

Gendlin, E.T. (1991). Thinking beyond patterns: body, language and situations. In B. den Ouden & M. Moen (Eds.), *The presence of feeling in thought*, pp. 25-151. New York: Peter Lang. From http://previous.focusing.org/gendlin/docs/gol_2159.html

超越模式的思考： 身體、語言和處境^[1]

E. T. 簡德林

芝加哥大學

(漢譯者：曹思聰)

第一部分

第一章：引言

一、課題：就著比形式更多的東西去思考：

我的課題旨在思考關於（**about**）那些超越了模式（形式、概念、定義、範疇、區別、規則、.....）的東西，並且就著（**with**）這些東西進行思考。

眼下這樣的一個課題似乎是不可能的，其間有著相當強烈的哲學原因。某些非常基本的假定（**assumptions**）需要被克服，但又不能落得個不定的騎牆狀態。這只能藉由新的思考路子才有望實現。

邏輯式的形式（**forms**）和模式（**patterns**）無法囊括人和處境（**situations**）的紛繁錯綜態（**intricacy**）。形式和區別（**distinctions**）甚至不能定義什麼是

形式和區別。它們不清楚什麼是清楚；它們不能定義什麼是定義。沒有概念能很好地概念化概念（或模式、或規則、或形式）是如何運作的。但若對精確的模式大加詆毀，或者說它們一無是處，那將是一個很大的錯誤。在第二部分，我們將討論模式，即它們**到底是**怎樣起作用的，不過它們從來都不是獨自而為地起作用的。它們總是在**更多**之中來發揮作用（*work-in more*）。我們需要一種方法，好讓這個更多（*this more*）能夠在我們伴隨著概念形式進行思考的過程中發揮功能。

邏輯形式只是**看起來似乎**是在獨自發揮作用。例如，三角形的內角和是 180 度，此時三角形的這個模式似乎是獨自運作的。2 加 2 似乎獨自就等於了 4。用來定義氫原子的清晰的概念性和空間性結構似乎是在獨自起作用，而一個清晰的社會規則似乎也是如此，比如“男人要為女人開門”。看起來這些形式可以作為穩定的意義來發揮作用，而這些意義可以決定實際發生的事情的更為廣闊的紛繁錯綜態。但是，我認為，發生的事情（*what happens*）是可以反駁還口的（*talk back*）。實際上，正是發生的事情賦予了形式和規則以意義，並讓它們能夠發揮作用。形式從來不是獨自在起作用，而總是在、只能在一個更為廣闊的、更為紛繁錯綜的秩序（*order*）之中發揮作用。

問題在於：我們能**就著**（*with*）這種更為紛繁錯綜的秩序來**思考**嗎？我們能讓它在我們的思考中**發揮功能**嗎？我們能否不把所有事物只是當作已經成形了的（*formed*）東西來進行思考，而是也當作更為廣闊的紛繁錯綜態來進行思考呢？以及：在我們思考這種紛繁錯綜態是如何發揮功能的時候，它能夠（在我們這樣的思考中）發揮功能嗎？

一個關於語言的問題立刻就冒了出來了：似乎沒有辦法去講述和思考**比形式更多的東西**。如果對它不使用這樣的或那樣的構念及公式化解讀的方法，我們就無法談論它。（例如，我只是稱它為“它”。而這似乎賦予了它某種獨立的形式，人們可以指向它。）

即使有一個比形式更廣闊的秩序，也許它**只能在概念式和語言式的形式之內**來表述。語言似乎只是由形式、區別和規則所組成的。甚至在我們說話和思考之前，這些和其他類型的形式已經在我們的處境和體驗中發揮了作用。

二、問題在於：形式總是已經在起作用了：

古代哲學家們知道這個問題。認識到人無法中立地報告他的觀察和體驗，這正是哲學的開端。在我們思考任何處境、體驗和思想之前，許多文化形式和概念形式就**總是已經**在它們當中發揮著作用了。

在不同的文化、生活態度和概念取向之下，闡釋性的（*explicit*）假設和蘊涵性的（*implicit*）假設也是不同的。只有假設了某些假定（*assumptions*），人們才能分析其他假定。由此帶來的結果是，存在著無法簡化的各種各樣彼此沖突的相互分析。

我們不能僅以經驗式的方式解決這個問題。這種方式忽略了一個事實，即在我們觀察之前，一些概念性和社會性的形式**總是已經蘊涵式地（*implicitly*）發揮了功能了**。普通的經驗主義無法探究在我們進行觀察之前是什麼進入了體驗的形成過程。

但是如果這樣的話，那麼對形式和模式的批判何以可能呢？

三、解決之道的方向和假定之變化：

就著（*with*）比形式更多的東西去思考是可能的，這是因為如下假定被過分誇大了，即概念和社會形式完全決定了（我應該把它們所決定的東西叫做什麼呢？）體驗（處境、實踐、身體、紛繁錯綜態、.....）。稍後我將討論我是如何一個槽位（*slot*）上使用這樣一串（*a string*）不同的字詞和形式的。

當然，這個更為紛繁錯綜的秩序是包含著形式的；闡釋性的和蘊涵性的形式總是在其中發揮著某些作用。兩者總是存在其間。但是，我們可以探究它們共同運作的方式——如果我們能夠找到一種方法，讓它們就在我們思考和說明它們是如何共同發揮功能的過程中共同地發揮功能。

是的，形式總是在起著作用，但是我們得到的東西並不總是依照邏輯追隨著形式而來的。所獲得的結果可能（比邏輯結果）多得多，而且是非常不同的東西。這是因為這些形式**在其中**起作用（*work-in*）的那個東西是會回應的，而且其回應並非是無序的，而是**更為精確的**（*more precision*）。

比形式更為豐富的這個秩序，在語言和認知中，以許多至關重要、可以察覺的方式，**發揮著功能**。會有一種方法可以注意到它們（漢譯者注：意指這個秩序所發揮的那些功能），並讓它們在我們的思考中發揮功能。我們可以讓這些功能在我們對它們進行闡釋（*explications*）之時以及之後**繼續運作**，而不是用闡明的產物來取代它們。如果我們能夠找到這樣一種方法，那麼“闡釋”這個詞就會從它的傳統意義上發生變化。

四、背景：

有關這個課題的哲學觀點已經在我的《體驗和意義的創造（*Experiencing and the Creation of Meaning*）》一書和其他著作中提出。這套哲學觀點已經在心理治療、寫作教學（Elbow, 1989; Perl, 1983）和其他領域中得到了應用。

如今，就著比形式更多的東西去思考，（這一思路）正在取得進展。儘管人們仍然普遍認為這是不可能的，但是有越來越多的思想家呼籲去探究這樣一項課題。（例如，參見 Williams 的《更厚的思考（*thicker thinking*）》以及 Putnam 和 Cavell 的著作。）

許多人確實發現了體驗的那種巨大的紛繁錯綜態，他們知道並非它的一切都衍生自施加的形式（*imposed forms*）。但是，接下來他們只是按照某種方法來思考這種紛繁錯綜態，然後他們就止步不前了。我們需要一種方法讓我們能夠就著它（*with it*）、從它之中（*from it*）去進一步思考。

正如這裏所提出的，這種思考變更了某些非常根深蒂固的假定，這些假定**根植於**大多數概念的**結構之中**，並且**根植於**在理論思考過程中對概念的通常使用方式之中。

我們的任務並非僅僅是拒絕這些假定。仔細審視後，我們發現這些假定實際上並不是**被相信了的**，因此，拒絕它們並不難。但是，由於非常重要的系統性原因，這些假定已經被編織進了我們大多數概念的結構之中。我們需要去搞明白為什麼。在那之後，當我們在**紛繁錯綜態之中** (*in*) 進行思考**並且就著** (*with*) 紛繁錯綜態進行思考的時候，這些假定將會改變。而後，第二部分將會說明這些新的思考方法可以和當前的科學相關聯並有所貢獻。

最重要的假定是：秩序只能是一種**被施加於** (*imposed on*) 體驗的東西，而形式、區別、規則或模式是唯一的秩序；那麼除此之外就別無他物，沒有“其他”，因此形式和更多的某些東西之間不可能有互動。據此，除了混亂，沒有什麼東西會[對被施加之形式]（漢譯者注：在本譯文中，符號“[]”內的內容是為了照顧漢語理解習慣所補充的原文所省略的內容）回應反饋。

人們采信這種單向施加 (*a one-way imposition*) 的假定是為了糾正先前的一個錯誤：這個假定糾正了這樣一個錯誤的觀點，即認為科學 (*science*) 复制或描繪了自然 (*nature*)。自然秩序不能被代表或被接近，因為並沒有一個單一的**成形了的**自然秩序被簡單地擺放在那兒，等著我們搞明白它。這個修正性的假定認為自然不過是我們施加的**任何**秩序而已。

不過，這是一種矯枉過正：是的，很明顯，自然在對不同的假設性構念及操作進行響應時，會以各種不同的方式揭示自身不同的東西。但是，它對每種方法的響應都非常精確 (*precisely*)，並且始終如此，儘管對不同的方法響應有所不同。因此，這種響應的方式也顯現出一種秩序，儘管它並不是一套模式那樣的秩序。它扮演著許多重要的角色。這些是顯而易見的，但幾乎沒有人研究過。

我們不得不問：形式和更為紛繁錯綜的秩序是如何共同起作用的？那些更多的東西是如何發揮功能的？而形式是如何在更多的東西中起作用的？第二個問題可分為：

(1) **闡釋性**的形式是如何一一就著更多的東西一一起作用的，即便前者在邏輯中、在科學中**看似是獨自起作用的**？

(2) 當形式**蘊涵式地**在體驗中**起作用**時——當它們在我們思考之前（“總是已經”）進入到了所有體驗和觀察之中時，它們是如何在起作用的？是的，我們必須考慮到這些，但是我們必須去思考它們究竟是怎樣蘊涵式地起著作用的。我們會發現，它們的蘊涵性運作（*implicit working*）根本不是先前假定的那樣。
[2]

在西方哲學中，康德-黑格爾-尼采（Kant-Hegel-Nietzsche）這條思想路線使得這個問題變得十分棘手。由於系統地誇大了形式的作用，這樣的思想路線在很大程度上丟失了形式之外的東西。任何事物都不被認為擁有其自身的秩序。一切都是因為被施加了形式、模式和規則才具有了秩序。大多數現代哲學家已經完全丟棄了自然、人類本質、人、實踐和身體所具有的秩序。

他們否認任何事物可以有其自身的秩序。所有秩序都被認為**完全**是由某段歷史、某種文化或者某個概念性的解釋（可以各不相同）所施加的。

但是，這個施加的秩序到底被施加在了什麼東西**上面**呢？對於這一問題，不同的思想家有不同的看法：有人說那只不過就是“流”；有人說那是頑固的混亂（漢譯者注：亦可理解為頑疾，*disorder* 有混亂、失調、疾病的意思）。還有一些人說那只是虛無——就像黑格爾認為的，思想只能遇到自身。似乎在他看來，區別是獨立存在、自行其是的。

如果假定只有施加的形式是存在的，那麼人類似乎就沒有了任何共同之處。幾乎沒有什麼形式在所有不同的文化之中都是成立的。一些人類學家發現只有一個共同點：所有文化之中的人都有其專有名稱。這並非什麼無趣的東西。每個文化之中，每一雙眼睛後面，都有一個向外觀看的**誰人**（*who*），他要求自己被認出來。但是，除此之外，難道就沒有任何其他廣泛的東西了嗎？語言的**形式**、宗教、家庭以及對人體的文化理解，都是如此地不同，以至於很少有普遍意義能夠被構念出來。據說人類甚至都不是同一個物種：同一個動物物種下的所有成員都以同樣的模式生活。它們都以同樣的方式進食和睡覺；它們跳著同樣的交配舞蹈，建造著同樣的庇護所。人類沒有這樣的共同模式。如果只有模式才能把我們造就成人類，那麼看來似乎就沒有人類本質這種東西了。

因此，弗洛伊德（Freud, 1949）認為，自我（ego）是每個特定社會的形式的產物。他說，這個自我上面印著“德國製造”，就像一件人造產品。除了由社會塑造的自我和超我（super-ego）以外，就只剩下了本我（id）。本我是由**無組織的驅力-能量**組成的。如果沒有首先施加在這些驅力-能量之上的社會模式，那麼它們無法導致任何行為。他說，人的身體是沒有其自身的行為秩序的。（參見我寫的《自戀批判（Critique of Narcissism）》一文，以及 Levin, C 和 Horowitz, G 的著作。）

精神分析的概念是建立在這樣的假定之上的：除了特定文化的形式之外，就只有自閉的、原始的自戀。弗洛伊德認為文化是唯一的人類本質。他說，美國是“最糟糕的可能性”——完全沒有一個統一的文化，因而沒有強有力的自我。（彼時他還沒有到訪美國。）

大多數二十世紀的思想家都會嘲笑{存在一個普遍的人類本質}（漢譯者注：考慮到漢語閱讀方便，本譯文使用“{ }”來框定複雜句式當中的完整句子成分）這一觀點。他們深入而嚴肅的探討只涉及文化和歷史施加於身體的形式，認為若無此施加，人有的就只不過是一副機械的身體。似乎人是完全被捏造出來的，沒什麼人的本質，沒什麼人的主體，沒什麼真實或價值——有的只是那些被施加的形式。這也是當今的主流觀點。要推翻這種觀點，須要徹底重新定向。

施加秩序的假定不僅關係到人的本質，而且關係到整個自然本質。自然本質被說成僅僅是一種“建構”。一些哲學家說，如果科學家們只是在顧影自賞他們所假定和建構的自然本質，那麼他們的言行舉止肯定會更靠譜。科學被認為是武斷的，僅僅是政治的，不過是假定的後果。因為科學被認為是施加的假設，所以那些質疑這些假設的人在這些假設之下仍舊沒有發現任何東西。

倫理學似乎也依賴於某一套假設或施加。有人說（比如柏拉圖筆下的色拉敘馬霍斯和陀思妥耶夫斯基筆下的伊凡·卡拉馬佐夫）人可以做任何事情。另一些人（比如薩特）發現我們對我們選擇施加的東西負有一種“責任”感。然而在那些施加的形式未能成功之處，他們尋找到的似乎都只是一個缺口。

如果我們的講話和思考僅僅由形式、區別、規則或模式組成，那麼在所有這些問題上，我們都會動彈不得。

五、馬克思、狄爾泰和實用主義者：

如果我們有意去尋找施加秩序之外更多的東西，那麼我們對早先的哲學家的解讀就會有所不同。我們發現他們中的一些人曾經打開了一些開口，但這些開口後來又被忽視了。

例如，馬克思（Marx）並不認為人的本質是每個社會施加的形式的產物。他說，當下社會“扭曲”了人的本質，人的本質是“未完成的（unfinished）”。

但是，我們能夠就著某些未完成的東西來思考嗎？未完成的東西可以作為一個概念在我們的思考中起作用嗎？事實證明，我們可以。是的，我們可以有意地、系統地讓未完成的東西在我們創造和使用概念的方式中發揮作用。

狄爾泰（Dilthey）認為人的本質是“體驗”，並說那始終也是一種蘊涵性的“理解”。他說：“原則上，任何有關人的東西都是可以理解的。”如今，這聽起來很幼稚，好像他不知道不同的文化和群體之間能有多麼得不同。但是他之所以持有這個觀點是因為對他來說，理解並非僅由共享的形式所組成。實則，當我們試圖理解別人的體驗時，我們的體驗會變得更廣闊。在這個更廣闊的過程中，我們對他人的理解比他們對自己的理解更加精確，而且我們對自己的理解也被拓寬了。不過，狄爾泰並沒有深入探究那些比共享的形式更豐富的東西是如何發揮功能的。我們想要就著那更豐富的東西進一步去思考。

實用主義者們曾經所做的比今天人們認為他們做了的事情也要更多。人們認為他們僅以每一事物發揮作用的情況來評定這一事物，而不去探究對其作用起決定作用的價值和目標。但是，批評者們其實有一個假定，即價值必定是從外部被帶到某一事物之上的外在標準。皮爾士（Peirce）、詹姆斯（James）和杜威（Dewey）描述了目標和標準是如何從實踐之中、如何在實踐之內發展出來的，以及它們是如何改變的——而並非簡單地被施加於事物。這種方法並不能一次性

解決所有的價值問題，但是它確實解決了很多問題，並且推進了剩下的問題，使它們超越了“價值自外部衍生而來”這種簡單的觀點。

接下來我來說明一下一些近期的哲學家是如何指出了一種{就著比形式更多的東西去思考}的方法，以及他們的方法又是在哪裏止步的。

六、維特根斯坦和語言的用法—語境：

有一次，當維特根斯坦（Wittgenstein）聽說一些同事加入了天主教會，他說道（Drury, 1981）：“這就像說有人買了一套走鋼絲的行頭。”他的意思是，買一套行頭並不能賦予某人從事這項活動的技能。從這一點和許多其他陳述（參見 Chatterjee）中可以清楚地看出，維特根斯坦找到了一種就著比形式更多的東西去思考的方法，不過這個方法只能保持在一根線上：既不在語言的陷阱之內，也不超越語言。他看不出有什麼辦法可以離開語言、可以跨過這根線。但是走在這根線上是可能的，儘管這需要技巧。

在他看來，有兩種身處語言之內的方式：被概念所誤導，或者走在那根線上。被誤導就是在概念的範圍內思考。他說明了我們的解釋性概念具有誤導性。那麼他何以能夠說明這一點呢？維特根斯坦沒有走出語言，但他發現了概念之外的東西。

維特根斯坦會通過他所研究的每一個概念來說明：我們用來描述這個概念的字詞，在不同的實例中，並非按照同樣的方式在加以應用。他不只是提出某個字詞的兩三個這樣的用法例子，而是有時候一口氣提出二十三個這樣的用法例子，每一個都相當精確，但又各不相同。沒有一個用法[完全]貼合這個概念。他的著作中一定有上千個這樣的例子，每一個都十分不同。

我想指出的是這樣一個事實：他的那些例子比我們的概念在秩序方面更為苛求，也更為複雜。用我的說法來說，他跑進了**紛繁錯綜態**當中。幾乎任何事物都比概念模式有秩序得多，而這秩序是紛繁錯綜的。

維特根斯坦知道他已經用自己的思考方法找到了一個比概念和系統更有利的位置。但他就在那根線上停了下來。似乎不可能有更進一步的思考路子了。想要追隨他的思想的牛津運動，實際上有所倒退。這一思想正確地強調，一個字詞意味著它在處境中的用法——這個字詞在可以說出它的那個處境中標記或改變了某些東西。一個字詞的用法-語境（**use-contexts**）並沒有一個單一的共同圖景或模式。正如維特根斯坦所說，一個字詞的各種處境是一個“家族（**family**）”，而不是一個共同模式。但後來，牛津運動的分析家們試圖定義一個字詞的用法：如果不是通過一個概念來定義的話，那麼至少是通過一個規則來定義。他們企圖以此來捕捉一個字詞所標記的東西或者所做的事情。這種努力失敗了；規則也不能限制一個字詞的意思。這帶來了挫敗和失望。維特根斯坦開啟的紛繁錯綜態留在了他的著作中——似乎只是無數個迥然不同的例子而已。關鍵的問題沒有被問到：蘊涵性的紛繁錯綜態是如何發揮功能的？字詞是如何起作用的，這作用是如此地紛繁錯綜、如此地新穎而不受形式和規則的限制？

七、胡塞爾和海德格爾：

在同一時期，稍早於維特根斯坦，胡塞爾（**Husserl**）也發現了這個（我稱之為的）**紛繁錯綜態**。這也導致他拒絕了舊的理論性概念。胡塞爾發現，日常體驗可以產生非常不同的描述，這些描述也比舊理論特別（**specific**）得多。例如，我們從來不會同時從四面八方看到物體，而總是從一個角度看到，但是它們看起來並不平坦。實際體驗到的時間關係也與通常時間被呈現的方式大不相同。他還發現，每個事件以某些方式而言是確切的，而以另一些方式而言則是含糊的。胡塞爾在他以這種體驗式的方式所研究的所有事物中均發現了一層又一層的進一步的特異性（**specificities**）。他遠遠地超越了所有的舊理論，創造了數目繁多的特別闡釋。

胡塞爾說，科學只有在現象學法則的範圍內才是可能的；他不認為我們處於邏輯式科學所構建的宇宙之中。

胡塞爾認為他可以編寫有關{所有體驗是如何被建構的}的現象學法則。他認為他**發現了**（*found*）現象的這些特征。但很明顯，他是在[現象]對特定的區

別和基模（schemes）的**回應之中**發現了這些特征的，而這些區別和基模是由他帶入（brought）到他的描述之中的。他沒有問，發現（finding）是否、何時以及如何可以跟帶入（bringing）加以區分。他沒有問，如果他從不同的區別開始探究的話，他會發現什麼。例如，他是從把所有事物分為如下三個領域來開始探究的：感知、情緒和意志。許多年間，他經常修改這種三相劃分法，但在他看來，修改總是會讓這個劃分法更加準確。他從未問過，如果一個人首先以其他方式作出劃分，那麼體驗性的紛繁錯綜態會如何給出不同的結果。所以，他的闡釋沒有使用到紛繁錯綜態的潛能，這種潛能使其可以以各種各樣的方式**被進一步**闡釋。他也沒有讓那紛繁錯綜態以其他方式**繼續發揮功能**，而我們將在這裏運用和審視這些方式。他構念了許多有價值的特性，但他沒有發展出一種方法可以使蘊涵性的紛繁錯綜態在思考中發揮功能。

為什麼胡塞爾沒有問到各種可能的區別會帶來的影響呢？我認為這是因為他非常確信（而且是正確地認為）他的發現**並非僅僅**是他的那些區別的結果。他總是會發現一些東西，而這些東西比**僅僅從**簡單的區別可以**衍生出來**的東西要豐富得多。他正確地指出現象學的描述不同於純粹的理論或推測。他的批評者們誇大了這個問題，好像現象學並不比其他任何哲學更有根據。

事實上，胡塞爾的區別得到了那些發現所給予的回報，而那些發現並非僅僅是他的區別的結果。那種紛繁錯綜態帶給他的回報總是比他帶到紛繁錯綜態裏面的東西要多得多。他沒有看到的是，這種紛繁錯綜態也可以給予其他區別和劃分以回報，而那回報是不同的。**顯然，紛繁錯綜態並不是這套或那套區別。**

他錯過的（而我們要問的）問題是：在對各種形式和區別作出響應時，紛繁錯綜態是如何發揮功能的？在我們就著（with）形式和區別並在形式和區別之後（after）進行思考時，我們怎樣才能讓它**繼續發揮功能**呢？

為了研究紛繁錯綜態是如何發揮功能的，我們必須找到一種思考和講話的方式，在這種方式中，**蘊涵性的紛繁錯綜態**是在伴隨著（一個或多個）闡釋（explications）**繼續發揮著功能**的。所用到的術語必須隨身攜帶著那種紛繁錯綜態，這樣才能引出不受闡釋所限制的**進一步**的步子。

追隨胡塞爾的現象學家們各自使用了不同的區別，得到了不同的結果。他們當中沒有人問到這何以可能；要知道現象學家們可是在聲稱他們不是在推測現象，只是在描述現象。早期的海德格爾（Heidegger）和後來的梅洛-龐蒂（Merleau-Ponty）確實有力地論述了那些本質上就是蘊涵性的、前基模的東西。但是他們每個人都把他們自己的不同於胡塞爾的概念模式帶入到了這個東西之中。沒有人能夠找到或者去尋找一種可以就著這種東西來進行思考的辦法；這種東西比那諸多不同的區別更加紛繁錯綜，而且它能夠響應那諸多不同的區別。

[3]

海德格爾在他的早期著作中就觸及到了這一點。在《存在與時間（*Being and Time*）》（1926）中，他呈現了一個有趣的對於{在世之在}的“分析”。它包括感覺、理解、闡釋和講話。他重新理解了這些概念，並說明了它們對彼此而言都是“同等基本的”，並且始終存在於彼此之中。他說，在我們的感受式理解中（例如，在心情中），我們對於我們所採取的行動的原因的知曉“遠遠超出了認知所能達到的範圍”。

海德格爾稱他的術語為“關於存在的”，即有關我們如何存在的面向，並指出它們**並非概念**。它們是對我們的**在世之在**的闡釋（它們是在在世之在之中形成的闡釋，它們是來自在世之在的闡釋）。不過，它們到底以何種方式比概念更豐富呢？海德格爾稱它們為“解釋學的”：它們闡釋了一種前闡釋性的、前基模性的理解（a pre-explicit, pre-thematic understanding）。但他並沒有進一步深入到解釋學的一般觀點之中，後來甚至拒絕了這個觀點。他明明開啟了一種比概念更豐富的思想，但他卻沒能繼續求索下去——何以如此呢？

跟胡塞爾一樣，海德格爾並沒有問，**別的模式如何能夠以不同的方式來闡釋**我們的前闡釋性的理解。他也沒有問，當我們思考任何一個話題時，我們如何才能讓那蘊涵性的理解繼續發揮功能。但是他不問這個問題的緣故與胡塞爾的緣故正好相反。海德格爾並不認為體驗可以獨立於我們的假定而被描述，而是完全相反：他認為，我們的前基模的理解**總是已經被歷史決定因素所形塑了的**。現在他想知道這些歷史決定因素是如何產生的。

海德格爾在他的“存在主義”中並沒有看到一種超越概念的方式來繼續他的進一步思考。在他看來，在它們之中可以被思考的東西終究還是會被決定在西方歷史性假定的範圍之中。他似乎認為，歷史決定因素如何產生，以及它們如何能夠改變，只有在終極的元哲學水平上才是可以思考的。因此，就在《存在與時間》之後，海德格爾繼續（以純粹概念性的方式！）去尋找一個總括性的“元本體論”，以期可以從中衍生出“存在主義”（1928）。他拋棄了胡塞爾對體驗性的紛繁錯綜態的詮釋，也放棄了自己的那個精密的{比-概念-更多[的東西]}的觀點。他把全部的紛繁錯綜態混為一體，退回到一個單一的問題：如果任何東西固有地就是歷史性的，那麼歷史性的決定因素是如何產生的？

後來他還使用了詩意的語言，但總是為了指向那個囊括一切的問題。例如，海德格爾說（在《林中路（Holzwege）》一書中），繪畫確實增添了一些獨創性的東西，但仍然只是在一個“騰出的空白”之內，而這個空白是由語言和歷史的總括性的決定因素制造出來的。只有去思考這些決定因素本身，我們才有希望能夠思考那種開放性。

他知道有兩種方式可以來思考總括性的歷史決定因素所給出的那些假定：或者被困其中，或者以一種方式重新開啟它們封閉了的那些問題，以便重新獲得隱藏在它們之中的開放性。以這種方式，海德格爾得以提出一個強有力的、對西方哲學概念的批判（他稱之為破壞）。他把它們變得如此顯眼，又如此徹底地重新打開了它們，以至於再也不可能就只是那樣秉持著它們，靠著它們舒舒服服地去大肆主張。

海德格爾深信他的國家和他的時代的箴言：一個真正的思想家只能是一個特定國家和文化的思想家。（例如，蘭克（Ranke）曾說，一個真正的歷史學家在態度上必須徹底地是一個德國人，或者是其他國籍，否則就是膚淺的。）人類之間的普遍性似乎只是世間最糟糕的公分母。海德格爾沒有讀到過我在前文提到的狄爾泰著作中的部分。他沒有發現“交叉理解”這一普遍的人類本質。

另一方面，海德格爾強烈反對尼采（Nietzsche）的觀點，即文化形式就只是被施加的，除了它們之外，只有不確定性。在這些形式的背後，海德格爾看到

了一種開放性；從這個開放性中，那些形式都產生了出來；而這些形式正是用它們自身的成形性（formedness）掩藏和覆蓋了那種開放性。

我們不能僅僅把海德格爾看作是一個最大程度地撼動了西方啟蒙運動並帶來了當代相對主義的思想家。他也是最強烈地**反對**相對主義的思想家。他堅持認為，如果我們能夠足夠深刻地把握我們身處其中的那些總括性的歷史形式，那麼我們就能夠用我們的思考**穿透它們**，抵達“產生”了它們的那種開放性。近些年以來，這種開放性已經被丟失了，取而代之的是德裏達（Derrida）的主張，即不過是新的區別取代了舊的區別而已；開放性似乎是不可能的。

在他最後的那些著作中，海德格爾再次接近了那種超越概念性的思考；在他早期的“比-概念-更多”這一術語提法（連同其精妙的準確性）中，他曾開啟了這種思考。他呼籲一種超越概念的思考方式，他稱之為“沉湎”。但那只是為了要超越那些最具總括性的假定而思考。因為“沉湎”必須要去超越一切，所以它似乎不能是“關於（about）”任何東西的。所以它甚至無法開始。

除了終極的決定因素之外，海德格爾放棄了一切，由此他無法思考那些超越了形式的東西實際上是如何（正如我會說的）在**每一個處境**和**每一個思考**的時刻發揮著功能的。他沒有看到，生活和實踐中的任何一個點滴如何能夠以更為紛繁錯綜的方式進行反饋，從而改變那些在生活和實踐中蘊涵式地起著作用的決定因素。因此，他無法進一步研究歷史決定因素實際上是如何（如我所說）在**蘊涵式**地起作用的，以及它們是如何通過在一個更為廣闊的紛繁錯綜態之中的運作而發生改變的。他無法進一步研究人類**個體**對於新歷史的到來所扮演的角色。（參見 Scharff 有關個別化（*Vereinzelung*）的論述。）他無法進一步推進那種比-概念-更多的思考。正如他會說的，我們將**重新打開**這些問題。

人們也可以用我的方式來解讀海德格爾：開放性蘊涵在任何事物之中——並且可以在我們對任何事物的進一步思考中發揮功能。（參見我所寫的《處身情態（*Befindlichkeit*）》和《沉湎（*Dwelling*）》。）

為什麼似乎在海德格爾看來，實踐和實際處境無法成為新的決定因素的來源？（參見 Kolb 的文章）出於同樣的原因，康德（Kant）認為**從體驗**中顯然不

可能得到**邏輯**：他們都假定體驗**總是已經**由特定的決定因素給組織了起來，因此決定因素的變化不可能來自體驗。體驗**只能在決定因素的範圍內**發生。

我們需要一種批判來限制這種“總是已經”和“只能在……範圍內”。人類的任何事物確實都包含著蘊涵性的概念和文化形式，但是我們將會看到它們的運作並不是單向決定性的。

首先讓我們簡單看一看當今的哲學。

八、當今的哲學可以分成三條進路：

(1) 科學哲學：

無論是在美國還是在歐洲，理性話語正在以許多有趣的方式得到新鮮的檢視。

例如，哈貝馬斯（Habermas）強調話語的**過程**，也就是讓話語成為理性話語的社會和人際條件。體驗被認為是一種交流**互動**，而並非僅僅是一些邏輯形式。不過，他仍然認為（而我會否認）人們只能在意義模型的“共通儲備”（*Vorrat an Deutungsmustern*）之內進行交流。這個共通儲備也就是康德賦予邏輯的角色。

新的科學哲學並非僅僅強調簡潔的最終產品，而是重視科學家是如何實際工作的。我稱之為紛繁錯綜態的功能開始變得可見。同樣的情況也發生在“應用邏輯”（Hintikka, 1989）這一新領域，它致力於變得更加枝繁葉茂，而不只是形式邏輯的應用而已。

不過，理性的、科學的、“工具性的”話語不能像哈貝馬斯和許多科學哲學家似乎希望的那樣，僅僅被當作一個分離的、獨立的領域來對待。一個“工具性的”地塊不能就這麼被分割出來，就好像它只受到鄰近地塊的限制一樣。我們不能只是大談“一致性”、“意義”、“定義”、“方法論”、“價值中立”等等詞語，而不去追究這些詞語所攜帶著的基模和假定。

但是，對科學的批判不能只是消極否定的。誠然，經濟和政治影響著科學；純粹的理性形式並不能控制它們自身的用途。但是，這些形式和區別並非就會自行瓦解。它們也在起著作用。我們必須將它們的作用置於那些同樣起著作用的、更為廣闊的功能之內進行考察。

（2）悲劇觀：德裏達的解構主義：

解構主義讓人們對所有文字所攜帶的基模和區別保持持續的關注。麥基翁（McKeon）是這一思想的先行者。[4]希望這會是一個持久的貢獻，從而不會有人再心滿意足地停留在字詞所帶來的基模性模式中，而對其毫無質詢。

解構主義還表明，區別永遠不會給出一個簡潔幹淨的結果，而總是也帶來一些不符合那區分的東西。這些東西被稱為“過剩”——就好像它們本身沒有什麼真正的功能。（參見 Bernasconi 的澄清性文章。）“過剩”被認為只是處於概念形式的核心當中的一種尚不確知的偶然性或者破裂而已。

這種觀點停止得過早過快了。概念形式的本質還沒有被理解到。（除了使用這一套或那一套概念形式，似乎無法思考這個問題。）解構主義錯過了這個所謂的“過剩”所具有的至關重要的功能。

的確，在一個靜止的時刻，這個過剩是無法被分離開來的。如果沒有區別和形式，我們無法單獨直接把握它或思考它。所以，看起來這種過剩似乎總是某種區別的（of）過剩。但這只是一種錯覺。它並非只是在那一時刻停留的形式的過剩。如果我們通過**思考的步子**來探究它，我們就會看到它的許多有序的功能（orderly functions），這些功能作用於思考，作用於字詞在意義上的移動和變化。（在第三章，我們將會嘗試這種探究。）

德裏達（1981）認為，任何講述都無法超越其自身的區別。他說，這些區別會立即**重新包圍**任何企圖超越它們的講述。

他找到的唯一方法是這樣一種講述方式：在講述的同時也勾銷自身。例如，他說每一個文本都是對先前文本的注釋；既然沒有一個文本是文本，那麼也沒有

一個文本是注釋。這種方法就是講-並-勾-銷。德裏達不認為自己說過任何超越區別的東西；他認為那（漢譯者注：指企圖超越區別去講）只能是一種對區別的講-並-勾-銷。

通過講並勾銷，德裏達講了很多東西，也戲劇化地說明了胡塞爾沒有看到的那些難題。海德格爾（在其中期）只是寫下-並且-勾-銷了“存在”和“是”這兩個字詞，而德裏達則試圖去勾銷每一個字詞。跟維特根斯坦一樣，他試圖打破語言帶來的區別和形式，卻仍然總是停留在語言之內。

但是，解構主義也在很大程度上關閉了那三位哲學家先前開啟了的東西。現在，除了差別本身之外，沒有什麼可以說是在起作用了。胡塞爾曾進入了的地方，以及維特根斯坦和海德格爾曾指出來的東西，現在被認為只是一個正在消逝的時刻，它是悲劇的，因為它甫一誕生，就已然死去了；在這個時刻，一系列模式變——成了另一系列模式。

從政治比喻的角度來看，解放的可能性被否定了。被壓迫者無法自行掌權。沒有階級的國家是不可能的；工人只會產生出一個新的壓迫性的少數群體。除了被施加的區別之外，其餘的東西是無法被講述、無法被思考的；這些東西不能是[其所是]。顛來倒去，有的只是一種被施加的形式。

同樣地，福柯（Foucault）說，當權者們施加的安排，只能由下一個當權群體施加的安排來改變。除了被施加的秩序之外，剩下的只是一種尚未成熟的抵抗，而這種抵抗無法自立為自身。他認為從個體或人的身體之中是不會產生任何新的東西的。動物可能有本能，但在福柯看來（1977），人類的身體已經被歷史徹底摧毀。他認為，正如我們制作藝術品那樣，我們制作著我們自身——經由把預先決定了的價值觀和概念施加在完全可塑的材料之上。

當前的相對主義或歷史虛無主義源於這種單向性，即施加秩序這一假定。

拉康（Lacan）就是用這種悲劇的方式來解讀弗洛伊德的。（如果是弗洛伊德自己的話，他會把自己放在第一陣營：他認為西方的理性在某種程度上可以與人類的非理性分開。他在一定程度上成功地建立了一門心理學學科。）拉康強調

弗洛伊德理論當中那些來自康德和尼采的觀點：“本我”是沒有秩序的，因此秩序只能是自外部被施加的東西。被施加以秩序的東西不能產生有意義的反饋。它不能修改任何形式。它甚至不能發現一種形式比另一種形式更符合**它自身**。（任何可以自立為**其自身**的東西，都被當作是有關身份的舊形而上學，而被拒絕了。）被施加以秩序的東西無法**自立為其自身**。它想成為自己的願望是悲劇性的，因為它注定始終是別的東西、被施加以他物的東西。這種來自康德和尼采的施加形式的思想遺產，肯定也存在於弗洛伊德的理論中。

我們注意到，解構主義保留了舊的假設，即秩序只能是**被施加的**。既然這些形式被認為是失敗的，那麼某種比形式更多的東西似乎就是可能的。不過，解構主義又讓這點可能性變得十分悲慘，認為那只是一個正在消逝的瞬間，只是混亂。但為什麼呢？這是因為**被施加的形式和區別仍然被認為是唯一可能的秩序**。解構主義聲稱要推翻傳統，但實際上它保留了傳統的假定，即只有被施加的秩序才是可能的。

很快我們就會推翻這種悲劇式的觀點：比形式更豐富的那些東西不是悲劇的或者短暫的。它不是連續的形式之間轉瞬即逝的悠忽須臾。如果說有什麼東西是短暫的，那就是形式。我們的講述、行動、思考是兩方之中更穩定的那一方，它們總是在所有形式之中（**in**）運動、就著（**with**）所有形式運動、在所有形式之後（**after**）運動。這既不是**它們的秩序**，也不是**它們的無序**。實則，它以自己的方式發揮功能。只有讓它繼續發揮功能、伴隨著它的功能，我們才能去講述它。

（3）就著體驗性的紛繁錯綜態（身體、處境、實踐、語言、……）去思考：

一個偉大的個體和社會變革正在發生。如今，數以百萬計的人已經發現了體驗性的紛繁錯綜態（**experiential intricacy**）。商業、醫學和整個社會都在採用體驗性的過程。這種變化始於精神分析。不過，儘管弗洛伊德最引以為豪的是他的理論概念，但是，改變社會的不是精神分析的概念，而是精神分析的實踐。這種實踐為個體和社會開啟了體驗性的紛繁錯綜態。

目前，全世界超過 90%的心理治療師已經不再按照精神分析的方式來工作。雖然幾代人以來，大多數心理治療師接受的都是精神分析式的訓練，但他們中的大多數人在實踐中發現了拒絕精神分析概念和概念化程序的不可回避的原因。

請注意這個社會變化所體現出來的理論和實踐之間的關係：實踐本身看似是建立在特定概念之上的，但是實際上這個實踐受到了紛繁錯綜態的回應，而這遠比能從那些概念衍生出來的東西要豐富得多。請特別注意：**對這些概念進行回應的紛繁錯綜態迫使人們拒絕了這些概念。**這是概念和紛繁錯綜態可以發揮作用的一種方式。我們將在後面再次看到這種作用。

許多心理治療師現在的實踐方式遠遠超越了任何理論性概念。所有的治療師，包括少數留下來的“正統分析師”，都知道必須時常允許實踐驚訝到理論。治療過程的運動超越了那些單純被施加的詮釋。先前某個非常恰當的詮釋可能已經起到了作用，從而十分精準地產生了某些東西，而這些東西則改變了先前被詮釋的那些東西。

弗洛伊德呼籲人們注意這樣一個事實：在實踐中，實際的“修通（working through）”涉及到比概念更多的細節。但是，他認為這些都是在概念之下的；他認為概念統攝著這些細節。不僅這些概念基本上已經被拒絕，最重要的是，根據統攝性概念來進行思考和實踐的模型也已經被拒絕了。

由於通常的思考（漢譯者注：指精神分析等理論）無可避免地比不上敏感的治療師（以及大眾）所能理解把握的東西，所以理論性思考在大眾之間變得聲名狼藉，仿佛它根本就是無用的或者有害的。但是，從紛繁錯綜態的這種個體功能出發，在某個領域當中，也是可以發展出一個細緻和精確得多的理論性思考的。

這種紛繁錯綜態是由弗洛伊德發現的。跟胡塞爾和維特根斯坦一樣，他开辟了進入這種紛繁錯綜態的道路。他強調說，如果不處理這個紛繁錯綜態，我們就只是在“合理化”。然而，他並不看好這種東西。他稱之為“日常生活的**病理學**”。在他的元心理學中，他僅僅把它當作病態（漢譯者注：原英文單詞 disorder 兼有疾病、混亂、無序等含義）來對待。但這並非只是病態。大多數人對它的體驗是更為健康的、更為現實的，也遠比施加的模式更為有序。如今，對於引導我們的所做

所為來說，社會形式是捉襟見肘的。每一天，在許許多多個處境中，我們都必須隨機應變，都必須創造出更為複雜的方式來行動。我們並非僅僅依靠憑空發明來做到這些事情，而是依托著我們的一種感覺，[在這種感覺中]一個尚不清晰的處境是比已知的角色和概念**更為紛繁錯綜**的。現在來看，社會形式似乎才是原始和簡單化的了。

如今，我們很容易斷言，體驗性的紛繁錯綜態並非僅僅是從被施加的模式衍生而來的。不過，這樣的否定也是過於簡單化的；它忽視了舊的概念和區別是如何發揮功能的；即便在我們最深的和看似最私密的體驗中，它們也在發揮著功能。這一斷言也忽視了體驗和概念之間的固有關係。如果不了解它們的蘊涵式的功能，我們就無法知道，什麼時候我們只是在再度例現（**re-instance**）（漢譯者注：以當下的例子來體現）我們[以往]的訓練，什麼時候我們則走得更遠了一些。在後文我將說明我們如何**能夠**知道這些。

隨著哲學的發展，它已經涉及到人類學（列維-施特勞斯（**Levi-Strauss**））、社會學（哈貝馬斯）、文學批評（德裏達）和歷史學（福柯）等領域。我在包括心理治療在內的許多領域均有所涉獵，在這裏我將再次結合心理治療這一領域進行探討。大多數哲學家想到心理治療時只想到了精神分析這一種形式。他們沒有認真對待心理治療，也沒有認真對待當前巨大的社會-個體變化。

女性主義文獻是這場社會變革的一部分。一些女性主義作者強調，體驗（比如生產分娩）“可以成為賦權的源泉，並提供一個可以抵抗社會壓力的跨歷史的核心”。（在這裏，我們將試著為這種跨歷史的核心提供一些所需的概念；這種核心並非什麼共同形式。）他們在談論“精神式和**身體式**體驗的新的形式”。他們認為，生物性身體並非一架必須被施加以意義的呆板機器；身體式體驗可以“為一個主動的主體性提供一個理論上的基礎”，即一種“通過身體去思考”的方式。（參見 **Reiger, K** 和 **Rich, A** 的著作。）

許多女性主義者確實持有那種我稱之為的“悲劇性觀點”，但他們的心態是不一樣的。在他們當中，我們可以看到一些思想家在贊美和描繪那個（人們以為的）轉瞬即逝的時刻，那個（人們以為的）斷斷續續的、只是“懸在那裏（懸在

虛空)”的、處於不確定狀態的時刻。它正在成為某種人們可以描繪的東西！從這裏出發，我們只須要再邁出一小步，就可以斷言：比形式更豐富的這種東西遠非悲慘地懸在什麼虛空之中，實則，它總是在我們思考、在我們講述一種更為紛繁錯綜的秩序的時候發揮著功能；這種更為紛繁錯綜的東西並非什麼破裂了的東西（漢譯者注：指前文解構主義者認為的形式的過剩）。

男性和女性是不同的，但區別不在於某人的定義。即便某個區別經過了最好的闡釋和生活之中的演變發展，讓我們也把它作為它的紛繁錯綜態並且就著它的紛繁錯綜態來思考。就像**任何話題**一樣，我們可以**事先**不把它單單看作區別，而是看到它能夠以紛繁錯綜的方式承載著更多的東西。

把形式施加於純粹的被動性，這從來都不是真實的。我們可以說這些老套說法是一些偽稱。相信成形是陽剛的，只有成形了的東西才是真實的，形式是被施加在不能反駁的東西之上的，這些東西不過是一團沒有自身本性的違拗或混亂，所以只有通過被施加以詮釋，它們才能**存在**——這些都是偽稱。我們比被動性或者形式都要紛繁錯綜得多。

例如，吉利根（Gilligan, 1987）發現了一種以故事和事件為單位的思考方式。她還發現，兩種性別的兒童都可以理解和**共情那些跟自己非常不同的人**。她駁斥舊的理論，即我們只能通過共性來交流。但是，正如她所說，如果用當前的概念來理解，她的研究發現“在理論層面上”似乎就是不可能的。（她的研究發現可以用我在第五章要談到的“交叉”的蘊涵式功能來理解。）

故事相對於概念的優越性表明實踐是可以超越概念的。但這不是一個簡單的優越性。概念也在引導著實踐。邏輯思考方式和故事思考方式之間不可能是無關聯的。它們是如何通知彼此的呢？它們是如何在彼此之中繼續行進的呢？兩者可以分別獨自運行——這只是一種錯覺。概念在蘊涵性的紛繁錯綜態當中發揮作用從而制造新的意義的時候，它們自身也在改變。

哲學能夠重新布置舊的字詞，使其具有新的意義。這之所以成為可能，正是因為比形式更多的東西在思考之中起著作用。這個創造新意義的過程所涉及到的東西，比用新的區別取代舊的區別，要豐富得多。它涉及到蘊涵性的紛繁錯綜態

的功能。大多數早先的哲學都沒有公開承認這些功能，但如果沒有這些功能，任何哲學都不會令人感到興奮，甚至是不可能出現的。在這裏，我們將就著它們去思考關於它們的事情。

九、預覽：

第三章到第五章我會講一些故事。它們是關於實例（instance）如何比廣泛性（generalities）（形式、區別、規則、模式、比較、範疇成員、.....）更豐富的一些實例。我將討論我的那些由不同字詞所組成的串（strings）是如何起作用的。“實例”這個詞起作用的方式將會改變。這種舉例（instancing）不會僅僅是一個謎題，實則，它會產生關於其自身的一些新的概念。這些實例還會改變“身體”、“語言”、“處境”和“改變”這些詞。

身體為什麼不是一架呆板的機器呢？我們以身體式的方式活在我們的處境中。在這裏，“身體”和“處境”這兩個詞以一種新的方式起著作用。在字詞的運作中，比形式更多的東西有其角色。就著比形式更多的東西進行思考，這涉及到對語言、身體和處境的重新理解。在第二章中，我將探究施加秩序這種假定是如何產生的，以及這種假定的系統性原因。可以進行反饋的東西為什麼會失落，又是如何失落的呢？

即便如此，我們也不能只是斷言有那麼一種雙向決定性——在是什麼和會是什麼之間。沒有永恆的二元性。我們需要進入到蘊涵性的紛繁錯綜態發揮功能的方式之中。我們需要一種方法讓它繼續在我們的思考和講述中發揮功能，這樣語言才能說出語言是如何起作用的。在第三章中我們將探討和使用這種方法，並建立一些關於{我們如何做到了這一點}的（相當奇怪的）概念。

第四章會給出一些摘錄。這些摘錄展現了蘊涵性的紛繁錯綜態如何在心理治療中發揮功能。從求助者的轉變（transitions）中，我們可以看到它是如何發揮功能的。在第五章，我們的新概念讓我們能夠討論：什麼是處境？在處境中，新的字詞-使用何以可能？我會說明身體在語言中的一些功能。

第二部分會闡明模式涉及到的是什麼。然後我將說明我們的新概念可以直接跟科學發現相關聯。

第二章：追溯施加秩序假定

一、對自然秩序的否定：

弗洛伊德認為，新生兒只有混亂的驅力-能量，而沒有任何釋放它們的模式。他假定身體沒有辦法讓這些能量與環境相互作用，也就是說，在一些社會行為模式被施加於身體之前，身體根本沒有辦法與他人進行交涉或互動。他說，除了其中一部分獲得了被施加的模式並變成了自我以外，身體式的本我是完全自閉的。秩序和互動必須從外部被施加——這一假定被徹底地建立在了精神分析的所有概念之中。

但也正是弗洛伊德發現了社會簡單性背後巨大的紛繁錯綜性，他稱之為“日常生活的病理學”。他破譯了潛意識和夢的語言。他強調了夢的“多因素決定的”複雜性。然而，在他的元心理學中，所有這些都被認為是無組織的。

長期以來，人們對待不符合邏輯的事物**就好像**它們根本沒有秩序一樣。尼采也是如此。他講了許多不同的東西，其中之一就是他認為身體有它自己的道理（reason），而且比推理（reason）更具優越性。他盛贊“身體的智慧”，並說要像照料花園一樣照料它。但是，他也稱身體是一種原始的紊亂，秩序必須從外部被強行加諸在這紊亂之上。至多，個體可以選擇讓自己和他人成為哪種藝術作品。在尼采的著作中，自我-創造是沒有反饋的。身體沒有任何可以用來反饋的辦法，也就無法修改或進一步編制（further elaborate）被施加在它身上的東西。自我是一件藝術作品——而藝術也被理解為一種沒有反饋的形式之施加。

這種思想傳統可以追溯到更早的時候，至少可以追溯到維科（Vico），他熱切地對待比喻，然後又貶低它是原始的。一方面他嘗試去描繪身體和比喻的秩序，另一方面又聲稱它們根本沒有秩序可言。讓我們問一問，何以他會這樣說呢：

二、對“總是已經”的批判：

(1) 言過其實：

我將舉例並主張一種更為廣闊的講述(a wider saying)(思考、體驗、.....)，這種講述並不在區別和社會規則裏面。相反，形式和規則是在它裏面起作用的。規則和形式總是在起著作用；它們蘊涵在(implicit in)我們所有的處境和我們所有的身體式體驗中——蘊涵在我們如何互動、吃飯、睡覺、感覺和感知中。如果存在一種身體式秩序(a bodily order)，我們將會看到這種秩序是就著(with)規則和形式在發揮著功能的，而並非獨立於它們。

人的身體式秩序並非獨立於那些形式——基於這個正確的洞見，若往前再邁一小步（但卻是值得質詢的一小步）可能就會去假定：體驗是由它們所衍生，完全是由它們賦予了秩序。

在人類身上，先天和後天是無法分割的，這同樣也是一個正確（而古老）的洞見。語言和思想形式並非僅僅被附加到了某些東西之上，實則，它們在重新組織著作為人的動物。但是，如果假定人的身體無法以新的方式對那些形式進行反饋，那可就不一樣了，而且是錯誤的了。

(2) 反轉：

一般人可能會認為，概念和區別只是更廣闊的宇宙中的一類事件而已。但是，西方哲學反轉了這種秩序：宇宙被認為只存在於區別、差異、形式以及科學的和文化的假定模式之中。一般人可能不會有意去想到：他們現在所認為的作為“自然”的那個更廣闊的、包羅萬象的宇宙當然其實就是科學所呈現的那個自然。

這個常識觀點已經被顛倒了過來：我們生活其中的這個自然現在似乎成了科學的、政治的和文化的“自然”了。除此之外，似乎再沒什麼自然或者人類本質了。（漢譯者注：原英文單詞 nature 有自然、本質、性質等含義）所有的自然秩序都被認為是一種被施加的秩序。

這種施加秩序的觀念將所有事物都分裂成了兩面：秩序被認為就好像是獨立的。另一方面，存在著某些被動的、無序的東西，這些東西被施加上了秩序，這些東西不會反饋，因為它們沒有自身的秩序。

被施加的秩序是一種可以保持為**相同**（*the same*）的秩序；在這裏**或**在那裏，它都是相同的，所以它不依賴於它被強加於的東西。

“秩序”這個概念本身已經變得意指那種**可以被施加**的東西，也就是說，它被假定為像一個**模式**那樣發揮功能（*function like a pattern*）。一個**可以被施加**的秩序固有地就是抽象的，因為它在許多地方都是相同的。所以，它是獨立於那些地方的，並且它可以略掉一切與它不相符的東西。因此，它**可以被放到**一些東西之上，儘管這些東西並非從它們自身之中得到了這個秩序。這樣的秩序似乎是單獨起作用的。看起來，模式兀自就擁有著它們的組織能力。

我將說明模式是如何在另一種更為紛繁錯綜的秩序之中起作用的；這種秩序可以回應和反饋，而且相比於可以從模式中推導出來的東西，它會反饋出多得多的東西。不過，首先讓我們去理解一下為什麼這種秩序一直被認為是不可能的。

讓我追溯一下這種假定是如何產生的：即認為所有的秩序都是被施加的，而且被施加的秩序決定性地起著作用，以至於行為和體驗只能在其之內發生。讓我們看看這個反轉是如何出現的：我們不再在一個更廣闊的自然中生活和思考了，我們自己的構建卻成了所謂的自然了？

如果我們繼續探究這個問題，我們就會發現，已經有很長時間沒有人問過這個問題了。讓我們來看看“總是已經”是如何被假定成了徹底的決定性和統攝性的。這是分階段發生的：

三、這個假定是如何出現的：

並非笛卡爾（Descartes）帶來了這個反轉。他確實曾直白地建議我們去施加秩序。他聲援伽利略（Galileo）的觀點，即把數學思想施加於自然。但他並沒有說這些建構（*constructions*）就是自然。實則，他知道自己是在更廣闊的

“自然秩序”（正如它當時被稱作的名字）當中工作的——那種多彩的豐沛之所在，本來一直都在被人們所了解、研究和記錄，就像人們在收藏石頭的時候對待不可還原的樣品那樣。

在笛卡爾看來，自然秩序仍然就在那兒——我們可以看到這一點，因為他直接提到了自然秩序，並明確告訴我們要忽略它。在《論方法（*Discourse on Method*）》中談到“規則”的時候，他實際上是這麼說的：即使你正在研究的東西有它自身的秩序，你也應該把由清晰的單元和邏輯原則所構成的數學網格施加在它上面。除了你自己用你自己的清晰的單元塑造出來的東西，不要允許任何東西再進入你的科學。他熱衷於“在那些沒有**自然地**（*naturally*）分出孰先孰後的事物當中假定一個秩序”（粗體為我所加）。（漢譯者注：原文是通過斜體來標識作者想要強調的字句，本譯文考慮到漢語視覺觀感，換用加粗體來標識）

笛卡爾認為數學只是思想的創造物。其模式可以相當獨立地存在，因此物理學和其他一切看起來仿佛都是從這些模式衍生出來的。但是對於笛卡爾來說，這種從純粹思想開始的方法是一回事，**自然**則是另一回事。

此後的一個多世紀，人們一直既關注優雅精致的邏輯數學秩序，也關注糾葛不清的自然秩序。今天的人們認為科學是在告訴我們有關自然的事實，但在那個時候，人們並不這麼看待科學。實則，他們認為科學是我們發明和施加的數學構造性的假設模型。

例如，看看盧梭（Rousseau）在《論不平等的第二篇文章（*Second Essay on Inequality*）》中是如何開頭的：他用了幾頁篇幅總結了自然主義的觀察及曆史。然後他說：“讓我們把事實放在一邊……就像我們的物理學家們每天所做的那樣……讓我們以假設的方式來繼續。”

然後，他提出了一個含有四個術語的假設性構造系統。盧梭的讀者們顯然熟悉科學如何把複雜的自然秩序置於一邊，然後將自己的假設性的簡單性施加於自然之上。如今，人們必須反復閱讀盧梭所寫的這個段落，才能相信自己讀的是對的。他們會問：“他怎麼能說科學家們把事實放在一邊呢？”他們習慣於把那種所謂的科學事實就當作是“事實”。

人們已經忘了科學“把事實放在一邊”。現在，他們認為除了科學事實以外沒有其他事實。

但是，這個段落也讓那些睿智的哲學家們感到困惑。跟笛卡爾和盧梭一樣，他們認為科學是我們施加的一種建構，但是反過來他們又認為沒有其他東西是可能的了。其他東西不也只是一種建構嗎？那盧梭讓我們擱置在一邊的東西是什麼呢？那種自然秩序已經失落了！以前，它總是在那兒的。“事實”遠比簡潔的科學假設網格更豐富、更深奧，這一點在盧梭的時代仍然是很明顯的。

伴隨著盧梭的思想，自然秩序也走到了盡頭。他強有力地推動了這種失落的發生：他用“自然”這個詞來為他那直白地假設性的建構命名，稱之為“自然狀態”。為了這種狀態，他假設出了一種不摻雜人類互動的人體。社會變成非自然的了。身體沒有了自身的社會性。正是源自盧梭，我們有了那個假定，即認為“自然的”身體是自閉的、無組織的，僅僅是“可完善的”。

與維柯、尼采和弗洛伊德一樣，盧梭也以贊揚人體自身秩序的豐富性而著稱。他認為教育不能只是施加於人。教育必須始終要考慮到來自孩子的那些東西。只有在轉向理論的時候，他才會直白地“像我們的科學家那樣”把他那幅假設性四維網格自外部施加（在自然之上）。然後他斷言內部幾乎沒有組織性可言。

盧梭並沒有說存在的**只有**假設性的建構。這種反轉，即讓體驗的原生豐富性看似只是被施加之形式的衍生物，來自康德。

康德回答了下面這個問題：為什麼我們那直白地假設性的科學是有用的？為什麼通過施加假設性的思想網格，**自然**就可以被發現？他用如下反轉解決了這個問題：我們施加的秩序才是客觀的，因為相同的秩序不僅施加在了思想上，而且施加在了體驗上。所有在體驗中被發現的秩序正是在製造體驗的過程中被放置到那裏的。自然是我們的思想形式的產物。[5]

康德把牛頓科學的形式提升為所有體驗的唯一組織形式（**the only organizing forms**）。他認為，科學家將相同的知識施加在了體驗之上，而在**製造**體驗的過程中，人類的心靈已經將這些知識施加其中了。

雖然康德說是“我們”（或“人類主體”）施加了這種秩序，但這個“我們”只是數學的思想形式。在康德看來，其餘所有的我們對自己的所知所感完全都是衍生的。體驗完全發生在那種可以被施加的秩序之內，這種秩序可以被單獨分析，也可以被放置在某些東西之上，而這些東西是不會反饋的東西。

他從純粹的思想形式中衍生出一種規則，然後又從空的規則中衍生出一種感知基模（比如圓形），然後再從純粹的基模中衍生出對象——這確實是一個優雅精緻、令人興奮的體系。但是，如果我們仔細追溯，在每一個環節我們都會看到：他允許自己假定體驗必須始終統一地、整齊地落在模式、分類和區別之內。他處理的是一個已經被切分的世界。以最令人驚異的方式，他特意假定所有的事物和所有的道德情形都可以被齊齊整整地歸類。只有這樣，它們才是“可能的”。

為什麼康德需要把體驗完全限定在思想模式之內呢？這是為了解釋為什麼我們的假設性科學看起來是真實的、客觀的。從笛卡爾時代到康德時代，隨著科學越來越成功，這成了哲學中最緊迫的問題。所以，對這個問題的回答本身並非只是施加的；這個回答是對科學模式所獲得的成功的一個回應。我認為科學模式從來就不只是被施加的。不過，他們的研究工作所處於的（所伴隨的、所就著的、……）那個經驗性的紛繁錯綜態就只是那個不可能的{複製自然符合論}（漢譯者注：意指盧梭和康德在提出他們的觀點時，所處的學術背景中只有一個占主流的理論，即符合論，該理論認為科學複製了自然）。因此，康德的反轉是一種進步，雖然有些矯枉過正：我們並不複製自然，相反，自然是由我們的思想形式所產生的。

不過，即便是這個反轉也還沒到最後階段：

康德也感受到了這種反轉的暴烈影響。從他所熱衷的聳人聽聞式的幽默中，你可以看到這一點：他一遍又一遍地說空間、時間和對象都不是真實的，顯然他是指望讓讀者感到不安。但是，除了感覺點素和我們的構造形式之外，還有什麼呢？康德保留了一點自然秩序的殘餘，因為他堅持認為保留以下觀點是至關重要的：在我們的感覺和概念之外還有一種不可知的實在。

最終，黑格爾連這個不可知的實在都否定了。他說，不可知的實在本身只是又一個概念而已，甚至是“所有概念中最空的概念”。黑格爾說，思想除了自身

以外什麼也不會遇到。思想自己就會辯證地發展成為越來越多的區別。這是自然失落的最後階段。現在，一切都被認為只會發生在思想形式（比較）之內，即“差異進行曲”。[6]

受到浪漫主義思想家和尼采的影響，這種假定發生了變化，但變化並不大。人們仍然認為體驗是由被施加的形式所產生的，不過不僅僅是思想形式，還包括文化、歷史和語言的形式。這些觀點仍然認為，只有在這些形式之內，體驗才是可能的。體驗無法以其自身的任何秩序進行反饋。

這樣一來，人的主體被認為是被施加的秩序的產物（而不是來源）。浪漫主義思想家更深入地探討了人的主體性，但在他們看來，更深層次的人的存在永遠只是某種特定文化的產物。康德的主體（理性形式的統一體）似乎是普遍性的，而由歷史所產生的各個主體似乎在所有重要方面上都是不同的，其差異取決於社會和歷史時期。自此，人們認為人的本質是不存在的，存在的只有各種各樣的歷史本質。

海德格爾甚至拒絕了這種內在主體，而是主張在-世界-中的互動。[7]

這就是施加秩序這一假定一步步確立起來的過程。這樣的一個假定存在於我們基本的概念結構之中，由此，身體似乎便沒有了其他類型的秩序。據此來看，一些東西先前就已經從外部被施加在了體驗之上，而我們能做的只不過是在體驗中再次發現它們而已。

今天，在大多數哲學家看來，去質疑康德的反轉甚至會顯得天真，就好像唯一的替代選項就只能是[認為可以]天真地報告體驗。但是，我們可以避免這個錯誤，且不必矯枉過正。對於人類來說，所有這些類型的形式的確總是在發揮著功能，但它們並不是唯一類型的秩序。

第三章：語言秩序

一、我們該用什麼語言來討論語言？

我們想找到一種——關於思考和講述的——思考和講述的方法；在其中，**蘊涵性的紛繁錯綜態繼續在我們所講的東西中發揮著功能**。我們希望能夠講出它是如何做到這一點的。而這被認為是不可能的。語言似乎不能自我檢視。所講的一切似乎都局限於（這一套或那一套）概念形式和區別之內。首先，讓我更全面地說明一下這個問題。然後，我們會去尋找一個解決它的辦法。

二、說著（*saying*）消失在了形式和區別之中嗎？

讓我首先從另一個角度來進行論證，好把我們將要解決的這個問題澄清明白。解構主義者會爭辯說“說著之行動（*act of saying*）”會即刻跌落成{被說了的（*the said*）}。創造著（*creating*）之過程似乎立刻就變成了創造了的（*created*）之形式。新的區別出現了，但是出現著（*the arising*）之過程似乎消失了，只留下了出現了的東西。所以，說著（*saying*）似乎是不可說的；解構主義者認為說著變成了被說了的，而且他們認為被說了的只是區別和形式。看起來，即使是這個問題，也只能作為某種區別而被說出來；在這裏，它是行動的“ing”和結果的“ed”之間的區別。我想說的是說著之行動，但是“行動”這個說法似乎又把說著放進了一個基模之內：的確，“行動”這個詞攜帶著有關行動的概念性基模（*conceptual scheme*），其包含行動的發起者以及行動的後果。哲學家們提出了許多相互矛盾的基模。如果接下來幾頁我寫的東西又把說著呈現成了又一種基模，尤其是關於行動的舊的基模的話，也並不令人感到驚訝。不過，看起來不管我用什麼字詞，最終落在我手裏的都會是某種基模。

當我想說的是那個說著（**無論說著到底是個什麼東西**），而概念形式卻似乎鳩占了鵲巢，你能感覺到此處發生的失落嗎？再在這裏看一下：當我說“那個說著（無論說著到底是個什麼東西）”的時候，你知道我想說的是什麼。但是，當我們看到這個短句攜帶著表象/實在（*appearance/reality*）這一區別（也就是“其實是”這一基模；在此基模下，我想說的東西似乎就成了在那裏的一個我可以指向的對象）時，你知道的我想說的那個什麼（*that*）一下子就失落掉了。看起來，要把這個說著和一個基模區別開來（*distinguish*），最終也只能再次落得個區別或基模。所以，他們說，“除了區別之外，是否還有別的東西”這個問題也只能是又一個區別。

這看起來像是個蒙人的把戲：某個單薄不堪的概念性基模被說成是說著（saying）的整個事件之所是。（這回我避免使用“行動”這個詞，不過，“事件”又會帶來一個時間基模。）沒錯，每當看起來我能說的只是基模的時候，就會有什麼東西失落掉了。同樣沒錯，你**蘊涵式地**（*implicitly*）知道正在失落掉的是什麼。

但請注意：這個問題可不是無關緊要的文字遊戲。這並非要做一個友好的讀者，客氣地跟我說你知道我的意思，而不拿著我的話語所夾帶的基模跟我對峙。知道我的意思在任何時刻可能都是可行的。不過，只要我們試圖繼續下去，基模就是不可忽視的。每一個基模都會以特定的方式引領我們**進一步**思考，並預先排除（preclude）可能出現的其他的思考步子。因此，敏銳地去覺察每個措辭中的基模，這是極為重要的。所以這不是一個小問題。

當然，你蘊涵式地明白，在提到**說著之行動**時，我想要的正是不要僅僅陷在概念裏面。我想說**那個說著**，也就是**它自身**；我相信會有一種方法來做到這一點。但是“那個說著，也就是它自身”這個短語似乎陷在了數學恒等式這個基模裏面， $1=1$ 。讓我們問一下：你**究竟是怎麼**知道我想要說的並不是那個基模呢？而你又是怎麼知道我想要說的是什麼呢？

在接下來的部分，我將說明比模式和區別更多的東西在語言中是如何發揮作用的。而且，用來說這些的那種語言（它自身！）將不僅僅是模式和區別。現在讓我們來看看這何以可能。

三、一個來自詩歌的故事：

詩人正在寫的一首詩還沒有完成，他停了下來。如何繼續下去呢？也許只有一團困惑。沒什麼眉目。

詩人一遍又一遍地讀著那些詩句。在這些詩句的末尾，有什麼東西**確實**是要出來的！詩人聽到了（知道了、讀到了、感覺到了、.....）那些詩句需要、想要、要求、蘊涵、.....的是什麼。下一行詩句一定要說的那個東西已經——以某種方式——在這兒了。

但是，怎麼說那個呢？那個（*that*）是什麼呢？它是.....——詩人的手在空中無聲地盤旋。這個盤旋的手勢在說那個。

詩人試了試這個句子，又試了試那個句子。許多句子冒了出來。有些看起來不錯。詩人傾聽那些句子當中的每一個句子可以說的東西。詩人們總是在傾聽某種未經探索的開放性——這種新的措辭能夠說些什麼呢？許多這樣的句子冒了出來，然後又被拒絕掉了。詩人一遍又一遍地閱讀已經寫下的那些詩句，一次又一次地讀到它們的末尾。每一次那個.....都會到來。

那些毛遂自薦的句子試圖去說但卻沒能說——那個。看起來那個似乎缺言少語，但其實並非如此。.....極善言辭：它非常了解語言，以至能夠理解（並拒絕）所有出現的句子。那個空白並非只是一小點前語言性的（*pre-verbal*）東西而已；它知道必須要說的是什麼，它知道剛才出現的句子並沒有說那個東西。

那個空白是含糊的（*vague*），但它又比詩人眼下所能說的更加確切（*precise*）。它不能用平常的措辭說出來。詩歌創造著新的措辭，用來去說某些新的東西。這個.....要求著、蘊涵著（*implies*）一個還沒有到來的新的措辭。所以，這個.....實際上比這個世界的曆史上任何已經說了的話都更為確切。

當然，這個空白以某種方式是被引出了它的那些詩句說了的。通過一遍又一遍地重讀和聆聽已經寫下的詩句，詩人可以擁有（找回、把握、聽到、感受、.....）這個空白。所以，它們確實似乎在說它，或者更確切地說：對於去說要被進一步說的東西，它們是發揮著作用的。

而當下一行詩句真的到來時，它幾乎總是迫使[詩人]對已經寫下的詩句進行某些修訂。那些已經寫下的詩句蘊涵著某種東西，而這種東西將會修訂——那些已經寫下的詩句本身。

這個.....是一個蘊涵之勢（an implying）。至少在個體還沒有找到合適的措辭去說被蘊涵著的東西時，這種蘊涵之勢是相當可以被覺察到的。

蘊涵之勢在這裏發揮著特定的、至關重要的功能。最明顯的是，它能夠讓新的措辭到來，去說某些新的東西，而這些新的東西也比舊的措辭所能說的東西更加確切。

現在我想說明的是，即使字詞已經到來，蘊涵之勢也不會消失。蘊涵之勢在**繼續發揮著功能**。正是它讓新的措辭造出了意義（make sense）。這些新的措辭之所以造出了意義，只是因為它們來到了這個蘊涵之勢之中（come into this implying）。如果“脫離了語境”，它們就造不出那些意義了。這是蘊涵之勢就著措辭（with the phrases）持續發揮功能的方式之一。

為什麼現在我可以如此輕鬆地作出這番斷言，而不用擔心我所有言辭中的那些基模呢？這是因為在我正在說的這些話語之中，我的有關詩人的那個.....的故事還在**繼續蘊涵式地發揮著功能**。對於詩人來說，某種蘊涵性的（implicit）東西在發揮著功能，對我們來說也是一樣的；在我們對它如何起作用的哲學討論中，那種東西也在繼續蘊涵式地發揮著功能。我們說著更多（saying more）正是源自它是如何運作的，而**那**必須繼續運作下去，從而讓我們進一步說出的話語能夠造出意義。

這怎麼可能呢：舊的字詞能造出新的意義？每個人都知道這是可能的，但是我們無法用關於交流和語言的舊理論去進一步思考這一事實。那些舊的理論概念反而使新的意義創造在理論上顯得不可能了。所以，它們不可能是很好的概念。它們也可能在其他問題上誤導我們。

在這裏，我們會發展出一整套用語，用來進一步思考某些蘊涵性的東西是如何發揮功能的，以及如何在我們思考這些功能的時候繼續發揮著功能。

四、不僅是解構：

我們想要發展出來一些能夠超越這些文字謎題的思考和講述的方法。我想要的不僅僅是你對悖論的贊同。你可能很容易就同意了：是的，下一行詩句是**被蘊涵著的** (*implied*)，儘管它還不存在，也從來沒有存在過。是的，重新閱讀和理解已經寫下的東西就是要超越已經寫下的東西而思考。是的，那種沉默**既是含糊的，但又比舊的措辭能夠說的東西更加確切。**

當我說那個.....是“含糊但又更加確切”時，解構主義者可能會看到一個矛盾。他們會爭辯說，我的這番措辭只不過就是解構了“含糊”這個詞而已。通常它的意思是“確切”的對立面。不過因為兩個詞我都用上了，他們會爭辯說，“含糊”只是意味了——且勾銷了——**它通常的意義**。他們會說，通過把它和“更加確切”搭伴放在一起，我實際上既說了且勾銷了（即收回了）“含糊”通常所意味的東西。然後，他們就不想再往前走了，就到此為止了。

然而，很明顯，“含糊”說了比這個矛盾更多的某些東西。它說了有關一個.....是如何蘊涵一些東西的。依托於它，我們現在正在說著比一個矛盾更多的東西。{說著更多}不是被一個矛盾創造出來的。說-且-勾銷，這並不是那個說著更多。當德里達說且勾銷的時候，**某些東西仍然是存在的**，即便他收回了他說的話。然後，他放下那些東西不管不看，而這又搞得看起來好像是它（漢譯者注：指說出的某個字詞）自己勾銷了自己。[8]

現在有很多人也在這麼做。他們認為像這樣作出區別是錯誤的。他們抱歉地說道：“請原諒我的那些區別，我想說的不是那些，我只是（！）使用它們來**造我的那個點子**。”（漢譯者注：原文短語 *make a point* 一般日常譯為“提出/表達一個看法”；考慮到上下文語境，本譯文按字面“生硬”譯為“造一個點子”）他們說這些話的時候有點匆忙，有點畏縮，希望聽者不會指出其中尚未解決的問題：如果那些區別被否決了，那麼，是什麼讓我們還能去說那些我們**並不**否決的東西呢？在那勾銷之後，依然還在的是什麼呢？顯然，在說著之中，除了區別以外，還有更多的東西在起著作用。

那個點子（它並非那些區別）依然還在。顯然，**那個點子**是被說了的。所以，**被說了的**（*the said*）並非形式和基模！{被說了的}在被說了以後，它並非就不再是那個說著了。{被說了的}仍然是**說著**。

並不是“說-且-勾銷”使得語言能夠去說某些新的東西。而當一些新的東西被說了以後，我們也不再需要去勾銷任何東西。那個新的說著已經向前超越（*moved beyond*）了區別先前起作用的舊的方式。但是，人們認為**那**（漢譯者注：意指新的說著向前超越）是無法被說的。

幸運的是，詩人不甘心止步於這個無法被說的東西。詩人繼續工作，直到一些句子來到那個.....之中（*come in*）、從那個.....之中到來（*come from*）。因此，讓我們繼續讓語言在那個空白中、從那個空白中發揮作用：

當我的“含糊但又更加確切”這番話在那個空白中被說出來的時候，它們是如何起作用的呢？這些字詞比它們的那些舊的區別說了更多的東西，而且完全沒有什麼勾銷。你難道不是已經跟著我在理解“含糊”這個詞在這裏所說的意思了嗎？我們需要回過頭把它一筆勾銷，用來表明它沒有在說一種無法變得確切的含糊嗎？不需要，這個“含糊”已經是更加確切的了，**在我指出這一點之前**。

即便假設我們的“含糊”這個詞是單獨出現的，沒有後面的“但又更加確切”，它也會說**這裏**的一些新的東西。在那個.....槽位（*slot*）裏，“含糊”這個詞在說著{還沒有出現的、被蘊涵著的}措辭的**那種**含糊性。而“更加確切”這單個短語則會說如此苛求的**那種**確切性。因此，當我用這兩個詞來描述那個.....的時候，它們並沒有彼此勾銷。一個詞並不能收回另一個詞。

字詞新鮮地起著作用，然後，如果我們想要的話，我們也可以說它[以舊的方式]起了作用。首先，實際上它必須以那種[舊的]方式起到了作用；我們無法通過立法規定它不再像通常那樣起作用。宣稱我們不是用舊的方式使用這個詞，這並不會讓它以新的方式起作用。它的新的運作不需要勾銷。更嚴重的是，勾銷是錯誤的；我們需要字詞的那些舊的運作方式。只有當字詞把它那些舊的作用方式帶到這個新的槽位裏時，它才能以新的方式來起作用。因此，我們不能勾銷字詞舊的作用方式；沒有它們，這個詞語就不是這個詞語了。

讓我們從它的作用方式裏面（並且就著它的作用方式），繼續去說更多：

五、用於進行這番探究的語言：

認為蘊涵性的確切態（implicit precision）是不可說的，這並非事實。個體所造的那個點子就是那個所說。所說就是一個以新方式起作用的字詞的新的說著。在我們此處的哲學討論中也是如此。我的那個措辭“含糊但又更加確切”，藉由那種更大的確切態，在說著這些字詞自身此刻是如何（通過來到**這個**空白之中、來到我有關這個空白的語句之中）在為我們起作用的。

這種更大的確切態並不是什麼額外的東西，也不是一團未被言說的光暈，僅僅籠罩在所說的邊緣而已。不，它才是集中所說之所在（Gendlin, 1962, 66-67 頁）。這種更大的確切態只是超越了模式，但沒有超越說著。它**就是**說著。說著**本身**就是那種確切態，而這種確切態比我們可以用來替代它的那些模式更為確切。

在詩歌領域，去問“這首詩是什麼意思？”，會顯得呆板笨拙。詩歌沒有替代品。我們可以為讀者提供一些背景知識，也可以幫助讀者理解一些要點。一旦某一首詩被理解了，我們就可以依托這首詩所說的東西，然後用別的話繼續說下去、說更多。但我們不能用舊的字詞意義來同義替換一首詩，因為只有詩歌自身的字詞創造著它的新的意義。因此，當有人問我們“這首詩是什麼意思”的時候，我們回答說“這首詩**本身**就在說明它的意思”。

在這個關於詩歌的回答中，我們知道我們在說的是什麼，儘管我們不能用模式來替代它。但是，在哲學和理論中，我們認為我們必須準備好去這樣做。如果有人問“你是什麼意思？”，我們覺得有必要用清晰的範疇和已知的意義來作出回答。我們為我們所說的辯護，聲稱我們“真的”意指的就是那些清晰的範疇。如果我們不能說我們是在意指**它們**（漢譯者注：指範疇），如果這些範疇沒有**遮蓋**我們所說的東西，那麼我們就**無遮攔地、赤裸裸地**暴露在我們所說的東西之中了。

赤裸裸地說著，這讓我們感到不舒服。這種哲學性的不適感是身體式的（bodily），是一種軀體感覺，不是嗎？是的，我們的身體能夠有哲學性的不適感。不過，“身體式的”這個詞在說著這個的時候發生了變化。

例如，“哲學性的不適感”這個說法是什麼意思呢？它以一種赤裸裸的姿態意指著我的句子所說的**這個**。但它究竟是我們的舊習慣，還是害怕無法辯護[自己的觀點]，抑或是我們認為哲學應該是的東西，還是別的什麼呢？如果我們從這種不適感中去思考，如果我們讓它繼續發揮功能，那麼不管我們怎麼說它，我們都可以將這個問題探究下去。

讓我們承認這個赤裸裸的說著、**這個**更大的確切態、**這個**我們一直在說的蘊涵之勢（*implying*）。

“蘊涵”、“要求”和“導向”這三個詞已經在赤裸裸地說著一個.....如何能夠在下一句話到來之前就導向（*lead to*）它。你可能會問我：“你說的‘蘊涵’是什麼意思？”我會回答：你已經有（*have*）那種蘊涵了：一開始你可能只是感到一片茫然，感到被卡住了，但是後來一個.....可能就出現了。“去蘊涵”就是這個.....的所做所為。

有人可能會問：“赤裸裸的說著是什麼呢？”似乎我們應該給它下個定義——我們應該說點兒**別的**什麼，然後聲稱這個別的東西就是赤裸裸的說著。我們不要這樣做。

就讓它為自己命名為“赤裸裸的說著”。就讓它以這種方式把自己設立起來。後面我會討論這種**設立**（*setting up*）。通過如此正式地把自身設立起來，“赤裸裸的說著”確實使其自身成為了一個概念，儘管這是一種不同尋常的概念。它不是一個涵蓋了所有東西的分離的形式。但它至少在廣泛性意義上是一個概念：一種類型的（*a kind of*）說著。所有的詩人都在赤裸裸地講述，當然不僅僅是詩人。在任何科學領域和日常生活中（特別是在那些束手無策的困難處境中）的任何話題裏，如果我們是以新的方式在思考它們，那麼我們也是在赤裸裸地說。讓我——在赤裸裸的說著之中——來拓展赤裸裸的說著這一概念：

（1）定義赤裸裸的說著：

赤裸裸的說著是這麼一種（*the kind of*）說著：我們不用通常的那種種類（*the usual kind of kinds*）（範疇、清晰地模式化了的區別、.....）來定義它，

若如此我們之後就會宣稱我們的意思就是**那些** (*those*) [——我們不這麼做]。赤裸裸的說著定義了它自己。不過，“定義”這個詞在這裏有什麼變化呢？

(2) 字詞被實例進一步定義：

如果一個字詞沒有攜帶它的那些舊的用法，那麼它就不再是那個字詞了。所以，當然舊的用法現在正蘊涵式地起著作用——在這個新的用法中。如果我們讓字詞去意指它們是如何起作用的、它們是如何制造意義的，那麼字詞就是在被它的新用法（即此處的這個實例）所重新定義。

為什麼我把一個新用法叫做“一個實例 (*an instance*)”呢？它不是獨一無二的嗎？不，人類的任何意義制造 (*sense-making*) 都具有廣泛性：一個新的實例如何制造意義，這涉及到它在許許多多的地方和時間之中的蘊涵式應用 (*implicit applying*)。一個新地起著作用 (*newly working*) 的措辭的意義，就是這個新的廣泛性應用 (*this new general applying*) 的一個實例。它在此處的用法就是它所制造的意義的一個實例。它就是它自身的一個實例。

舉個例子，那首詩的下一句具有通用的重要性，儘管當它到來的時候，它只被說過一次，是第一次有人這麼說。

我們的“蘊涵之勢”這個詞（到目前為止）是由一個.....作為其實例來加以定義的。但跟其他字詞一樣，“蘊涵之勢”可以進一步發揮作用去說更多的東西。舉個例子，我們的所說可以流暢地蘊涵我們接下來的那些說著，而完全不需要有一個.....。所以，字詞是在說**那個**蘊涵之勢。

如果一個字詞的運作只能用這個字詞自己（在此處的這個實例中）來說明，那麼這一切就不會有多大意義。其他字詞必須也能夠去說明這個字詞是如何起了作用的。因此，讓我來說明一下：通過進入某個字詞所在的位置，**其他**字詞是如何可以更多地說明這個字詞是如何起了作用的，從而也可以更多地說明[一般的]字詞是如何起作用的。

(3) 用其他字詞說更多東西：

為了用其他字詞去說更多，我們讓另一個字詞出現在“確切”這個詞已經起過作用的那個位置上：之前我說的是“這個.....‘含糊但又更加確切’”，現在讓我們把另一個詞填到“確切”這個詞的位置上。讓我們試試“注定(determined)”這個詞。當“注定”到了之前“確切”所在的槽位上以後，它在說著什麼呢？

下一行詩句很難寫出來，是因為它比詩人[當下]所能說的是**更加注定的**。這也說得通[/這也制造了意義]（漢譯者注：本譯文中[/]內的內容為另一種譯法），不是嗎？但是現在，“注定”這個詞並沒有在說它通常的意思。通常它意味著某些東西可以從已經存在的形式（forms）中衍生出來，就像如果我們說“2 + 2”，那麼4就是已經**注定了的**。已經注定了的接下來一步可以單單從已經存在的東西中被找到。但是這個詞在這裏說的不是這個。如果它還是那個舊的意義上的更加注定的話，那麼詩人們就可以推導出下一行詩句。完成一首詩就會比計算2 + 2還要容易。

讓我們試試反義詞：既然它不是通常意義上的注定的，那麼讓我們試著說：“這個.....不是注定的，而是不定的。”這也是有道理的[/也制造了意義的]，但同樣是由於這個詞來到了這個地方，所以它的意思發生了改變。現在它並不意味著下一行詩句是通常意義上的不定的；如果是的話，那麼任何一句話都可以用在此處。這樣的話，詩歌也很容易完成。

下一行詩句也不是部分注定、部分不定的（以這兩個詞的通常意義而言）。這兩種簡單意思的組合肯定不能解釋為什麼寫出下一行詩句那麼難！

然而，我們可以說這三個詞中的任何一個詞，而所有人都可以跟著我們去理解。這是因為任何**來到這個槽位之中的**字詞都可以以新的方式起作用而去說**這個**，儘管每個字詞在那裏也會說一些它自己的東西。

我們看到，字詞所說的東西並非僅僅**衍生 (derived)**自現有的形式。（“衍生”通常指可推導出。）我們看到，字詞所說的東西並非被限定在現有形式之內。實則，這些形式是在一個更廣闊的蘊涵之勢之內起作用的；這種蘊涵之勢發揮其功能，從而蘊涵著、要求著**並且也使得字詞去說**一些新的、比之前已有的東西更加確切的東西。

不過，儘管“衍生”通常意味著可以從現存的形式中推導而出，但是請注意：如果我問“詩人是如何**衍生出**下一句詩的？”，那麼會怎麼樣呢？“衍生”這個詞來到這個位置上以後在意味著詩人是如何做到這一點的。不過，任何一個字詞進入到一個新的槽位的時候，都會發生這種情況。很快就沒什麼字詞可以被收回了。

所有這些都不會威脅到真實性的穩定性（the stability of truth）。之前說到的“非衍生的”東西現在仍然**保持為真**，儘管我們必須以那種方式來**采用**（take）“衍生”這個詞（或其他字詞）。你可以從這裏面看出，我們如何**采用**一個字詞（以及我們如何采用“采用”這個詞）取決於某些蘊涵式地發揮著功能的東西。字詞制造意義的（新的和舊的）方式涉及到**蘊涵性的紛繁錯綜態的非常確切的功能**。我們能夠去把握在這裏發生著的那兩種功能，即以某種特定的方式去**采用**一個字詞，以及去**制造意義**（或者制造一個點子）。

（4）要成為一個說著，字詞必須是起著作用的：

是不是任何一個字詞都可以進入任何一個槽位，然後去說那個槽位呢？不是的，那個字詞必須是起著作用的，必須是制造著意義的，必須是說著些什麼的。

我們已經看到，一旦某些字詞制造出了這麼一個槽位，那麼這個槽位中的更多東西就可以被來到其中的不同字詞給說出來，包括那些在此之前另有所指的字詞。當它們以一種新的方式起作用時，它們可以驚訝到我們。

關於一個字詞如何“**在槽位中起作用**”這一點，我們還能怎麼說、怎麼想呢？**它**（漢譯者注：指某個字詞）制造著、發現著、合成著、分化著那裏的新的意義。這些相互沖突的基模確實都在這裏起著作用，不過是以這種蘊涵式的方式。

要進入到一個槽位裏面，字詞必須是起著作用的。它必須制造著意義，而這需要這個槽位的蘊涵性的紛繁錯綜態的功能，並連同這個字詞所攜帶著的蘊涵性的紛繁錯綜態。它們發生了交叉（cross）。你可以去理解由它們的交叉所執行的功能。關於這種交叉，後面我會談到更多。

六、這些變化了的意義是如何被衍生出來的？

一個字詞所攜帶的那些形式並沒有把這個字詞的運作給圈起來。實則，那種蘊涵性的紛繁錯綜態**繼續發揮著功能**，去蘊涵和說出某些新的東西。我們所說的任何東西，不管它被定義得多麼完善，也都可以被作為一個.....來加以採用。如果我們所說的東西製造了意義的話，那麼在那個字詞起過作用的地方，一個.....就可以出現。從一個句子中拿掉任何一個字詞，讓.....出現，然後讓別的字詞出現在那個地方。此時，先前那些看似成形了的（formed）、固定了的東西就會展現出它的紛繁錯綜態。而且，隨著那些新出現的字詞進入到先前那個字詞已經起過作用的槽位中，它們也獲得了新的意義。

這**僅僅**是字詞對彼此起到的作用嗎？但是，從來就沒有{僅僅是字詞}。我們同樣需要那個槽位來去說（我們在處境中的存在）。字詞是在那個（that）之中起作用的；它們在那個之中說著。那個紛繁錯綜態發揮著功能，從而讓這些字詞到來，去制造新的意義。

一個.....所蘊涵的東西可能並不在有關**意義和措辭**的文化**共同儲備**之中。有關交流的常見理論是十分錯誤的，這個理論認為我們只能在一個有關共同的措辭和意義的共同儲備之內交流。這個儲備確實總是在蘊涵式地起著作用的，但是經由起作用，這個儲備是可以**被蘊涵式地改變**的。

當一個.....在蘊涵某些新的東西時，甚至在字詞到來之前，這個共同儲備就被蘊涵式地改變了。這一點之所以變得可見，是因為那些字詞在到來的時候就已經是以新的方式被措辭而出了。就在那個.....的到來中，就在我們手掌的盤旋中，語言被蘊涵式地重新加工了，所以現在新的措辭才出現了。

而後，當新的詩句真正到來時，它的到來制造著更多的變化，並且繼續要求著更多的東西。在這之後，再下一行詩句可能又變得不那麼容易了。

你一直在跟著我去理解，是因為我的這些字詞進入到了“含糊”和“更加確切”已經起過作用的那個槽位中。經由來到那裏，我的這些進一步的字詞是以已經改變了的模樣來到的。讓我回過頭去指出其中一些字詞的變化。

“**被蘊涵式地改變**”這個短語是在說蘊涵之勢態是如何{在後續來到的字詞來到之前}就改變了它們的。我不需要但我可以指出，經由來到此處，“蘊涵”這個詞是如何已經改變了的：“蘊涵”這個詞過去常常意味著某些完全成形的東西被隱藏起來了、被折疊到裏面了。在這個.....（在某個字詞來到之前，它就改變著這個字詞將會如何起作用）之中，我的“蘊涵”這個詞蘊涵式地改變了。

隨著**措辭的共同儲備**蘊涵式地發揮作用，這個儲備也發生著改變和拓展。所以，相比於還在措辭儲備中的時候，那些被加粗的字詞的意義已經發生了改變。

我們看到了，其他字詞可以到來，並且可以越來越多地去說明字詞是如何起作用的。它們可以到來，去發展出一整套語言理論，這個理論所使用的字詞不會遮蓋、不會封閉。當然，有時候我們還是會卡住，但是如果字詞到來了，它們是以蘊涵式地被改變了的方式到來的；所以，有關剛被以新的方式說了的那個東西，它們會說出更多。基模確實是在蘊涵式地起著作用的，但是在這麼做的過程中，它們並不決定字詞的新的（在蘊涵之勢中的）運作。**經由到來（by coming）**，這些字詞從它們的舊基模中**索回（retrieve）**了自身。這種到來是什麼呢？那些對的字詞是如何.....到來的呢？

我們無法控制這種到來。如果字詞沒有出現，我們只好等待它們。稍後我會更加詳細地說明字詞的這種**到來**。它是身體式的——跟饑餓、性欲、情感、眼淚和睡眠的到來沒有那麼大的不同；我們也不能任意控制它們。

為什麼只是“到來”這個詞到來了去說那個呢？我們能換言之去說那個嗎？換言之：字詞和槽位蘊涵式地改變著彼此。到來的這個字詞是以**改變了的姿態抵達（arrives）**的；由此，它在這裏、在這個由其他字詞制造的槽位中起著作用。所以，我們看到了，一個字詞的到來蘊涵式地涉及到成千上萬個跟其他字詞的關聯，那些字詞或者能或者不能與這個字詞一起使用和表達。當一個字詞到來時，那些字詞就在蘊涵地起著作用。這種蘊涵性的運作，其本質是什麼呢？在這裏，“蘊涵性的”[這個詞]並不是要用一個闡釋性的基模去替代字詞蘊涵性的運作方式。“蘊涵性的”所意指的東西仍然是蘊涵性的。我們可以從它裏面說出更多，而在我們的說著和我們所使用的概念中，**蘊涵性的紛繁錯綜態在繼續發揮著功能。**

“紛繁錯綜態”這個詞從{意指更為精細的區別}之中索回了自己。那些(漢譯者注：指作為字詞的區別)可能會出現，但是，與它們一起並且在它們之後，蘊涵性的紛繁錯綜態繼續發揮著功能。蘊涵性的紛繁錯綜態不是那些區別。

蘊涵性的紛繁錯綜態所具有的創-新功能(novelty-making function)並非是人們隨時隨地都想要的。我們的大部分生活需要在穩定的現有形式之內完成。但重要的是要知道，這種紛繁錯綜態總是在那兒。在某些關頭，讓它發揮作用則是十分關鍵的。

請注意蘊涵性的紛繁錯綜態所具有的確切性，即它的那種苛求性。它可以拒絕許多完美地合乎邏輯的意見。它比邏輯更加苛求。字詞的運作、變化和到來——這些並非僅僅是現存形式的功能，而且也是蘊涵著的東西的功能。

七、在一個槽位中，每個字詞都是在其他字詞之後到來：

當許多字詞進入到一個槽位中時，每個字詞都在把這個槽位進一步說下去，而且是不一樣地說下去。例如，“含糊”和“確切”這兩個詞說的意思是一樣的嗎？不一樣，那個.....的那種確切性不是它的含糊性。一旦“含糊”這個詞已經起到了作用，那麼“確切”這個詞就會說一些新的、更為確切的東西。它說著這個含糊性的那種確切性。或者，如果我們說那個.....**決定著**下一行詩句，那麼它是在說著(換言之：)大多數的句子是行不通的。不過，“不定”與此並不矛盾。相反，它補充說明了眼下還沒有詩句成形。如果我們把字詞單獨拿出來，那麼很多字詞之間可能就會自相矛盾；但在那個槽位裏面，每個字詞都在說著那個槽位，而且都在以自己的方式說著更多。

這就可以制造出一個時間序列：如果一個字詞是在另一個字詞之後進入了槽位，那麼它的運作就會是不同的。所以，哪個字詞先起作用，這一點是可以有其重要性的。但是一旦那些字詞都起過了作用，那麼每一個字詞都可以在所有其他字詞之後到來。

在歷史上，許多字詞和基模是沒有時間秩序的。例如，黑格爾在康德之後將辯證法應用於康德的範疇，所以這看起來就好像辯證法是在範疇之後到來的。但

是，在康德和黑格爾之前很久，亞裏士多德在柏拉圖之後從柏拉圖的辯證法中創立了概念範疇。這些例子中的概念[對我們而言]都是同時的，所以我們很熟悉每個概念如何可以在另一個概念之後加以應用。許多哲學變量都沒有單一的時間秩序。每一個字詞都是在所有其他字詞之後到來的。任何時候只要有其中一個字詞到來了，那麼其他字詞其實已經起過作用了。即使只有其中一個字詞是在這裏的，其實其他字詞是在蘊涵式地起著作用的。**每個字詞都在說著那個槽位；在那個槽位裏，所有字詞都在起著作用。**

對於字詞串帶來的那些相互衝突的基模，槽位做了什麼呢？槽位統一了它們（使它們保持分化，使它們成為一個想法、一個說法，讓它們發揮功能，.....）。在這麼多字詞之後，即使我不放什麼字詞在那個槽位裏，你還是可以跟著我去理解。我可以這麼說：一個槽位.....它的那些蘊涵式地起著作用的基模。在那些字詞之後，即便沒有任何字詞在它裏面，槽位也可以去說。

.....是由它周圍的所有字詞所抱持著的（held by）。而它則.....著那些在它裏面蘊涵式地起著作用的基模。以這種方式，一個槽位說著有關{基模是如何蘊涵式地起作用}的某些東西。[9]

八、索回所有字詞：

字詞的新的運作將字詞自己從它所帶來的基模中索回（retrieves）了出來。同樣地，“索回”這個詞也是從更早的用法中將它自己索回了出來。[10]

到目前為止，本文用到的許多字詞已經通過{它們如何被說}將它們自己索回：意義、跟著理解、起作用、蘊涵、要求、實例、秩序、決定、不定的、確切的、含糊的、紛繁錯綜的、知道、更多、更為廣闊的、新的、曾是、之後、在裏面、說著，以及：應用、到來、被蘊涵式地改變了地到來。當這些字詞去說更多的東西，隨著其他字詞被蘊涵式地改變，更多的字詞將會到來並被索回。

這些字詞以及更多的字詞構成了一個赤裸裸的語言理論。

關於其自身如何運作，以及關於其他字詞如何運作，每一個字詞都在闡述著其中的道理[/制造著其中的意義]。

九、字詞可以告訴我們字詞是如何運作的：

突然之間，我們有了一個龐大的語匯庫，可以用來說明語言如何比區別和形式更豐富。我們有了一種語言，在這種語言中我們可以討論語言。語言不再深陷在那些迷惑性的概念模式之中。

十、思路和概念：

現在我們可以更多地說一說我們上面所使用的那些思路（*the ways of thinking*）。首先，它們必須發生了，並且是在說著它們自身；現在，我們就可以著它們、從它們之中去說更多。正如字詞一樣：首先一個字詞必須是起著作用的（在說著什麼、在制造著意義、.....）——只有這樣，其他字詞才能去說它是如何起了那個作用的。讓我們提出五個思路。依托於它們，我們可以去說我們做了什麼。

當然，去說我們做了什麼，這其實是在做一件比我們做了的事情更多的事情。或許很天真，但是讓我們去總結一下（建立一下、覺察一下、計劃去保持一下、.....）在這個第三章中我們到目前為止所做了的一些事情。

十一、思路：

（1）一串字詞，其中每個字詞都在其他字詞之後：

在前文，我們經常使用到了一串不同的字詞，這些字詞可以進入（被用於、制造、重新制造、去說.....）一個槽位。每個字詞都在說著整串字詞，而且它也在說著那個.....。每個字詞都有它自己的{去說那個槽位的更多東西}的路子。那個槽位持續發揮著功能，影響著我們是如何繼續去說更多的東西的。例如，“蘊涵”這個詞現在蘊涵式地在說所有其他字詞所說（所需要、所想要、所要求、所引出、所決定、所不決定、所衍生、.....）的東西。在它意味了所有這些東西之

後，“蘊涵”這個詞以它自己的方式在說著比其他字詞所說的有關這個.....的東西的更多東西。

字詞串使得.....作為進一步思考可以依托的{更多}來發揮功能。

(2) 可能之區別的一片扇區：

在前文，我們常常把某各事物看作是一種蘊涵性的紛繁錯綜態，它能夠作出許多各種進一步的區別，但又未曾簡單地就是這些區別。例如，在一串字詞之後，這個.....能夠作出那些字詞所帶來的所有區別，然而這些區別實際上並沒有被作出。如果其中某個區別先前被作出了，那麼其他區別就變得不可能了。此外，這樣的一個槽位能夠引出進一步的步子，而我們實際上作出的區別則會預先排除這些步子[當中的某一些]。

思考任何事物的時候，都以這樣一種思路來進行思考：它是這樣的一片扇區 (*a fan*)，這片扇區是由{(它有能力作出的)進一步的區別所組成的各個扇區}所組成的——這種思考當然不等同於實際作出並保持其中的一個或多個區別。但是，這也不等同於簡單地不作出這些區別。正如所有這些思路一樣，只有當蘊涵性的紛繁錯綜態發揮功能並且在我們的思考中繼續發揮功能時，這種思路才實際上是一個思路[/思考方式]。

(3) 思考一個實例：

我們讓{字詞是如何在一個實例中起作用的}來定義這些字詞。如果一個字詞制造了新的意義，那麼我們就讓它成為這個字詞的意思。

大多數人所做的事情恰恰相反：他們一旦使用了字詞，就會丟失實際處境的那種紛繁錯綜態。如果他們捕捉到了某種蘊涵性的、孕育著的、仍然模糊的東西(因為它是新的、是更為確切的)，而一旦他們應用了某個字詞，他們就會丟失那個東西。

這是因為他們認為這個字詞已經把它那舊的定義套在了他們所思考的那個東西身上了。由此，他們丟失了片刻之前他們赤裸裸地說過的（想過的、感受過的、感覺過的、追尋過的、.....）那個東西。

如果這種東西可能會被每個冒出來的字詞的舊定義給破壞掉的話，少數堅定的人會盡力把持住它。但他們的結論是，它根本不可能被說。之後，進一步的思考就停步了。

與之不同，我們可以讓一個字詞在實例中去改變。然後，我們可以看看它是否——在那裏——制造了新的意義。我們可以把這個（或另一個）實例保留在我們身邊。於是，這個實例的紛繁錯綜態就會繼續在我們的思考和說話中發揮功能。

（4）自舉自例：

起初，似乎所有的說著都局限在基模和區別之內。似乎字詞只能去說那些基模，而不是它實際的說著（不是它的運作）。後來，在[前文的]一些措辭中，我們開始看到，一些字詞在說有關它們的實際運作的某些東西。“它們的實際運作”這個措辭也在說它在這裏的實際運作。

為什麼“實際運作”這個措辭不會落到有關行動和現實的基模之中呢？為什麼這次它是在說它實際的運作呢？這是因為我們讓它舉它的新說著為例（instance its new saying）。這在任何實例中都可以發生，就像我在上面說的那樣。不過，當一個字詞起作用去說它是如何起作用的時候，它就會從{它自己的運作}這個實例中再度定義（redefines）自己。所以，這就是自舉自例（self-instancing）。[11]

然後，它就為其他字詞打開了這條道路——其他字詞就可以去說它是如何做到了它所做的。那些的。

（5）讓更確切的模式作為概念：

僅僅列出這些思路（thought-ways）就是在以某種方式將它們概念化（conceptualizes）：在每個思路中，我都勾勒出了一個模式。但是，這個模

式並沒有獨自定義那個思路。字詞串、實例以及它的自舉自例也都在定義那個思路。由此，這些思路概念（*concepts of thought-ways*）並非僅僅是模式。蘊涵性的紛繁錯綜態繼續在它們之中發揮著作用。

這種概念化的方式又是一個思路。讓我把它列出來：

依其舊含義來看，**概念**被認為只是概念性**模式**（*conceptual pattern*）。所有進一步的步子只能來自模式的邏輯性含義。我們仍然想要這些邏輯性的進一步的步子，以及它們在任何話題上所打開的東西。但我們不想放棄蘊涵性的紛繁錯綜態（在模式前和在模式後）可以引出的那些進一步的步子。

許多人把概念當作是一個獨立的世界，一個理論的世界。他們一旦轉向理論，就會拋棄他們所有的赤裸裸的理解。他們試圖只是用成形了的概念性模式來操作。但是，沒了他們自己的赤裸裸的理解，他們就思考不出什麼新的東西。它們只能重新排列圖書館裏那些可用的概念。如果以這種方式來思考，即使是這些概念，也只能被非常淺薄地理解到。但是，如果我們像實驗室裏的科學家那樣，始終攜帶著蘊涵性的紛繁錯綜態，那麼即使是純粹的邏輯步子也會是非常強大的，因為這些步子是在那**紛繁錯綜態之中**起作用的。不過，我們還可以做得更多：

在邏輯式推進的任何關頭，我們也可以動用這些思路。它們可以在我們按照邏輯前進之前、在邏輯路徑中的任何點上或者在一長串邏輯步子行進的末尾來加以使用。儘管許多假定和基模已經進入到了邏輯步子之中，但我們已經看到了，上述思路中的那些**進一步**的步子並非一定受著前者的限制。

我們希望既使用邏輯的行進步子，也使用我們在此處提出的思路。概念性模式越鋒利、越縝密，它們就越能讓邏輯的步子向前伸入到我們所研究的東西之中。而後，我們的思路就可以從這樣前入的位置上繼續行進。反過來，這些思路可以引出新的概念性模式：

現在我將說明從赤裸裸的說著之中得出的模式往往比通常的模式更為複雜。它們有更多的前沿（*cutting-edges*）。所以，即便作為模式，它們往往也更為確切。但它們不僅僅是模式。它們也攜帶著蘊涵性的紛繁錯綜態。因此，它們在

這個方面上也更為確切（和含糊）。出於這兩個原因，它們將會是更好的概念。它們可以打開更多，且不把我們僅僅局限於它們的模式所打開的東西。

這種有關制造概念的概念比通常的概念（它們似乎丟失了蘊涵性的紛繁錯綜態所具有的功能）有著更複雜的模式。

讓我進一步使用這些思路來建立一個概念集群（cluster），其中包含五個已經浮現出來的概念：

十二、五個概念：

（1）蘊涵之勢：

前文我們講到，那個.....蘊涵著下一行詩句。我們的已說（what we said）也能夠（以不同的方式）蘊涵著我們接下來的要說（what we say next）；在此情形中，接下來的要說順滑地（smoothly）到來了（而沒有一個.....）。我們讓蘊涵之勢的這些路子就作為它們自身。我們讓這種蘊涵式功能來定義我們的“蘊涵之勢”這個概念——連同 {一個說著和下一個說著} 的模式。

（2）承揚：

當那行詩句到來的時候，詩人說：“這就是一直以來曾被蘊涵著的詩句。”但是，這麼說到底是什麼意思呢？那片含糊而苛求的空白中並沒有裝著那些字詞。之前它怎麼就在蘊涵那些字詞了呢？模糊的空白和後來出現的詩句，這兩者之間沒有什麼共性。我們甚至不能說“這個句子像那片空白”。相似性是某種類似模式。我們不能說：“看，那片空白中的那個模式和那套新的字詞組合中的那個模式是一樣的。”也不存在兩種形式之間所謂的“一致性（congruence）”問題，因為那個蘊涵之勢不是一個形式，而是一個.....。可能有不只一個正確的詩句。

讓我們為蘊涵之勢與其闡釋（explication）之間的關係創造一個概念；這個概念比一致性更為複雜：

說那行詩句“曾被蘊涵著”，這並不意味著什麼都沒有。這意味著這行詩句與那片空白之間有一種特殊的關係。其他的一些句子也自薦而來；它們也來自那片空白（來到那片空白之中、就著那片空白而來、……）——但是空白拒絕了它們。我們是否應該說它們也是被蘊涵著的呢？不，詩人不是這麼說的。但它們是此處這個模式的一部分，而這個模式比我們通常的概念更為複雜。許多接下來的步子被提供了出來，但只有一個特殊的步子是被蘊涵著的。詩人怎麼知道哪個才是那個呢？

首先來考慮一個被拒絕了的句子。詩人深入地傾聽了這句話，然後發現或許它相當不錯。但它對{在已經寫下的詩句的末尾到來的那個.....}有什麼影響呢？啊……它（漢譯者注：指“那個.....”）仍然在那裏；就跟以前一樣，它蘊涵著、要求著，並且它旋轉著詩人的手掌，無視那個被舉薦的句子。於是詩人拒絕了這個句子。

這樣一個被拒絕了的句子可能會有一些影響：它可能使那個.....收縮了一點或者變暗了一點。也許詩人不得不重新讀一遍已經寫下的那些詩句。但是，當它（漢譯者注：指“那個.....”）回來的時候，它還是跟以前一樣的那個蘊涵之勢。它仍然想要它以前想要的東西。因此，為了這首詩，這個句子被拒絕了，即便它（漢譯者注：指被拒絕的句子）是那麼好的一個句子，以至於詩人把它寫下來保存它。那些被推薦的句子就像這樣來了又去。

哪個句子被接受了呢？被接受的句子讓那個.....不再兀自懸在那裏，不再如之前一樣地渴望著。在**這個**句子到來之後，那個.....絕不再回退成那種手掌的盤旋。這個句子已經改變了那個.....，但並沒有把它變成別的東西。改變但不變成別的東西——有這種**改變**嗎？這難道不是一個矛盾：相同但又不同？不，這是一個更為複雜的模式。讓我們把這個模式列出來：

在那個特殊的句子到來以後，那個.....不再像之前那樣蘊涵著，但這不是因為它變得暗淡了或者不同了。實則，之所以那個.....不再像之前那樣蘊涵著，是因為它所蘊涵的東西**已經發生了**。那個.....被這個句子**承揚了**(*carried forward*)。

詩人仍然可以記起.....的那種手掌盤旋，但現在它只是一段記憶了。之前，在每個被舉薦的句子之後，那種手掌盤旋都會回來。現在，它再也不會回來了。

讓我們不要害怕這個模式的複雜性，也不要害怕涉及到蘊涵式功能這一事實。讓我們允許它作為一個概念：

蘊涵之勢蘊涵著某個會改變這個蘊涵之勢的東西；這種改變並非把它變成了別的東西，而是以一種特殊的方式改變了它，經此一變，它不再像之前那樣蘊涵著，因為之前被蘊涵的東西已經發生了；那個蘊涵之勢已經被承揚了。

(3) 形式的蘊涵式運作可以將形式自身改變：

形式和模式並非在獨自運作，即使在純粹邏輯中也是如此。在應用中，它們在更多之中（在槽位中、在處境中、.....）起著作用。不過，形式**確實**總是在起著作用，至少是蘊涵式地起著作用。

在我們的例子中，詩人的那個.....是在已經寫出的詩句的末尾出現的。所以，這些詩句的形式是在它裏面起著作用的。現有的形式是如何蘊涵式地起作用的呢？

我們在這裏看到了現有形式的這種運作。當下一行詩句到來時，它往往會強迫對已經寫出的詩句行進行修改。已經成形的詩句在蘊涵之勢中是起了作用的，這蘊涵之勢是在蘊涵這些詩句自身的一個變化。

形式可以起作用，而不必將它們自身置於被蘊涵的東西之上。它們可以蘊涵式地起作用，而不必讓後續而來的東西跟它們保持一致。實則，它們的蘊涵式運作可以改變它們[自身]。

事實上，我們可以**提前**這麼說：所有成形的事物所蘊涵的東西[在豐富度上]都超過了可以跟它們的表面形式或定義保持一致的東西。

經由在此處的運作，“形式”這個詞已經改變了。請注意，這種形式上的改變不能僅僅歸因於那種舊的意義上的形式；按其舊意義，形式被認為是獨自運作的！按其舊意義，形式只能強制保持一致性，或者破碎掉，讓我們處於動蕩之中。

當形式蘊涵式地運作時，它們並非在獨自運作，這就是為什麼它們可以運作，以至在運作過程中發生改變。當然，我們想要去思考有關形式可以運作的那種方式，想要思考此處的那種模式——它涉及到比模式更多的東西。讓我們把這個更為複雜的模式作為一個概念：形式可以在其運作過程中發生改變。

（4）蘊涵性的新穎性：

在日常使用中，“它曾被蘊涵著”這個短語可以以多種方式來運作。它可以是在說：“這個人出於禮貌，沒有直接提到它。”它或許意味著：“我曾有一種感覺，但我忽略了它。”或者非常不同地，它的意思是：“當時我不知道，但我應該知道。”這裏有各種各樣的“曾被蘊涵著”。一整片區別扇區（A whole fan of distinctions）在此處打開了。

我們曾經闡釋性地（*explicitly*）思考過的東西，當我們停止思考它們時，它們就會變成蘊涵性的。許多先前的想法也是蘊涵性的；它們已經融入到了我們的諸般處境和生活之中，儘管我們自己從未闡釋性地思考過它們。但在我們的（關於一個詩人的）實例中，曾是蘊涵性的東西對世界而言可以是新穎的。讓這一點樹立起來，即某種相當新穎的東西可以一直曾是蘊涵性的。讓它作為一個新的概念（這個概念曾蘊涵在我們的實例之中）。

（5）兩個過去：

蘊涵之勢可以蘊涵某個新的東西，過後（*then*）我們則說這個東西**本來就是**（*was*）被蘊涵著的。這麼說並沒有錯；實則，這種時序關係（*temporal relation*）是向後運作到了時間之中，而它是不會以同樣的方式向前運作的。

那個.....先前並沒有裝著那一行詩句。現在，從已經抵達的詩句向後看，那片空白**本來就是**那個詩句的蘊涵之勢。不過這並非一個謬誤。詩人記得手掌的盤旋。這不是記憶的混亂。

通常的時間模型是可逆的：它假定從現時來看的過去就是從那時來看的未來。通常時間模型中的這個假定不僅是關於時間的，它也限制了我們如何去思考人類事件。如果我們**現在**說，某個過去的事件“本來就”比它那時看起來的更豐富、更不同，我們似乎就會被強制去相信：它**那時**肯定就已經像現在被揭示的這個樣子了。好像一切在以前都已經完結了，好像從來都沒有什麼東西真正發生了！

作為替代，讓我們採用我們已經發現的這個更為複雜的時間模式（time-pattern）：有兩個過去，“本來就是[/曾是]”這個詞有兩個可以運作的方式：一個是**回動性的過去**（*the retroactive past*），是由{曾被蘊涵的東西的承揚式發生（*carrying-forward occurrence*）}所造成的。另一個是在線性軌跡上的**被記起的過去**（*the remembered past*）。

當然，有時我們確實混淆了這兩者。而那正是因為它們是不一樣的。我們可能會記錯，但是去承揚可不是去記錯。

《蘇聯百科全書（Soviet Encyclopedia）》在說謊：它說**曾是**的東西，曾經並不是。但是，通過撒謊，它現在確實在顯示蘇聯革命**曾經真實所是**的面目。這裏有兩個過去：一個事件可以**作為它曾是什麼什麼而被記憶**。但是，人類事件也總是它（漢譯者注：指此人類事件）如何在蘊涵著更進一步的事件。因為這些[進一步的]事件並非作為已完成的事件而被裝在它裏面，所以它需要它們發生，然後它就可以變成它**曾是**的什麼什麼（後來我們就是這麼誠實地說的）。因此，闡釋（*explicating*）制造了兩個過去，它們都是真的。

不過，是否可以這麼說呢：所有後來的事件都在說明過去**曾是**什麼？後來當然還有許多轉折和變化，而這些先前並沒有被那個事件所蘊涵。如果要去思考那些**曾被蘊涵**的東西的話，我們需要去思考詩人的那個詩句[與蘊涵之勢之間]的**特殊**關係；經由這個詩句，一個蘊涵之勢被承揚了。

隨著我們進一步深入，這個雙重時間模式（dual time-pattern）將發揮作用並且繼續擴展。讓這個更具特色的時間模式依其自身站立起來。讓它成為一個概念。

這些概念的數量不必非得是五個。在說明它們時所用到的一些措辭也可以被設立為附加概念。或者，其中某幾個概念可以被合並起來，因為所有這幾個概念都蘊涵在其中每一個概念之內。這是因為：其中每個概念的定義都依賴於那個實例——這個實例是關於那個.....是如何在蘊涵的；而這些概念都曾蘊涵在那個[.....]之內。當我們使用這些概念中的某一個時，其他概念也在這個概念之中蘊涵式地起著作用。

這些概念中的每一個都攜帶著那個蘊涵之勢，並且是關於這個蘊涵之勢是如何在發揮功能的。當我們使用這些概念去更進一步思考時，這些模式和那種蘊涵性的紛繁錯綜態將繼續發揮功能。

第四章：心理治療

我們可以把任何事物都作為一個蘊涵性的紛繁錯綜態來加以思考——無論（我們可能也會發現）這個事物已經多麼條理清晰地成了形。許多闡釋的步子（steps of explicating）或許已經發生了，但在進一步的思考中，這個事物依然可以帶來一個.....，而它在蘊涵著更多的東西。

當然，也可能沒有什麼東西出現，我們可能只是感到困惑。但是，如果一個.....確實出現了，那麼它就會蘊涵一個進一步的步子，而這樣的步子將承揚那個蘊涵之勢。在這樣的步子中，我們所知的形式可以發揮作用，從而其自身發生改變。後來，當更進一步的步子已經到來時，我們說某些新來的東西本來就曾蘊涵在那裏。不過這是回動性的過去裏面的{本來就曾}，而非線性時間裏面被記著的過去。

我剛剛用到了第三章中的五個概念（1-5）。它們是一個概念集群：我們可以認為它們是在“承揚（carrying forward）”那些曾被蘊涵著的東西，而這些

東西可以是新穎的，並且可以改變那些形式。稍後，我將用概念（6-14）來拓展這個概念集群。

鑒於更為紛繁錯綜的進一步的步子能夠到來，那麼**事先**以如下視角來思考和對待**任何事物**就是一個明智的做法：不僅把它當作現在已成形的樣子來看待，而且把它當作一個能夠產生那樣步子的蘊涵性的紛繁錯綜態來看待。而紛繁錯綜態在不同場合的功能也是不同的。我們怎樣才能制造出那些廣泛化（generalizations）呢？同一個句子在不同的場合在說不同的東西。因此，[不同場合下的這些]句子並沒有在申張（assert）一個橫跨那些場合的共同形式。稍後我將說明這些句子在詩歌中、在心理治療中是在說什麼。我將說明這些表面看來具有廣泛性的句子真正地是如何運作的——經由一種比共性更為複雜的交叉-應用（cross-applying）。對於如何打開蘊涵性的紛繁錯綜態，心理治療確實是非常特別的；不過，其他任何場合、任何事物其實在這方面也都有其特別性。

在轉向探討心理治療之前，讓我先在一個那種蘊涵性的紛繁錯綜態看似最不可能出現的地方來說明一下它：

一、照相寫實主義：

沃森（Watson，1987）是一位哲學家 and 一位攝影師，他創作的圖片常常在展示不可分類的紛繁錯綜的材質。他的作品就是要向人們去展示這種紛繁錯綜性。它就在那兒，就在你面前——被拍攝了出來！你怎麼能不相信呢？說來倒也容易——那就是不看它。他控訴道：

當那些視覺上非常世故的人們看到我的作品並問“這是什麼”的時候，我不應該感到苦惱……當那些能看見的人因為美學理論阻礙了他們的視覺而看不見的時候，我感到苦惱……它告訴我們可以是什麼，不可以是什麼，必須是什麼。它通過研究那些死的東西，即那些失去了轉變的力量的東西，告訴了我們這些……活生生的東西僅僅只是（被當作）“是什麼，可以是什麼，或者必

須是什麼”的例子而已；也就是說，活生生的東西是這個世界的神學結構的一個示例。

與其他一些當代哲學家一樣，他拒絕接受“世界是給定的，是作為一些對象在那裏的”這樣的觀念。但對他來說，這種拒絕並沒有導致相互矛盾的形式或者一道鴻溝。實則，他呼籲道：請看看吧！

沒有鴻溝！相反，有的是紛繁錯綜態。用沃森的話說，這種紛繁錯綜態是“活著的”，因為“它能夠變形”——在他的材質紋理圖片中，它就在你的面前變形了，如果你去看著它並且讓它發生的話。

當它運動的時候，你可以看到：形式並非就是被給定的而已；它們是從紛繁錯綜態中形成的，它們融解在其中，它們從中又重新成形。紛繁錯綜態並非這些或那些形式。它不是形式之間的鴻溝。紛繁錯綜態是活著的。

二、來自心理治療的故事：身體式的.....：

在我的心理治療課上，我們在自己身上進行練習。在練習中，我們不去提自己正在處理的個人困難的任何具體信息。在下面這個例子中，我正在傾聽一位學生。一點一點地，我只是把她所說的東西的關鍵之處再說給她聽，用以表明我正在緊緊地跟著她去理解。我在課後寫下了這個例子。

她說：“如果我只是試著去想一下它，我馬上就會感到被淹沒了。它太痛了，根本不能碰。”我回應了她，然後她陷入了沉默。

.....（沉默）

“但是如果我說，‘好吧，就等等，’謔；我已經等了一輩子了。我已經等了太久！如果我告訴自己要等待，我馬上就會感到抑鬱。

（呼吸）“我就是再也不能對自己說‘等等’了。”我回應了她，讓她看到我在跟隨著她。

.....（沉默）

“沒有立足之地。我不能等待，我也不能碰它。我太緊張了！非常不舒服。我非常焦慮，非常緊張。它，謔，沒有哪裏可以跟它待在一起。我，呃。”

我只是把她說的話再回應給她，但我把這做得非常慢，這樣，在這個“沒有立足之地”的地方，她就有了我的陪伴。這可以幫助個體在某個點上停留下來，然後一個步子就可以到來。

我說了類似這樣的話：“在這個地方，你沒有立足之地。它太痛了，不能碰，但是如果你想離開它，你就會感到抑鬱。你不能進去，也不能不進去。”

.....（長時間的沉默）

然後一個中間位置出現了：（呼吸）“我，呃，我想我可以，呃，和它在一起，就像把兩只手放在繩子上，不去碰它，只是讓我的手圍繞它而不碰到它。”

（沉默）

“是的，（呼吸）我感覺有些輕鬆了。我可以用這種方式和這個問題待在一起。我再也不必遠離它了。它就在那裏，我沒有回避它：我和它在一起（呼吸），**環繞著它**；這樣，它感覺也可以。”

在治療中，當事人是否以身體式的方式直接地去感受某個問題——這一點往往十分重要。當然，當事人**知道有關**這個問題的一些東西；他可以思考這個問題。但是治療需要當事人去關注在**身體中部的這個問題的那種模糊的感受**。大多數人必須首先學會這種直接的身體式感受的技能，然後治療才能向前推進。

請注意，那裏有一個非常特別的**空間**，在這個空間裏，個體可以**接近或者遠離**對問題的直接感受。個體可以碰或者不碰它。這並非僅是一個圖像空間，這是對這個問題的身體式感受當中的一個遠-近維度（a far-near dimension）。

然後請注意，即使個體很熟悉這種身體式感受的技能，他也並不總是可以做到。在上述例子中，去觸碰那個問題是太過痛苦的。

我們已經知道，一個鮮為人知的**中間地帶**是可以到來的，而它起初並不在那裏；依托這個地帶，個體就可以承受得住去感受那種淹沒性的東西。

請注意，在一個起初看起來山重水複的地方是可以出現一個步子的。這個步子來自那個.....。

這個步子，即“環繞它而不碰到它”，這並不是一個通常熟知的意思或者措辭。每個人都理解，有些事情可能太緊迫而不能回避，但可能又太棘手或太痛苦而不能面對。不過，突然間出現了一個替代辦法，它不是一個通常的辦法，也不是一個通常的意義。從其意義來看，這個措辭並不在我們有關意義的共同儲備中。如果有人說我不能等待，我也不能處理它，我們不能只是說：“好吧，環繞它。”在這個措辭到來之前，她並不知道這個意義。

這個步子比同意義更加紛繁錯綜。用雙手環繞住某物而不觸碰它，這比觸碰**更加紛繁錯綜**。它在空間上也不僅僅是朝向或遠離；它是全方位的。它還包含著一種細心——盡可能接近但不接觸。

這是一個來自體育館的比喻：握住（或者說不握住）繩子。如果繩子握得太緊，當這個人滑動時就會灼傷自己的手。現在那根繩子太燙了，根本不能去握。不過，可以預測，這個比喻給人某種希望：只要在松和緊之間找到恰到好處的平衡，最終個體可以安全到達地面。

實際上，它比一個比喻豐富的多。它也是一種對某些仍然太過痛苦以至無法承受的東西進行感知和關聯的軀體方式。這是一個身體式**承揚**的步子（a step of

bodily carrying forward) ，是一種新的能量，是一種新的存在方式、新的向前生活的方式，而先前則是山重水複的境地。

從一個接著一個的.....之中，類似這樣的步子會引出更多的步子。

三、另一個例子：治療中的改變點滴：

在哲學中，有時人們聲稱一個**闡釋**並不能改變它所闡釋的東西。或者說人們希望如此。在心理治療中，情況恰恰相反：因為病人正是為了改變才來做治療的，所以很少有治療師會為闡釋改變了——承揚了——它所闡釋的東西而感到遺憾。[改變的]步子會到來，並且還會帶來一個新的.....；即便治療師的回應當中什麼東西都沒有添加，他只是精準地把病人所說的東西（病人想要傳達的東西的核心所在）又說給了病人聽，同樣會發生這樣的過程。

現在讓我舉另一個當事人的例子，這是治療中間的一個片段。請再次注意，一個步子和下一個步子之間的那個沉默的.....所扮演的角色：

來：（漢譯者注：原文 C 是 Client 的簡寫，指心理治療的來訪者/咨客/當事人/病人）我想離開芝加哥，外面的噪音讓我很煩。

師：（漢譯者注：原文 T 是 Therapist 的簡寫，指心理治療師）（沉默）

來：你不認為這是真的，我看得出來。

師：噪音正在向你逼近，侵入到你內在的地方。

來：這就像飛鏢打在我的身體上，我受不了了。

師：真的很疼！

來：（沉默）.....我一直覺得我的生命沒有意義。

來：（沉默）.....我只想離開這一切。這跟我想死的那個點是一樣的。這些天，我對生的渴望和對死的渴望，非常接近。這就是為什麼我一直不能碰那個地方。那裏還在變得越來越混沌。真的是一大團。

師：你可以感覺到想要活下去，也感覺到想要死去，都在那裏，在你內在的同一個地方，那個地方也變得混沌起來。

來：（沉默）.....我不想和任何人有連接。我希望[在她工作的地方]（漢譯者注：此[]內容為原作者補充）不要見到任何人。他們對我來說毫無意義。沒有任何意義。我的生命究竟什麼時候才會有意義？感覺永遠都不會。而我需要意義，現在就要。

來：（沉默）.....我也在猶豫是否要跟你有什麼連接。我知道你一直在我身邊，但是我好像不被允許想要那些東西。

師：之前提到你父親的時候，你好像講到過這些？

來：（沉默）.....不，呃。不過我挺高興你那麼說到我父親，因為，呃，我能感覺到這不是跟他在一起時的感受。這不一樣。這跟和我父親的關係不一樣。

師：不是關於他。

來：（沉默）.....呃，我很難去觸碰它。那是——我不能想要我的母親。我，我很難說出口。

師：你不能想要——她。

來：（沉默）.....就是在這個點上，我感覺那些噪音就像飛鏢一樣。

來：（沉默）.....那真是很早很早以前了。

師：那感覺像是非常非常早先的體驗。

來：（沉默）.....我什麼都不能想要。

來：（沉默）.....這需要休息，但它不能休息。如果它松懈下來休息，它就會死掉。它需要保持警惕。

師：那裏有一個那麼大的需要和渴望，想要休息，想要松懈下來，想要放鬆，但是不知怎麼的，這部分的你不能休息。它覺得，如果它放鬆警惕的話，它就會死掉。

來：（沉默）.....在我心裏浮現出來的是：也許它可以，如果我能相信某些東西的話。

師：它可以休息，如果你能相信某些東西的話。

來：不，不，**也許**它可以休息，如果我能相信某些東西的話。

師：這個“**也許**”很重要。**也許**它可以休息，如果你能相信某些東西的話。

來：（沉默）.....現在，突然之間，它感覺起來就像是一座站在一些高蹺上的房子，這些高蹺深入到地下。所有在上面的我，那裏有噪音，那是一座房子，它建在那些高蹺上。它被從這個痛的地方抬起來了。現在這個痛的地方就像一個土層，它可以呼吸了。你知道他們埋在地下用來支撐建築物的那種鋼柱嗎？（師：嗯嗯）這些高蹺就是那樣的。所有的噪音和來來去去都在那個房子裏，房子在高蹺上，被抬了起來，高蹺紮進地裏。

師：那些鋼鐵高蹺紮進地裏。你感覺到它們把整個房子從你身上抬了起來。在下面，那個痛的地方可以呼吸了。

來：（沉默）.....是的，（呼吸），現在它在呼吸。

來：（沉默）.....它沐浴在溫暖的水裏。

請注意，高蹺不僅僅是一個圖像；伴隨著這個圖像，一種新的身體式狀態出現了，那是一種新的軀體上的存在方式，被描述為“現在它在呼吸”和“它沐浴在溫暖的水裏”。

後來，她說：

來：我小時候經常玩高蹺。過去我常常踩著它們在電線之間穿梭。那是很危險的，但那是遊戲！過去我常常把高蹺做得越來越高，然後走在電線之間。高蹺！我已經很多年沒有想到過這些了。玩耍和危險。這個過程是怎麼做到的呢？它用所有這些東西製造了某種以前不存在的東西。

（1）過去如何在新的步子中發揮功能：

請注意，紛繁錯綜的新步子每次都是出自那個沉默的.....，後者則在每個步子之前出現。這些步子不是治療師施加的，也並非已經存在於患者內心。它們不是共同的社會性形式。如果治療師能夠去關注來自病人的身體式感覺的反饋的話，那麼這種步子在所有類型的心理治療中都可以發生。

這些步子可以包含很多過去的東西。在這個例子裏，個案與母親的關係問題以及在危險地帶玩高蹺的經驗，都是來自過去。但是請注意：過去並非僅僅就是在重複；**它在新的步子中發揮著功能**。兒時那種讓她跟死神玩耍的東西，肯定也在當下此地。但是，過去並非僅僅就是它**曾所是**的東西。它也在當下發揮著功能，而在這種發揮功能的過程中，它的形式可以改變。曾經被阻塞、被停滯的渴望，現在在一個新的當下之中（in a new present）被承揚了；這個新的當下承揚了那個紛繁錯綜態，而過往**也曾是**（我們有關“曾是”的第二種含義）那個紛繁錯綜態。

（2）真實性和價值方向在過程之中被承揚了：

一個步子並非僅僅是由加諸其上的外部價值評判所決定的：例如，幫助她自己的這部分舒緩下來，這樣做是好的嗎？我說是；但是如果一個人所宣稱的價值評判會使其認為那是一種弱點，而弱點不應該被嬌慣——在此情況下，這樣的步子也可以到來。不過，個體帶給它的那些價值評判也並非就那麼簡單地被丟棄了。這個步子會以紛繁錯綜的方式表明它何以不是在嬌慣。

關於自殺的價值評判問題呢？[在我們所討論的這樣的步子上]價值評判並不是從外部被加諸到了這樣的步子上的。實則，這樣的一個步子裏面的一切比任何非此即彼都要紛繁錯綜得多，而且也比有關價值評判的那些思考路子要紛繁錯綜得多。

例如，離開大地是好的嗎？也許我們會賦予腳踏實地更高的價值，會希望她最好感受到自己是直接地腳踏實地的。但是伴隨著這麼好、這麼新的身體能量而來的步子把“她的房子”抬到了高蹺上面，然而這些高蹺又是深入到地下的。這可能跟已經成形的、所宣稱的價值評判相沖突，但它卻是更為紛繁錯綜的。

這樣一個步子會如何影響那些壓迫性的社會價值評判呢？一個星期後，她仍然擁有那個呼吸空間，就在高蹺上的房子下面。即使是在計劃跟老板會面時，她也感到平靜、有力量。她笑著說：“老板可以跟我的房子對話。”

如果我們把價值評判只是作為獨立的外部標準來進行思考，那麼當然我們就只會發現相對主義。人們渴望那種不可能的簡單性，即那種可以隨時拿來立刻解決所有問題的獨立的價值觀，但終歸無法找到這種東西。當我們覺察到價值評判實際上是如何從一個由步子所組成的過程之中產生出來的時候，這種認識並沒有解決所有價值評判問題。但它確實改變了依然存在的問題可以被提出的方式。例如，我們究竟可以怎樣依靠在這樣的一個步子裏面出現的價值評判呢？現在“依靠”這個詞的意思不再是單一的了。我們可以去追尋“依靠”這個詞的許多意義；依照不同的意義，對上面問題的回答也不同。一片區別及回答扇區（*a fan of distinctions — and answers*）開啟了諸多進一步的探究：我們可以依靠，而不再必須選擇和堅持我們所帶著的價值評判了嗎？不。除非我們讓它來自我們的諸般堅持態（*insistences*）、伴隨著我們的諸般堅持態、對我們的諸般堅持態

保持真誠，否則[那種從步子中產生的價值評判]是不會到來的。然後它（漢譯者注：指從步子中產生的某個價值評判）就可以紛繁錯綜地改變它們（漢譯者注：指我們的諸般價值性的堅持態）。我們可以**依靠**這單單一個步子中的價值評判嗎？**不**。另一些價值評判可以在進一步的步子中浮現出來。很久以後，這位來訪者經歷了一段漫長而又敏感的過程，她稱之為“下降到地面”。我們可以依靠這些步子而又不至於隨意改變真實性和價值評判嗎？**對**。這些步子具有一種體驗式的連續性（continuity）（它跟黑格爾的“奧弗赫變”非常不同）。稍後我會說明這一點。

（3）紛繁錯綜態：

但請注意：她並非就只是飄在空中而已。這些高蹺並非就只是離開地面。它們就像深入地下的鋼梁。跟前面的那些例子一樣，這個步子比“在地面或不在地面”更為紛繁錯綜。

四、來自心理治療的另一個故事：追蹤步子的進程：

在我接下來的這個例子中，一位來訪者正在談論一位她已經交往了幾年的男性。他想要跟她結婚。以下是她一開始的陳述：

我一直在拖延他。但是他真的很特別，況且沒有人是完美的。

我要求實在太苛刻了。這讓我很困惑.....

此處她說她很困惑。但是，如果一直就只是困惑的話，下一個步子就不會到來。實則，一個.....到來了，它在蘊涵著下一個步子。這樣的一個步子往往會使原先話題看起來的樣子發生很大變化。

“沒有人是完美的”，我們都知道這種話題。人們不應該等待完美的伴侶。那是“要求實在太苛刻了”。在這個議題上，我曾和許多病人坐在一起來來回回度過了許許多多的治療時間。在這個點上，本可以產生一串漫長且循環往復的討論。

相反，當治療順利的時候，其進程（**progression**）是不一樣的。她從那個.....出發向前走，這跟她順著那個話題往前走，是不一樣的。實則，她從“這讓我很

困惑”這番措辭出發向前走，或者更確切地說，她從出現在那裏的那個.....出發向前走：

看一看在她前兩節陳述中呈現出來的進程：

我一直在拖延他。但是他真的很特別，況且沒有人是完美的。我要求實在太苛刻了。這讓我很困惑.....（沉默）.....他說他在乎我，我知道他在乎我，但我也懷疑這一點。呃.....

那個.....產生了一個步子，而這個步子改變了整個話題。現在看來，問題原來並不在於苛求一個完美的伴侶。不，問題在於她不確定他是否真的在乎她。這個步子改變了問題之前似乎曾是的東西。而隨著她繼續下去，這樣的過程一次又一次地發生了一一這樣的過程所具有的連續性不是由那個話題所給予的，而是由每個新的.....所給予的：

以下是整個片段（我的回應被略去了）：

我一直在拖延他。但是他真的很特別，況且沒有人是完美的。我要求實在太苛刻了。這讓我很困惑.....

（沉默）.....他說他在乎我，我知道他在乎我，但我也懷疑這一點。呃.....

（沉默）.....不，他是在乎的。我不懷疑這一點。我從他的眼睛裏看得出來。當我僅僅稍微後退一點點時，他看起來都很受傷。是我，我很難讓別人在乎我.....

（沉默）.....（歎氣）給我帶來困擾的不是在乎。是當有人在乎我的時候，我就會在這種時候有這種困惑的感受.....

（沉默）.....他說他在乎我，在乎我的需要。他希望我們能在一起。但是他似乎不想看到什麼是真實的，不想看到我們關係中那些不對勁的東西。主要就是這種不想看到，這就是那個不對勁

的東西。但是如果他不在乎這個，那麼看起來他似乎並不真的在乎我一我。好像他想要我，但只有當我是安安靜靜的、感覺怪怪的、不像我的時候，他才是想要我的。所以他不在乎我們之間的聯結是不是真實的。但是，這讓我感覺很荒唐。你覺得這聽起來很荒唐嗎？

最後，我問她：“如果他分開說那些事情，你會感覺好一些嗎？比如‘我想要你，這確實是我的渴望。我試著去在乎那些對你來說好的東西，而且我很希望認為我做到了。我害怕看到任何關於我們的或者關於我自己的那些會阻礙我們的東西’？”

是的，如果他這麼說的話，她會感覺好一些。

我們可以跟著她理解到這些步子的進程，儘管它們並不是在邏輯上相繼的。這些步子讓我們感到驚訝，但是我們又能明白每一步是如何跟隨著前一步到來的。關於這種跟隨（this kind of following），後文我會談到更多。

現在，作為一種不同的例子，我的讀者或許可以花一分鐘時間去嘗試感覺到一個.....。有關所有這一切的那種感覺，讓你和你自己的那種感覺待在一起，看看會不會有一個.....出現，以及你可以從它裏面去說些什麼。然後，你可以帶著你所說的東西，也帶著你有關這一切的那種蘊涵性的感覺，現在跟著我去制造一些有關它的概念。

五、對概念的通常使用：

我們從詩歌（第三章）中得出的五個概念（1-5）看似就是以常見的概念應用方式應用到了心理治療當中的：它們指出的看似就是一個共性，即在不同例子當中的相同的東西。

（1）蘊涵之勢：

這個沉默的.....是會“還嘴”的。它了解語言，了解處境。它蘊涵著她還沒有想到或說到的東西。

(2) 承揚：

每一個步子都是在承揚那個曾被蘊涵著的東西，但這個東西並非先前就簡單地在上一個步子裏了。

(3) 在起作用過程中，形式發生改變：

邏輯的和普通的認知在這個過程中起到了一些作用。在每個步子裏，她使用了許多普通概念（“要求實在太苛刻”、“在乎”）。當然，它們也起到了一些作用。但是，下一個步子無法僅僅從它們中推斷出來。例如，“我懷疑他的關心”無法僅僅從“要求實在太苛刻”中得出。實則，定義問題的那些形式發生了變化。改變它們的那一個步子正是在它們的幫助下被帶出來的。

(4) 新穎之處曾是蘊涵性的：

為什麼她說的話可能會聽起來很荒唐呢？難道不是因為它的新的紛繁錯綜態超過了措辭和意義的共同儲備了嗎？（“他不想看到我們關係中那些不對勁的東西……主要就是這種不想看到，這就是那個不對勁的東西。”）一些新的東西曾是蘊涵性的。

(5) 兩個過去：

同樣，這裏有兩個過去——“曾是[/本來就是]”這個詞的兩種意思：雖然這個步子讓我們感到驚訝，但從這個步子裏面回頭去看，我們可以看到它曾是[/本來就是]被蘊涵著的。

我們的這些概念適用於心理治療、詩歌，以及任何這樣的步子會出現的地方。不過它們可以做的還有更多。

六、交叉應用：

在有關概念的傳統觀點中，它們似乎就是從那些實例中“掉落出來”的一些共性（好像實例就只是包含著一些能契合在這些共性之下的細節）。我將說明這是不正確的。概念不會從實例中掉落出來。

一個概念可以通過三種方式（它們又會引出由許多進一步的方式所組成的一個扇區）來發揮作用。如果我們僅僅從概念之中的模式繼續下去，從而讓這個模式保持不變，那麼概念就可以作為同一個模式來起作用。在其眾多實例之中，概念也可以攜帶著它的運作。如果只在一個實例中對概念加以採用，那麼它也可以發揮作用；此種情況下，當它在另一個實例中時，它起的作用也會不同。

同一個句子所說的東西，在兩個實例中，可以是不同的。如果我們[在兩個實例中分別]沿著這句話繼續思考下去（go on from it），我們就會清楚地看到這一點。我將通過沿著我說的有關心理治療的一句話繼續思考下去來說明這一點。然後，我將說明，如果[再把它放到詩歌中，然後]我們沿著它所說的有關詩歌的東西繼續思考下去，那麼[我們會看到]這同一個句子會說一些不同的東西。[12]

但是，這不僅僅是一個陳述不同之處的問題。一個斷言這個不同之處的句子在這兩個地方也會說不一樣的東西。可能需要一些聰明才智，或者至少需要一些等待，[然後我們就會看到]否認了詩歌[具有]某些東西的那句話（這句話之前說了似乎只是對心理治療來說成立的某些東西）最終是可以用來說詩歌的某些東西的。先前我們意圖否認的那些東西依然是被否認著的。但它（漢譯者注：指那句話）是可以**在那裏**說另外一些東西的。

現在我們將看到一個鏈條：我將陳述一個不同之處——這句話適用於心理治療[/用在心理治療中為真]，但**不適用於詩歌**。它否認詩歌的東西仍然是被否認著的，不過儘管如此，如果我們堅持用那句話來說詩歌，那麼我們會發現它確實也可以說關於詩歌的一些為真的東西。不過，儘管它是同一句話，關於詩歌它所說為真的東西與它否認掉的東西則是不同的。

它將說明，一個句子一旦在某個處境中已經起到了作用，它的真或假仍然是存在的，但是，真實性（truth）並不屬於這樣的句子。真實性取決於一個句子是如何在紛繁錯綜態中起作用的，而這取決於它被採用（taken）到了在哪個紛

繁錯綜態中起作用：要麼作為在說著一種模式，要麼作為在許多實例的交叉（crossing）之中運作（見後文），或者是在一個實例中運作，或者是以其他方式運作。真實性取決於一個句子是否以及如何起作用，而這取決於它是如何**被採用的**。採用（taking）是蘊涵性的紛繁錯綜態最常見的功能之一。

七、一個交叉應用鏈條：

“那個.....蘊涵著一個尚未被說的承揚的步子。”用這句話去說心理治療和去說詩歌，它都可以是真的。不過，它在這兩者中說的是同一個東西嗎？在這兩個地方，如果我們沿著**它所說的東西**繼續說下去的話，我們往下說的這兩條路將會是不同的：

在心理治療中，來自某個.....中的一個步子會**把它承揚**為一種新的身體式的活著。如果一個詩意的句子被以這種方式所承揚，那麼它會以身體式的方式改變詩人的整個心境。然後，這首詩餘下的部分就再也不會被寫出來了。

與之相對，詩人會保持、維護和最大化（maximizes）那個.....，那正是正在醞釀之中的詩歌的心境。那個.....會被一個能夠**最大化**（強化、照料、喂養、幫助個體去品味）那種心境的詩意句子所承揚。

上段最後一句話是要去說那個不同之處；它說出了在心理治療中**不成立**的一些東西。但是，如果我們堅稱它就是在說心理治療的，那麼它可能會說什麼呢？首先，我們就只是這麼說了，然後我們會發現它在那裏究竟可以制造出什麼意思。很快我們就明白了：哦，當然了——我現在明白了——並不是治療中的每一步都在改變心境。我以前沒有想到這一點，但是現在我聽到了自己在說這一點，當然我們必須往往首先要最大化、品味、追求那種感受式意義[/體會]。事實上，**最大化**對治療而言是非常必要的。肯定地我以前就知道這一點。它**原本就**在那裏等著被注意到。但這並非僅僅是一個注意的問題，這麼說好像一直就存在那麼一個叫做“在心理治療中**最大化**那個.....”的實體一樣。它之所以能夠進入到注意之中（之所以能夠被分化出來、被合成出來、被提拎出來、.....），這正是源於我

們嘗試把那個句子（之前我寫出這個句子用來去說一些只對詩歌而言為真的東西，對心理治療而言不為真的東西）用到心理治療之中。

通過堅持對心理治療說那同一句話，我們獲得了心理治療最大化[這個東西]。所以，看起來“最大化”肯定在這兩個地方都在說同樣的東西。這句話確實可以同時被用來說心理治療和詩歌。然而，它變得在心理治療中能夠說的那種最大化並不一定與我們從詩歌中交叉應用而來的那個最大化是相同的。如果我們從兩者之中分別繼續往下說的話，我們就可以看到這一點。[13]

讓我們簡單地沿著“最大化”往下再說：“心理治療的最大化導致了改變。詩人的最大化則沒有導致改變。”

讓我們交叉應用這些話：讓我們看一看，如果我們堅稱詩歌性的最大化**確實**會帶來改變的步子，那麼它可能會說些什麼。哦，當然啦，它確實是這樣的。那些詩句也是一些“改變-步子”。但是，如果這句話要為真的話，那麼它必須是被採用（be taken）來去說詩句[之間]的那種“改變-步子”的，而非心理治療性的改變-步子。我們可以繼續去說更多它們何以是一種改變。

反過來，讓我們看看如果這麼說的話，有沒有說出來什麼為真的東西：“治療性的最大化**確實不會**導致改變。”當然，那仍然是同一個問題，而且改變的步子是朝著解決這個問題的同一個方向前進的；有一些它們不會改變的東西，儘管這可能需要更多的研究來更多地說明這一點。（我們將在後文詳細討論。）

如果我們以那些早先的方式來採用這些句子，那麼這些早先的句子所肯定或否定的東西仍然為真或為假。而如果把它們作為交叉應用來加以採用的話，它們就會越來越深地[把我們]引向每個主題的紛繁錯綜態之中。我們看到，蘊涵性的紛繁錯綜態所具有的真實性並不是任意的。它總是有一種非常苛求的真實性和虛假性，而這會引領我們進一步深入到它自身之中。我們可以在任何點上停下來，但不能只是說某些東西是相同的又不是相同的。實則，無論我們停留在哪裏，在我們的思考過程中，我們都必須要把蘊涵性的紛繁錯綜態帶在我們身邊。

我們看到，生活和處境的紛繁錯綜態並不是由模式化的單元所組成的，也不是由相同性和差異性所組成的。實則，它們產生於一個字詞、短語或句子在某個實例中是如何發揮作用從而制造出了意思的，**如果**它（漢譯者注：指那個字詞、短語或句子）**在那裏**確實發揮作用說了某些東西的話。**首先**，它必須在那裏制造出了意思；**然後**，我們可以從它所制造的意思中衍生出相同性和差異性。

我們看到，相同性和差異性可以從那個紛繁錯綜態中產生出來——相同性和差異性並不是詩歌、心理治療或任何事物的唯一秩序。在下一章中，我們將進一步探討人類處境和人類事件是如何使得**這種交叉應用**成為可能的。在第二部中，我們將討論模式。

所謂**相同**（*the same*）實際上是一個模式。我們的概念包含著模式。例如，“承揚”這個概念包含著一系列的步子這一模式，以及兩個過去這一時間模式。但是，一個斷言某個模式的句子**也**可以被當作[/被採用為]它在那些實例中所說的東西。這個“也”可以引發出一片扇區的眾多不同的行動，即我們在某個思考的關頭所能做出的行動。現在，讓我只是去講一下這一點：我們可以從一個句子出發，把模式作為模式來加以探索；我們**也**可以去探索這個句子在一個實例的紛繁錯綜態中所說的更多的東西。

八、新概念：

蘊涵性的紛繁錯綜態可以繼續在我們的思考中發揮功能。先前我們的概念（1-5）就是為了讓它能夠這樣發揮功能而建立起來的。現在，讓我們從它們所說的有關心理治療的東西繼續思考。這將引出另外五個這樣的概念：

（6）更為現實的：

我們不能簡單地就“相信我們的感覺”是現實的；我們都知道我們是多麼容易會犯錯誤。有時我們看到了錯誤，卻缺乏勇氣去面對它。逃避所帶來的那種沉悶的舒適感往往**可以**和在生活中前行所帶來的那種新鮮空氣一般的感覺區別開來。我們常常必須讓一種感受打開，讓它告訴我們有關它的紛繁錯綜態的一些東西。例如，原來那是一種對某些東西的恐懼。一旦我們知道我們在害怕什麼以及

為什麼我們會害怕，那麼我們就可以選擇去尊重它或者消除它。如果我們做不到，我們就會進一步去探尋這個“做不到”的那種紛繁錯綜態。我們永遠不必讓我們的價值評判或者我們的感受簡單粗暴地施加在彼此身上。

的確，感受從來都不是無緣無故的。一個感受是與某個處境的一番交互影響，但那可能是很久以前的處境了。這樣的感受可能會破壞或許本來進展順利的某個當下處境。而一個.....則不太可能會這麼做。在.....之中，過去是以新的方式在發揮著功能。它不同於情緒情感（Gendlin, 1990）。它在形式上是模糊的，但它以蘊涵式的方式卻是更為確切的。現在我們補充道：它以蘊涵式的方式也是更為現實的（*more realistic*）。

在我們的例子中，當她說“……他似乎不想看到什麼是真實的，不想看到我們關係中那些不對勁的東西。主要就是這種不想看到，這就是那個不對勁的東西”的時候，這番話所說的東西難道不是更為現實的嗎？這番繞口令用的不是通常說法。然而，比起用通常說法所能說的東西（比如“太過苛求”和“他在乎我”），這些句子是更為現實的，而且對於假設他們結婚後會發生什麼也是一個更好的預測指標。

我們再次看到，這種紛繁錯綜態並非僅僅是共同意義和共同措辭的結果。

或許看似這種現實屬性把心理治療和詩歌區分開來了。心理治療是關於現實生活的，而詩歌據說是一種想象的產物。“想象”這個詞在這裏索回了它自己：

讓我們把這些句子中的每一個句子交叉應用到對面的實例中：“心理治療的步子是想象的產物。”這個句子能說明有關心理治療的什麼東西嗎？它所說的東西我們已經在片段摘錄中看到了：繩子，還有高蹺，這些肯定是想象的產物。但是，這些步子是相當現實的，雖然它們表現為意象。事實上，它們比一開始沒有想象的情況下所能獲得的東西更加現實。我們看到，意象可以給出實際處境中一個生命步子的一個初始版本。

反過來：下面這句話能說明什麼嗎？“詩歌可以比通常的措辭所能說的東西更加現實。”當然，有時候確實如此。我們甚至可能忍不住去說“總是如此”。

詩歌之所以有其影響力，正是因為我們感覺到它“[可以]應用”於各種各樣的生活處境。無論這種應用是什麼，如果一首詩與生活無關，我們就不會感受到它的影響。

(7) 身體感覺和處境是相互蘊涵著的。

那個舊基模是錯誤的，即認為只有五種感受（單獨地或總體地）才能說明一個處境。事實上，人們很難只是用觸覺的粗糙度、色彩、聲音和氣味的點素（然後它們被一些理性統一體放置到一起）來描述任何一個人類處境。**身體感覺**（*body-sense*）**也是一種感知**，不過“感知”這個詞在這裏改變了。感知不再是某種攝影相機。（我們發現，即使是攝影，也並非是按照舊的“攝影式”感知的概念來運作的。）身體感覺和處境並不是兩個物件。處境是人的處境，若沒有人，也就沒有處境。個體的身體感覺是處境的一部分（發生在處境之中、製造並重新製造著處境、承揚著處境、**就是處境**、.....）。

從這個“就是”來看，我把這個概念寫成：**身體感覺=處境**。但這並不是模式對等的那個“=”。那麼，它們怎麼也是彼此呢？

身體感覺和處境相互承揚對方。怪不得某些新的、更為現實的東西可以從身體感覺中產生出來，因為身體感覺**就是**當事者的身體式-蘊涵式處境。[14]

關於某個處境，身體式的蘊涵之勢怎麼居然能比現有形式更加現實呢？如果我們能夠思考身體是如何置身於處境之中的，以及處境又是如何存在於身體之內的，那麼我們就開始回答上述問題了。身體以蘊含在其內的方式擁有着那個處境。“內”這個字帶來了它的空間模式，不過現在它是在兩個新的路子內發揮作用的。對於彼此來說，它所說的東西是不同的：

在一個處境內比在一個空間內要豐富和複雜得多。而這個處境又是如何在這個.....之內的一一這跟在一個空間之內也是不一樣的。另一方面，這個.....**在空間上是位於你的身體當中之內的**，而你的身體在空間上又位於你的椅子之內或者你的床之內（漢譯者注：此處存在語言差異。漢語習慣說椅子上、床上，而英語習慣說椅子裏、床裏）。但是當這個.....引出了步子和陳述的時候，它們又表明這個處境是

蘊含在那個.....之內的。在這裏，“內”說著這些實例。請為這樣一個事實感到驚訝：對身體內部的關注（attending）引出了關於個體的處境的陳述。當個體去說或者去思考某個處境時，起初那樣的一個.....似乎只是一種模糊的不安感，也許是一種沉重感，或者出現在身體中心的一種提心吊膽的翕動之感。個體開始探索的始發處是一種身體式的困惑感——但那是一種蘊含式地紛繁錯綜的困惑感，並且它可以成為一個焦點。一個.....可以出現。然後個體會發現，他的整個生活處境本來就在這個起初模糊的身體感覺之中。我們看到：**身體感覺並非是主觀的，並非僅僅是內在的，並非是私人的；它就是蘊含性的處境。**

弗洛伊德的主要發現就是在任何人類事物表面形式之下的這種紛繁錯綜態。為什麼他沒有看到他的發現所具有的豐饒和廣袤呢？**弗洛伊德只相信由外部文化和科學形式所構成的現實體系。**因此，他認為紛繁錯綜態是一種混亂，是精神內在的、內部的。這就是為什麼在他的元心理學中，這個紛繁錯綜態甚至都沒有出場。雖然他打開並進入了這種紛繁錯綜的秩序，但他認為它只能是一種“病態”，始終是幼稚的，只是關乎過去，必然是不現實的。如今，沒有治療師或分析師再相信這些了，但是**這些概念還沒有改變。**現在人們已經了解到，即使是一個明顯的移情，也正確地包含著治療師當前的一些東西——這被稱為“用來把它掛上去的掛鉤”。反過來，治療師知道，在任何一個當前的情境中，個體的過去總是以蘊含式的方式發揮著功能，儘管過去在現在可能被以新的方式重構了（就像高蹺那個圖像）。很明顯，如今對自身處境（或社會）的不滿並不都是病態的。所感受到的東西的紛繁錯綜態可能蘊含式地包含著對當前實際處境的評估，而這種評估比共同觀點更為現實。

讓我們把兩個新概念放在一起來思考：來自一個.....的步子可以是（6）更為現實的。通過這些步子，我們發現（7）身體感覺=處境；它們是蘊含在彼此之中的。概念（7）說明著更多關於概念（6）的東西（**製造著概念 6 的意義、解釋著概念 6、.....**）：**因為處境是蘊涵在它裏面的，所以身體當然是有著關於處境的真實性的。**

不過，它並非主要是一個只是報告著某個靜態物件的靜態真實性。我們需要為我們在[心理治療]摘錄中注意到的那種步子的**進程**創造一個概念：

(8) 蘊涵性步子：

任何事物之所是都包含著它對承揚性步子的蘊涵之勢。

例如，在心理治療中，認識到這一點是至關重要的：無論當事人正在處理或思考的是什麼，它都不僅僅是現在它已經所是的樣子；它也是它如何能夠被〔治療性變化步子的身體式到來〕所承揚。若非如此，心理治療將是不可能的。我們事先知道，任何事物的現有形式並不是它的唯一性質。任何事物之所是都包含它是如何紛繁錯綜地蘊含著承揚的步子的。不只關於心理治療，關於所有處境都可以這麼說——這麼說就會帶來那個紛繁錯綜之態，連同它的蘊含性的承揚步子。

(9) 相同方向：

在後面的步子中，當我們說前面的步子本來曾蘊含的是什麼時，我們並不會認為前面的步子是錯的——就好像我們為它的發生感到遺憾一樣。例如，當那位來訪者發現了〔在有男人在乎她時她的那種煩惱感〕的時候，她不會認為自己之前是浪費了時間，即之前她懷疑他對她的在乎，而現在她不再懷疑了。她會說，這些都是**朝著相同方向**邁進的步子。若缺失其中的任何一步，她都無法到達下一步。因此，儘管有對每一個先行步子的表面否定，但這些步子是朝著一個方向前進的。

這樣的步子可以反轉字詞在邏輯意義上的方向。所以，稱之為“相同方向”似乎有些奇怪。而當我們認識到“邏輯方向”是來自空間方向之箭（*arrow of a space-direction*）的一個比喻時，這就不那麼奇怪了。當“我懷疑他是不是真的在乎我”這句話後面接了“我知道他在乎我”這句話時，並沒有**空間**方向被反轉了。很久之前，“方向”這個詞以新的方式發揮作用，說著一種邏輯方向——現在，它再度活動，說著這樣一種方向：這種比-邏輯-更多的進程（*more-than-logical progression*）是如何前後相繼的。此外，正如第二部分將要說明的，對空間模式依其自身進行回應，相比於我們在這裏討論的“相同方向”，是一個晚得多的發展時期。

現在我們可以用“相同方向”這個概念來定義我們在概念（2）“承揚”中所謂的“揚”。“揚”的方向與蘊涵之勢**曾是**的方向是在**相同方向**上的。現在“相同”這個詞也獲得了**此**相同性；如果模式詞（pattern-word）在說著什麼的時候，我們也以那種方式來采用（take）這個詞，那麼所有的模式詞也都可以這樣運作。

（10）回動性修訂：

既然下一個步子經常讓我們感到驚訝，那麼我們怎麼居然能夠從這個步子回頭去看並且發現，對，上一個步子本來就曾蘊涵著那下一個步子的呢？這是因為現在我們對前一個步子的解讀不同了。現在我們看到，它是可以說那麼一些東西的，而從這些東西中，下一個步子就可以順沿而出。我們回動性地（retroactively）修訂了前一個步子——從下一個步子向回看。

回動性修訂不需要改變前一個步子的**形式**。下一個步子承揚了{那個形式在曾是蘊涵著的東西之內曾起作用的方式}，所以我們現在明白了它**曾是**什麼。

我們現在可以進一步定義為什麼承揚不會把前一個形式打成錯誤，以及為什麼它並不是變成其他東西的那種改變。**只有當它可以回動性地修訂前一個步子**（由此，新的一步就可以從此步之中順沿而出）時，它才是一個承揚的步子。

這種蘊涵式關係是非常確切的：如果我們不能明白上一步如何能夠引出下一步，那麼我們無法僅憑意願就能明白。一個人可能已經理解了下一步如何本來就曾蘊涵著的，而另一個人可能還沒理解。但如果那是真的，那**可以被**明白。明白（把握、制造意思、.....）涉及到蘊涵性紛繁錯綜態連同前一個形式的[共同]功能。在這個進程回動性地“制作意思”的時候，這兩者都在承揚之中發揮著功能。

亞裏士多德有一個關於事物之變化的概念，是說事物並不是變成了別的東西，而是變成了它自己。這種變化是在朝向事物預先決定的性質。一個著名的例子就是橡子變成了橡樹。所以同樣地，心理治療不會把人變成其他人，而是把他變成更真實的他本來就曾是的人。不過，承揚並不是預先決定的，這跟亞裏士多德的

橡樹是不一樣的。即使是一個小小的下一步也不是預先決定的，而且它能夠改變上一步看似曾所是的東西。所以這個“回動性修訂”的概念不是亞裏士多德的概念。不過，跟他一樣，我確實斷言，並非所有的改變都是變成了別的東西。

“相同”與“相異”是簡單化的模式化觀念（**patterned notions**）。回動性的“曾是”與記憶中的“曾是”則有著更為複雜的關聯。承揚也是相同方向上的一個回動性修訂。

九、心理治療研究：

讀者可能一直在琢磨：在心理治療中，承揚性的步子是否可以被識別出來呢？在實踐中，它能跟自我說服區分開來嗎？

一些研究發現，這類步子的高發生率與心理治療的成功是相關的。（參見 Klein & Mathieu, 1985; Gendlin, 1986a）。人們可以通過觀察承揚性步子的序列（**sequence**）——即每一個步子是如何跟隨著前一個步子的，從而將它們可靠地識別出來。在使用磁帶錄音和轉錄文本進行的研究中，這些序列被可靠地區分了出來。它們不同於推理序列（“因此那肯定是……”），不同於敘事（“然後發生的事情是……”），不同於情緒宣泄，也不同於其他言語轉換。

許多其他標志也可以區分出承揚性步子。研究中使用的每個標志也可以被進一步分化。為了識別不同情境下的承揚性步子，需要對不同的可觀察標志進行定義。在對群體（Lewis & Beck, 1983）、課堂、家庭互動進行研究時，以及進行現象學思考（參見我在《體驗式現象學（**Experiential Phenomenology**）》一文中有關“指示牌（**Signposts**）”的論述）時，均可以做出上述定義。

這一發現不僅具有心理治療上的重要性，而且具有哲學上的重要性：承揚性步子的進程可以從其他進程中被可靠地區分出來。

在操作性研究中，對觀察進行定義相比於日常定義，其難度要大得多。在沒有相互交談的條件下，特定的標志必須能夠可靠地被幾位評定者分別識別出來。另一組不知曉第一組的評定者也必須能夠做到這一點。這個測量方法必須跟其他

測量方法具有[統計學檢驗上的]相關性，並且這些相關性也必須能夠被其他地方的其他研究小組所重複。所以，我在這裏提到了這些研究。它們表明，此種過程不僅可以通過蘊涵式體驗的方式被識別到，而且可以在正式的研究中被識別到。

十、概念集群：

- (6) 更為現實的
- (7) 身體感覺=處境
- (8) 蘊涵性步子
- (9) 相同方向
- (10) 回動性修訂

由於我們的這些概念是相互蘊涵著的，所以我們可以很容易地把它們作為一個概念集群加以保存。身體感覺是(6)更為現實的，因為它(7)跟處境是相等的。(8)那些蘊涵性步子會朝著相同的方向承揚，而經由回動性修訂，我們得以明白這個方向。

不過，處境(身體、.....)到底是什麼，以至於它們的真實性竟然包含著蘊涵性的進一步的步子呢？

第五章：什麼是處境(身體、語言、.....)？

是時候問這些問題了：處境是什麼呢？為什麼它們蘊涵著進一步的步子呢？處境、身體、語言，它們之間的關聯是什麼，以至於字詞會出現在我們之內，讓我們在處境中去說呢？而且，何以正確的字詞(這些字詞可以造成我們所需要的處境性變化)偏偏就能到來呢？

處境是什麼？對於“……是什麼？”這樣的問題，我們應該給出什麼樣的回答呢？我們被教導：一個定義絕不能提及它所定義的東西(漢譯者注：意為“定義

不能提及要定義的概念詞本身”，例如不能說“鳥是鳥”）。某個東西是什麼，這必須用**別**的東西來表達。例如：人體什麼？一個被預期的答案是：它是一些由碳、氫和氧所組成的分子。或者，身體是有關進化和經歷的一套記錄。無論我們回答的是什麼，在回答的那一刻，身體就被丟棄掉了。一旦被定義了，我們就不再預期我們可以從那個蘊涵性的感覺（我們正是因為曾使用了這個感覺，才獲得了那個定義）中去進一步思考了。我們進一步的思考被認為應該只從定義的術語出發。但是，定義究竟是如何被制定或被修改的呢？必須通過從要被定義的（一個蘊涵性版本的）那個東西之中來思考，才能制定或修改某個定義。無論以何種方式我們得以在定義之前思考某個東西，我們都可以以這個方式從這個東西之中繼續去思考，甚至在看到一個或幾個定義所說的內容之後，亦可如此。

我們在發展由蘊涵性的紛繁錯綜態所定義的概念；它們不只是模式。它們可以在純粹邏輯上被使用，從它們的模式出發去進一步思考。在不丟失邏輯的情況下，它們還可以解釋更多。

“處境是什麼？”無論我們用其他說法說了什麼，我們也會讓**處境**在我們的定義中以蘊涵式的方式發揮功能。我們也會從**處境**中去進一步思考。

不過，人們能把實際的處境給**思考**了嗎？難道思考不應該只是由廣泛性（generalities）（抽象、概念模式、範疇、普遍性、種類、形式、區別、……）所組成的嗎？我來說明一下，這種關於思考的思考方式是錯誤的。

一、我們思考這個處境：

傳統認為我們只能思考普遍性、範疇或區別；只有**通過這些、依靠它們**（間接地），我們才能思考特別的事物。事實並非如此，但為什麼會看起來如此呢？

字詞和句子看起來是廣泛性的。有關某個處境我們所說的話，也可以在其他處境中被說。看起來，我們只能用廣泛性（Generalities）（它們也可以意指其他處境）來談論一個具體的處境。即使是用來指示的短語，比如“這個處境”以及“你和我現在”，也可以在別的地方被說，也可以被別人說。但是，我們如何知道我們正在哪個處境中說呢？

人類花費大量的時間在他們並不身處其中的處境中思考著、談論著、感受著。我們坐在一個地方，但私下裏卻在另一個地方感受著，並且計劃著要在那裏做什麼、說什麼。我們也跟別人一起談論著非當前的處境。我們如何知道我們正在哪個處境中思考呢？

二、在有意去想或做時，我們必須思考處境：

在行動中，我們必須思考處境——從而才能應對它們。我們都知道，如果我們只用廣泛性來思考的話，那麼在大多數處境中，我們會變得十分蹩腳。我們必須在心裏保持住這個處境。例如，這個處境包括邁克爾走進來時的樣子，包括那天他不在時發生的事情，以及關於他的朋友琳達的所有那些事情。

當然，範疇和概念也總是蘊涵著的。我們對邁克爾走進來時的樣子的感覺包括我們有關走路、樣貌以及各種各樣的情緒和表情的概念。而如果我們正在嘗試決定要做什麼的話，我們最好也**就著**他看起來的樣子**去思考**，而不僅僅是用概念來思考。

我們想到“不完全是生氣，呃.....。”或者，我們想到“他看起來的那種樣子。”雖然沒有一個範疇名稱，但它（漢譯者注：指前面的短句）在我們進一步的思考中發揮著功能，而此刻我們在琢磨：“他知道前幾天發生的事情嗎？”我們不必只是思考有關“前幾天發生的事情”的廣泛性概念。當我們思考一個處境時，它整個過去的歷史都在我們思考它的那種樣勢（how）之中發揮著功能。我們想到“邁克爾就是那樣做事情的”。我們不必分別思考過去的每一個細節。它們在我們思考這個處境的那種樣勢之中蘊涵式地發揮著功能。

三、實例比它們的範疇更豐富：

我們必須思考處境，因為一個事件比範疇更豐富。這就是為什麼例子如此有價值的原因。

例如，可以看一下哈佛大學商學院和政府學院采用的案例研究教學法。這種方法包括對實際案例和記錄的研討。一個實操技能是無法僅僅通過對廣泛性的學

習來學到的。對於一個有經驗的人來說，一個廣泛化攜帶著它的許多實例所具有的蘊涵式的豐富性，而新手甚至可能都無法理解這個概念。配上一個故事，它就可以被理解了。我們看到，一個故事比那些廣泛化更豐富。

另一方面，廣泛化也比一個故事更豐富。如果不指出這一點或那一點在廣泛性上的重要性，那麼新手可能也看不出這個故事有什麼意義。

案例和廣泛化固有地就是相關聯的，但這並不是說案例僅僅是範疇槽位（category-slots）的填充物。這兩方我們都必須思考到。從一方中，我們可以更深入地思考另一方；而如果只有另一方，我們卻無法以同樣的方式來思考。

你可以思考這個例子（漢譯者注：指上面所舉的哈佛大學案例研究教學法這個例子）——一個關於例子方法的例子。範疇和廣泛性從{它們在處境、實例、案例裏面起作用的樣勢}之中獲得了它們的意義。從它們在此處這個案例裏面起作用的樣勢之中，它們獲得了特別的、新的意義。所以，“範疇”、“案例”、“特殊”、“實例”，這些詞在此處的工作樣勢發生了變化。案例研究法就是一個關於案例如何讓範疇以新的樣勢起作用的案例。所以，當然我們也會思考案例，而不僅僅是範疇。

廣泛化是從眾多細節當中擁有了其意義的，而這些細節曾是在過去被區分了的，而現在它們則以蘊涵式的方式在一個富有經驗的人的理解過程中發揮著功能。不過，即使對於富有經驗的人來說，將這個廣泛化應用到一個新案例中也是有幫助的；這可以讓他注意到那些[與這個廣泛化]不契合的新的細節。新的細節也可以被直接找到。從一個案例報告中，我們可以區分出許多新的細節，而其中每個細節又都是一個案例。一旦我們把這個案例單列出來，我們就可以去構念能夠將它區分出來的諸多特征。我們從來都不能窮盡所有的細節。一個處境並沒有固定數量的細節。那裏有**超過任何數量**的細節，所以，總是還有更多的細節可以被單列出來。

四、一個處境是一個前分離的多重態：

一個處境何以比任何數量的細節還要豐富呢？比任何數量都更多的這個多重態（multiplicity）是什麼呢？如果它們從來沒有被分開過，那麼它們怎麼又是那麼多的細節呢？以某種方式，它們是一個“它們”，儘管我們是把它們作為“所有那個（all that）”來思考的。

在我們不同的提問方式中，這個問題似乎在自我重複：“數量”是一個廣泛性的概念模式或區別。它由清晰有別的單元組成。一定數量的清晰有別的單元——這個概念不足以描述一個處境的多重態。不過，“更多”和“多重態”這兩個詞在這裏說了有關{一個處境之細節}的更多的什麼呢？當我們在想“發生了什麼”的時候，我們是把它所有的東西作為一個整體的印象來思考的。之後我們可能會看到許多分離的細節。而在我們注意到這些之前，它們怎麼就曾是很多（many）了呢？

維特根斯坦指出了這樣一個哲學錯誤：首先對我們如何講話、如何行動進行反思，然後就假定在我們沒有反思的時候，我們所發現的東西就是在那裏的。如果我們認為這個很多（the many）是單獨地運作的，我們就會犯這個錯誤。

例如：

假設我剛剛走進一個房間，裏面坐滿了熟悉的人，然後我坐了下來。現在，當我坐在那裏的時候，我可以去關注一下我身體的中間部位。我覺察到我感覺——不完全是害怕，而是，呃.....。過了一會兒，我可以從中理出一些頭緒來了：剛才，我是小心翼翼地走過那些人的旁邊的，他們坐得很近；我選擇了最好的路線。我記得有那麼一瞬間，我瞥了一眼一個跟我有過節的人——我在琢磨：那會兒他注意到了嗎？而且剛才我往椅子上坐的時候，我也很小心。為什麼呢？當時我是在想椅子會不會壞掉或者聲音會不會很吵嗎？哦，對，那是一把折疊椅，它可能會滑動。

在我反思之前，這一切都是怎麼在運作的呢？不是作為分離開來的項目。我記得[當時]我只是意識到我走進去了。但我確實識別到了那些人——還有那把椅子。

在每一個處境中，都有一種蘊涵式地紛繁錯綜的（*implicitly intricate*）身體感覺在發揮著作用——而且是以高度有秩序的方式。如果沒有它，我們會徹底迷失。我們的持續進行著的[存在]總是在身體上有覺知的；那裏有對處境的一種蘊涵性感覺，即那個整體的紛繁錯綜態。我們可以從軀體上感受到身體對那個處境的蘊涵之勢。而且，我們可以把這個未被反思的身體感覺過渡成為被反思的身體感覺——關於任何東西都可以。以此時此刻為例：

現在正在發生什麼呢，當你坐在那裏——以這種方式利用你的時間，決定不做其他那些事情，決定讓我進到你的心裏？這裏有這個決定的過去的曆史，你的智識處境和實踐處境，它可能會帶來什麼，你可能會寫的東西，你可能會怎樣使用這個，你會和誰談論它，到目前為止你對它的耐心、期待、蔑視或興奮——一個被稱為你的“態度”的集群，就好像那是一個東西——還有你對在此之後下一個處境的預備狀態（那個處境即將出現，這段時間以來一直在你的內在積蓄著），還有你現在坐的地方，你以前在這裏的生活，還有同在此處的人，或者不在此處的人，等等等等……

所有這些本來就是一個（*one*）嗎？或者它們本來就已經是**很多**項目了嗎？它們每一個本來實際上就在那裏了嗎？或者不在？但是，為什麼我們要試圖施加這些簡單化的模式，比如“一個”或“很多”、“本來就在那裏”或“本來不在”呢？讓我們允許自己思考和使用在這裏浮現出來的更為複雜的模式。更重要的是：為什麼要讓一個複雜的模式偽裝成這個紛繁錯綜態的那種**蘊涵式地**發揮作用的方式呢？讓我們把複雜模式和蘊涵式功能都包含在我們的概念之中。

不是一個，也不是很多。其中只有某些項目曾經被分開過。它們中的大多數從來沒有被分開過。它們以一種蘊涵式的方式，即前分離式地（*pre-separately*）發揮著功能。現在，每個都成了一個項目。但是每個都還可以繼續進一步再去明確詳述自身。最精細的細節本身可以再次成為一個.....，而它可以引出又一個類似上面這樣的段落。每一小股（*each little strand*）也是一個前分離的多重態。

顯然，我們可以思考這個更為複雜的模式。讓我把它作為概念（11）添加到我們的列表中：

（11）前分離的多重態：

這是一個比“一個”或“很多”更為複雜的模式。我們的概念還包括這些“很多”的那種蘊涵式的運作方式（我們的概念是被“很多”的那種蘊涵式的運作方式所定義）。由於有一種從前反思（pre-reflective）到反思的轉變，所以我們的概念也必須包含這種轉變。我們的概念包含著：一個.....如何能夠到來、分離之效應、每個[分離出來的產物]如何又能夠再次帶來它自己的.....。我們還要補充一點：片刻之後，我們分離出來的東西又變得蘊涵起來，雖然跟之前的蘊涵方式不同。（這一點打開了一整片探究領域，即：將某個東西分離開來會如何影響它後面的蘊涵式運作（Gendlin, in press）。）當然，這個概念本身就是一個前分離的多重態。我們可以闡釋蘊涵在其中的眾多複雜性。它有一個時間模式：之前、之後和再之後。這些概念讓我們能夠去思考那些從未被分開的很多，甚至當我們去分離它們的時候，我們也能這樣去思考。這個概念打開了一片進一步區別的領域。我們會作出其中某些區別，不過我們可以把這個概念作為一整片[有待]進一步區別的領域來進行思考。這是事先的，還並沒有作出那些區別。我們把它們作為**前分離的多重態**來進行思考。來自紛繁錯綜態的進一步的區別可以把我們先前的區別給打開（分離的相對於前分先分離的），對此我們並不感到驚訝。我們可以把任何概念都看作{一片可能之區別的前分離的領域}來進行思考。我們並沒有因此而失去任何現有的區別以及它所能說明的東西。

當一些概念保留了蘊涵性的紛繁錯綜態時，它們就形成了一個集群。每個概念都可以去說有關其他概念的更多的東西。這個“更多”並不是形式的含糊不清的過剩。其中每個概念都可以讓我們（以精准的方式）去思考{更多}（相比於已經成形的東西）是如何發揮功能的。所有這些概念都在就著{蘊涵性的紛繁錯綜態發揮功能的樣勢}說著某些東西；而所有這些概念也都在說著有關{蘊涵性的紛繁錯綜態如何發揮功能}的一些東西。我們的新概念（11）可以應用於其他概念，因為蘊涵性的紛繁錯綜態在它們的定義之中發揮著功能；而正如我們現在看到的，蘊涵性的紛繁錯綜態是一個前分離的多重態。

我們已經知道，“承揚”並不會扭曲一個處境表面看上去的樣子。一個承揚的步子可以比邏輯更現實、更精準。現在我們可以更精準地說：邏輯只是就著已經被分離的東西而運作。而一個處境是一個前分離的多重態；將它承揚就會打開它的可能性，但這些可能性並非之前就彼此**分離地**待在那裏。如果處境只是由單獨的單元組成的，那麼承揚將是不可能的。所以，“前分離的多重態”**解釋**了承揚何以可能。

反過來，“承揚”也在說著更多關於“前分離的多重態”的東西。把蘊涵性的面向分離出來（正如我在上面的例子中所做的那樣）——這只是承揚的一種方式。相當新穎的步子也可以承揚；在此情況下，我們就不會說這些步子只是需要被分離開來。人們通常會說，“可能性本來就是在那裏的”；不過這些可能性當然不是一套固定的實體集合，就好像只需要把它們分離開來而已。說一個處境是有可能性的，這是如下思考的一種普通說法：一個處境是對所有它可以被承揚的方式的蘊涵之勢。讓我們繼續探究，一個處境何以是一個前分離地多重性的（pre-separately multiple）**蘊涵之勢**。

五、處境是對進一步事件的蘊涵之勢：

處境並非只是由靜態的真實性（static truths）所組成；它包含對未來處境、事件和行動的蘊涵之勢。[15]

例如，處境不僅僅是門被鎖住了這個事實。實則，處境是我正在試圖破門而入。如果我跑著撞上去的話，是門會壞掉呢，還是我的肩膀會壞掉呢？如果我是躲在門後，希望當某些人想要進來時這扇門可以阻擋住他們，那麼這就是一個不同的處境了。如果那是我的房門，而我只是拿著鑰匙正要回家，那這就不是什麼處境了。

在這些例子中，門確實是被鎖住了，但是處境之所是涉及到它**所蘊涵**的、使之成為可能的或者所防止的進一步的事件。人類事件總是在蘊涵。它們之所是包含著對進一步事件的蘊涵之勢。

這並不是說我們總是活在下一個事件中，然而卻仍然身處在這個事件裏。也許[在某些時刻]處境的關鍵之處就只是它所是的东西，不過這個“是”（漢譯者注：指前半句中第二個“是”）並不是靜態的。相比在忙碌的時刻，在一個安靜的時刻，**更多的東西**可以被蘊涵**並且**被承揚。而任何處境的[真正]關鍵之處，即它之所是，乃是它的蘊涵之勢；其蘊涵之勢或者在被承揚或者未被承揚。

所以現在我們再加上一個概念：一個處境（一個前分離的多重態）是它進一步的蘊涵之勢。

六、一個處境是由蘊涵性的行動可能性所組成：

一個處境蘊涵著進一步的事件，其中每個事件都蘊涵著並且准許著可能的行動[/使行動成為可能]。一個處境是由蘊涵性的行動可能性所組成的。

如果我們知道該做什麼，我們就會覺得我們知道這個處境是什麼。為什麼後見之明那麼容易呢？這是因為我們的行動和其他人的行動已經揭示了那個處境本來是什麼。屆時我們就看到了很多我們本可以做出的動作。然後我們會說我們更了解“那個處境原本是什麼”了。當我們知道了被蘊涵著的行動可能性時，我們就知道**處境是什麼**了。

我們看到，一個處境是由蘊涵性的行動所組成的，因為行動揭示著或**闡釋**著這個處境是什麼。行動**闡釋**處境。“闡釋”這個詞遷移到了這裏，用來去說：一個處境蘊涵式地就是它的行動可能性。[16]

可以說一種文化是由各種處境所組成的，也就是說是由各種行動可能性的集群所組成的。某些處境在某種文化中會出現，但在另一種文化中則不會出現。如果涉及到的可能之行動的場域是不同的，那麼也就不是同一個處境了。一個處境就是蘊涵性的行動可能性。不過，一個處境的蘊涵性的紛繁錯綜態是超過了文化故事的。

七、一個處境蘊含著關於 {此刻它如何蘊涵} 的一個改變：

一個典型的故事包含著許多事件，而這個故事有可能會像預期的那樣發生。我們應該知道處境是什麼——意思是我們應該知道要去做什麼。如果我們可以順應其中某個 { 由進一步的事件所組成的、被蘊涵著的 } 故事，那麼我們就會做出被預期著的行動，生活就會繼續下去。我們並不會把這樣一個事件分離出來，我們並不會把它叫做“一個處境”。一個**處境**分離了自身，這是因為它蘊涵著關於 { 它此刻所蘊涵的故事 } 的一個改變。

例如，門是鎖著的。我懷疑我的一些被拿走的東西現在就被鎖在那扇門後。這個處境蘊涵著進一步的事件：拿走這個東西的人可能會怎樣使用它，以及在那之後可能會發生的各種後果。我被預期通過某些渠道去提出質詢（然後輸掉），或者默默忍受，或者變得很敵對、看起來很糟糕。也許還有更多類似的選項。

這些被蘊涵的事件對我來說不可能全都是很好的。它們**是**我的輸掉，**是**我變得沉默或者變得吵鬧，**是**我後續不得不做的事情以及會成為的樣子。它們並非只是一些 { 附加了我的否決的 } 事實。實則，它們之所**是**也蘊涵著我對它們的防止（如果我可以這麼做的話）。

這對我來說是一個**處境**，因為它不僅蘊涵著進一步的事件，而且伴隨著這些事件，它還蘊涵著一個去**改變它們的行動**。它蘊涵著關於 { 它當前的蘊涵之勢 } 的一個改變。

不過，這個處境究竟在蘊涵著什麼改變呢？它在蘊涵著 { 用以改變它的蘊涵之勢的 } 諸般活動所組成的一個前分離的多重態。它蘊涵著我的肩膀去撞門。它蘊涵著環顧四周尋找工具。它蘊涵著.....啊——合頁是從外面裝上去的！！它蘊涵著先把合頁拆下來，過後再把它們裝回去。

所以，一個處境有著一個複雜的模式：它不僅蘊涵著它現在是如何蘊涵的，而且還蘊涵著關於它的蘊涵之勢的一個改變。

之前我們見過這個模式：一首未完成的詩歌當中已經寫下的部分蘊涵著進一步的詩句，而這些詩句會要求對之前的詩句進行修訂。所以，它蘊涵著關於{它現在如何蘊涵}的一個改變。

疼痛也有類似的複雜模式：其痛苦蘊涵著某些地方出了問題，它也在蘊涵要做一些事情，讓疼痛不再存在。

以一種強烈的意義，“一個處境”蘊涵著一個行動：“應對某個處境[/滿足某個處境的要求]”就是去承揚被蘊涵著的關於它的蘊涵之勢的**改變**。一個處境**就是**對其蘊涵之勢的一個改變的蘊涵。

(12) 蘊涵之勢可以蘊涵一個改變了的蘊涵之勢：

在邏輯中，“蘊涵”是指一系列的進一步的步子在此處已經成形了、確定了。拉普拉斯（Laplace）認為，如果物理學中的一個事件是完全已知的，那麼之前和之後的所有其它事件都可以被確定。這是因為他只是假定了一種邏輯式的蘊涵，即一個單一的、確定了的序列。他假定了一個固定的可能性系統。在此處浮現出來的這個更為複雜的模式是一個**非拉普拉斯序列**：整個序列是無法從一個步子之中被預測出來的，因為每個步子都會承揚{關於蘊涵之勢的一個被蘊涵著的改變}。在人類事件中（以及在量子力學中——參見 Gendlin & Lemke, 1983），每一個行動都重塑了可能性系統。一個**處境**就是對這種改變的蘊涵——即蘊涵它本身的一個改變。

在處境中，一個序列可以在其**每一步**上都涉及到關於蘊涵之勢的一個改變。我們可以思考這個更為複雜的模式；事實上，我們在大多數處境中都會思考它：當我們陷入困境然後需要思慮的時候，這個處境就在蘊涵著將會發生什麼，以及**為什麼這對我們來說並不合適**。一個要去滿足某個處境的要求的行動必須承揚關於蘊涵之勢的那個被蘊涵著的改變。

我們的新概念（12）可以進一步定義“承揚”：承揚是要去改變一個處境，使它不再蘊涵著要被滿足，因為它已經被滿足了。關於它的蘊涵之勢的被蘊涵著的改變已經發生了。

八、蘊涵之勢的真實性：

在第二部分，我們將討論靜態的、模式化的事物。但是既然人類事件不是由靜態事物組成的，那麼為什麼要完全自封在一個只假定了靜態事物的真實性的知識理論中呢？若如此，似乎就不存在什麼人類事件的真實性了。但是，當然存在著一種{處境的蘊含之勢}的真實性。這就是為什麼我們要如此漫長而又仔細地思索的原因。

蘊涵之勢有一種苛刻的真實性。認為因為進一步的事件還沒有發生，所以蘊涵之勢就是非確定性的——這是完全錯誤的。蘊涵之勢現在就是精確的：如果我們決定採取某個行動，那麼我們就會預見某個特定的序列；如果我們決定採取不同的行動，我們必須得預期其他特定的結果。進一步的事件和行動可能性在此刻是如何被蘊涵著的——這是非常精確的。這就是為什麼我們會有意地去思索以及為什麼我們可能會犯錯的原因所在。

如今，人們在談論要為事件“賦予”意義，或者要把詮釋“添加到”經驗上；就好像我們的處境只不過是一團一團的灰泥，我們可以把任何我們喜歡的形式印到它上面。持此觀念的人正確地拒絕了那種簡單化的觀念，即認為事件只有單一的、成形了的意義。但為何要轉向相反的簡單化的觀念呢：事件完全沒有自身的意義？如果是這樣的話，那麼我們所有人都可以把那些極好的意義放到我們的處境上面，然後生活就會變得輕鬆容易。沒有人真的相信這種觀點。那麼為什麼這種話被說得這麼多呢？這是因為現實被認定為空間模式的世界（*spatial pattern world*）。人類意義似乎與那個現實沒有什麼固有的關聯。所以，它們似乎就只是被添加上去的。一直沒有相應的概念去說明那個比模式更豐富的、蘊涵性的紛繁錯綜態。

到目前為止，我們談到了：一個處境是一個前分離的多重態，它不是靜態的，而是一個蘊涵之勢，不僅是在蘊涵進一步的事件，而且是在蘊涵對它自身的蘊涵之勢的一個改變。再進一步，我們可以問：既然一個處境是由行動可能性組成的，那麼我們的眾多可能的行動是如何**共存**在一個前分離的多重態之中的呢？

九、交叉：每個選擇都是許多其他改變了的選擇：

顯然，可能的諸行動並不是獨立地蘊涵著的，就好像它們只是被捆在一起的、一根挨著一根的棍子。做其中任何一個行動都會改變其他行動是否以及如何可以被做。某些行動只有在其他行動之後才是可能的，或者只有當你也在做其他行動的時候才是可能的，或者只有當你不在做其他行動的時候才是可能的。

例如，你現在可以把這本書扔到空中。你可以用很多種方式來這麼做，你可以感覺到當它落下來的時候，其中哪些扔的方式可以讓你從這裏接住它。或者你可以站起來。然後你所有的扔的動作以及你所有的把書接住的動作都會改變。另外，如果你站了起來，你就不能像你坐著的時候那樣在你面前把雙腿伸展開。你的起立蘊涵式地也是無數其他可能行動的一個改變。起立看似只不過就是你的身體從空的空間中的一個位置移動到另一個位置。不過，它也是前分離式的眾多行動序列當中每個序列的一個改變。

每個可能的行動都蘊涵著一個事件序列。其中的每個事件都會改變其他的可能的行動，而這些行動也是一些序列。做出其中某個行動意味著其他行動（如果它們仍然是可能的話）現在不得不以不同的方式來進行。每一個行動序列都是眾多其他行動的眾多改變，而這些改變當中的每一個改變也會改變其他改變。

讓我們假設你想在下次會議上提出一個建議。你可以現在就打電話給邁克爾，告訴他這個建議，看看他是怎麼想的。但是，如果他說他不喜歡，那麼除非到時候你在會議上跟他對著幹，否則你或許就不能在會議上提出你的建議了，又或許你得在會議前改變這個建議。如果你這樣做，你就不會知道其他人對原本這個建議是怎麼想的了。要是他們喜歡這個建議，那麼他們可能會為此辯護並說服邁克爾。

你可以現在就給他們所有人打電話。他們會對你的電話感到驚訝。你可以感受到他們的驚訝，感受到你需要解釋你的這通電話，以及感受到{此刻給他們打電話}這件事將如何改變你計劃在會議上所做的事情。你不僅能感受到可能的行動，還能感受到這個可能的行動是如何改變你**其他**可能的行動的。

任何一個行動都會改變所有其他行動的可能樣勢。每個行動並非僅僅是它自己，它也是其他行動的一個變化。一個處境是一個交互影響態(an interaffecting)——是眾多行動序列的一個交叉(a crossing)，其中每個行動序列都是其他諸行動序列的一個變化。

我們可以思考這個複雜的模式。每個什麼都是許多其他什麼的可能樣勢的一個改變。每個什麼（如果它發生了）都是那些沒有發生的什麼的一個變化。我指出，每個什麼都是其他什麼的一個交叉。讓我把它設立為一個概念：

(13) 每個都是許多其他個的一個交叉：

我們的概念包含著比模式更多的東西：我們不只是在定義和思考模式（每個模式蘊涵式地也是其他模式可以發生的樣勢）。我們也在藉由{諸備選(alternatives)在一個處境中共存的樣勢(how)}的那個蘊含性的紛繁錯綜態，來定義我們的概念。我們總是可以從那個蘊涵性的紛繁錯綜態中進一步地去思考。我們永遠不必僅僅依靠模式才能去進一步思考，雖然我們總是可以坐享我們的概念模式所能做的事情。

你是否懷念在理論思考中常見的那種圖表式的簡潔性呢？然而，去思考[我們的]這個概念並不難。在處境中，我們可以毫無困難地思考這個概念：任何一個行動都是對{之後我們可以如何做出其他行動}的一個改變。多重的諸備選被交叉的樣勢——讓這個複雜的模式成為一個概念。

就像概念被使用那樣，它經由被使用（被應用）就變成了一個概念。不過，應用是什麼呢？在被應用的時候，一個概念的蘊涵性的紛繁錯綜態與它被應用其中的那個蘊含性的紛繁錯綜態發生了交叉。只要此番應用是制造了意思的，那麼這種交叉[回頭看]原來就是可能的。它（漢譯者注：指某個概念）的許多已經交叉了的、蘊涵式的應用與又一個紛繁錯綜態發生了交叉。這加深了理解（蘊涵式的應用），而這理解是這個概念現在帶來的。所以，我們也或多或少深刻地理解了一個處境，而這取決於在其中所發生的蘊涵式應用、意義制造和交叉。當然，它可以像概念那樣去應用，即可以進一步去交叉。所以，我們就可以理解（這是制

造了意義的)：我們能夠就著一個實例(處境)來思考某些東西，就像我們能夠就著一個概念來思考某些東西。

意義的制造並不依賴於把特定的模式布置出來。但是，我們**確實**布置了出來的模式也都可以在邏輯上起作用；而如果我們能夠建立更為複雜的概念模式的話，我們將大大增強邏輯的力量。

在這裏，我們在使用日常行為中非常熟悉的方面作為概念。誰不知道任何一個行動都是許多其他行動的可能性的一個變化呢？然而，作為一個理論概念，它似乎很複雜。是的，熟悉的事件比大多數理論概念都更加紛繁錯綜。如果我們忘記了這些熟悉之處——如果我們不能就著它們去思考，我們就會變得頭腦簡單、錯誤連連。而要做到這一點，我們就絕不能回避比通常概念稍微複雜一點的模式。

我們從{行動諸備選是如何共存的}之中衍生出交叉這一概念。我曾說到，某個什麼通過被應用(通過與某交叉、通過制造意義)而成為一個概念。到目前為止，我們還沒有正式應用這一概念。不過，制造意義**是**一種蘊涵式的應用，即許多與許多的一個交叉。一個新的概念或者一個新的詩句蘊涵式地應用於極多事物。但是如果再就著一個被單列出來的概念性模式，那麼它可以做得更多。

例如，“交叉”[這個概念性模式]可以讓我們去思考任何一個字詞是如何與極多的其他字詞相關聯的：任何來到的字詞也是{其他字詞可以如何與它一起來到一個句子之中}的一個變化。字詞可以如何來到——這是一個交叉，其中每個字詞都是{其他字詞可以如何來到}的一個變化。這個概念可以讓我們在許多其他方面進一步思考。[17]

這個概念可以應用到我們的其他概念中(可以跟我們的其他概念交叉)，並且可以說有關彼此的更多東西。在一個概念集群中，每個概念都與其他概念交叉；每個概念都在蘊涵式地承揚其他概念。

十、聚焦化：眾多什麼的交叉就是對下一個步子的聚焦式的蘊涵之勢：

交叉了的意義制造確實發生了，但是眾多交叉了的可能性本身並沒有闡釋式地發生。它們只是作為它們的交叉，即它們的意義制造，而發生了。它們蘊涵式地發揮著功能。假如它們是闡釋性的，那麼我們就會疲於做出、思考或者記住它們。交叉了的、前分離的多重態只作為{接下來的步子}而發生了。

所以，前分離的眾多什麼的交叉**就是**那個接下來發生的事情。

有極多的行動序列是被蘊涵著的，但它們的蘊涵之勢也是對接下來的一個[行動]的**聚焦式** (*focal*) 蘊涵。

與其用一個更簡單的基模來替代，不如讓這個模式成為我們的概念：

(14) 聚焦化：交叉是作為一個{聚焦式地被蘊涵著的接下來的一個}而發生的：

這比一些舊的觀點更為複雜，例如認為“[發生是]從現有的可能性中進行挑選”的觀點。交叉了的備選並非好像是一個挨一個地排在那裏的；實則，它們是一個聚焦式地被蘊涵著的 (*focally implied*) 接下來的步子，並且它（漢譯者注：指這樣一個步子）可以是新穎的，可以比現有的形式更加紛繁錯綜。它是被那個交叉重新塑造出來的。

我們大部分的所說和所做都是由聚焦了的步子 (*focaled steps*) 所組成的。我們不假思索地對對方說“你好”；這個問候語連同其間的一層溫暖和整體的語氣，都正是由{你和那個人的過去和最近的交往}聚焦化而來。

一個聚焦了的步子是新鮮地形成的——它**就是**這個交叉。它就是**這個**聚焦了的多重態，即使它有著一個舊的、眾所周知的形式。聚焦了的交叉就是我們對{我們何故、何地、何時以及和誰在做著我們所做的事情}的那種知曉。所以，它跟其他時候[的步子]是**不相同**的；只有一個形式或模式才能是**相同**的。

重要的是要認識到：聚焦式地蘊涵並塑造一個接下來的步子——這些都是蘊涵性的紛繁錯綜態的功能。許多哲學家都走上了一條歧路，即他們把創造新步子的功勞歸於舊有的、事先存在的模式。這並不能解釋那些新的和更為複雜的步子。

一個新的步子無法從舊的模式中衍生出來；即使新的步子已經出現了，它也無法僅僅從邏輯上從那些模式中順沿推導出來。

但長期以來，人們習慣於斷言，正是更簡單的舊模式之間的矛盾創造了新的、更好的回答，就好像兩種相互矛盾的模式可以創造出新的東西。如果我們仔細審視，就會發現它們之間的矛盾只能相互抵消為虛無。的確，在那些舊模式相互矛盾的時候和地方，一個更為複雜的步子是可以到來的，但是，這個步子是來自於那個蘊涵性的紛繁錯綜態的。顯然，它無法來自於相互矛盾的模式本身。這個舊觀點正是如下問題的一個實例：[常見]理論對蘊涵性的紛繁錯綜態不聞不問，而將模式視為唯一的秩序。

跟我們的其他概念一樣，“聚焦化（focaling）”這個概念沒有關閉任何問題，而是打開了進一步區別的諸多領域。例如：

在可以將諸備選考量在內的下一個步子還沒有到來的時候，聚焦化（當交叉是可能的時候）是可以跟困惑區別開來的。

我們還可以區別兩種[不同的]聚焦了的下一步，而它們都不同於單純的困惑。大多數情況下，新的步子就那麼來了，我們已經在做它或說它了。但有時候並沒有實際的步子形成。也許一開始有些困惑，但是後來一個.....能夠到來了。那團困惑“凝聚”了起來。一個.....的到來是從那個困惑狀況中發生的一個巨大的改變。我們感到如釋重負。現在，以某種方式，我們“知道”該做什麼了，而言語和行動還沒有真正形成。我們就像那個手掌在空中旋轉的詩人一樣。那個.....是一個步子、一個交叉、一番意義制造，是對一個雙重的進一步的步子的聚焦式蘊涵。

在還沒有出現實際的步子或者一個.....的時候，時間可能就已經耗盡了。然後我們可能不得不**做出決定**。但是，當前分離的多重態聚焦化**並且**塑造了一個接下來的步子時，這是不應該被稱為“做出決定”的。在共同儲備中還沒有措辭來描述它。我們可以說，決定**已經到來了**。

從思考的角度來看亦是如此：不得不做出決定意味著我們還不知道。那麼最好不要做出決定。我們轉而努力去尋找一個.....。它會蘊涵可行的進一步的步子，因為在那個蘊涵性的紛繁錯綜態的聚焦了的交叉之中，先前的字詞、模式以及諸般蘊涵之勢（伴隨著更多其他的東西）都在起著作用。

聚焦化是否囊括了**全部的**考量因素呢？或者，至少是所有有關的東西呢？但是，聚焦化本身**就是**所謂關聯性（relevance），而且常常是一種新的關聯性。不，並不存在**全部的**東西或者**全部的**關聯性。不過，我們可以覺察到聚焦化遺漏掉了多少東西。在一個承揚的步子之後，我們“覺察”到了許多以前甚至無法思考的因素。在蘊涵性的紛繁錯綜態中，無法有一個所謂的**全部**。只有成形了的東西和模式化了的東西才能是**全部**。不過，形式或模式並不能限制一個前分離的多重態的聚焦式蘊涵和承揚。形式和模式是在前分離的多重態中運作的。

讓我來講一個有關聚焦化的故事，並且說一說它是如何遺漏掉了一些東西的：

在一次會議上，你很生氣，但是控制得很好。你不想讓別人知道你正在被打敗，不想讓別人知道你不知道該怎麼辦。他們已經開始這麼認為了，但他們還不能確定。他們不得不再思量一下你是不是已經準備好了什麼對策。你裝出一副泰然自若的模樣，就好像你本來就不生氣。然後，突然間，從你嘴裏冒出來的一句尖酸刻薄的評論把你給暴露了出來。每個人都笑了。你的評論和你的暴露都讓他們享受不已。

這個評論來得真不是時候。但是這是一個多麼巧妙的評論啊！它漂亮地捕捉到了對方身上那種令人討厭的樣子和毛病。它是基於準確的[諸多]感知的，其中一些你甚至都不知道你是有的。你並沒有分別地把它們作為它們本身而注意到它們。那句評論直接地從你多年來與這個人的互動之中冒了出來。它總結了這段紛雜的曆史，並把這番總結卷進了一個要點之中。最重要的是，它還很搞笑。

過後當你再去審視它的時候，你可以分離出越來越多的先前被卷進（持續發生於、發揮功能於、被折疊進、被蘊涵於、.....）這個尖酸刻薄的評論之中的面向。之前這些面向當中的大多數並沒有被分離開來過。然而，它們卻被考量到了。

你可以看到它們是如何很好地互相調整了的，以至於一個單一的結果就可以將它們全都考量在內。

假如我們不是在日常實例中經常看到這種聚焦化的話，我們很難相信那麼多分離的、前分離的面向可以即刻產生如此精細協調的東西。

然而，這句巧妙的評論也是有一點病態的。即這句評論的出現沒有把當前的處境全部考慮進去。它漏掉了你隱藏自己感受的需要，而這個需要確實曾是在那裏的。那時候你已經有意識地決定不讓別人知道你正在被打敗並且已經毫無後備對策了。做出這番評論的那個聚焦化並沒有考慮到這一點。

眾所周知，情緒情感會使人的視野變得狹窄，從而遺漏當前處境中的一些東西。這就是為什麼我們被教導：當我們生氣的時候，在張口說話之前先數到 10。不過，即便除開情緒情感性的收窄，也不應該理想化聚焦化，這一點也是很重要的。另一方面，弗洛伊德認為所有的紛繁錯綜態都是“病理性的”，這也是錯誤的。如果他來評論你的那句評論的話，他會說你被你的“聰明的潛意識”給打敗了。但是，我們看到了，聰明的是聚焦化。聰明的不是病理。[18]

在我的這個故事裏，那句尖酸刻薄的評論並不是來自於一個.....。如果聚焦化首先是從一個.....開始的話，那麼，是不是它就不太可能遺漏掉我們後來看到我們所需要的東西呢？一個.....是如何改變了現存的形式，而連續的講話和行動卻無法以那種方式改變現存的形式呢？（參見我寫的《一個過程模型（*A Process Model*）》第八章）

當我們思考、聽到或讀到的東西製造了意義時，這個意義製造就是一個新鮮的聚焦化的思考步子，而這個步子承揚著那整個情境的蘊涵性的紛繁錯綜態。製造了意義的那些東西可能很久之前就被印刷出來了，但是意義製造是被蘊涵式地執行的。因此，當我們製造意義、理解、領會、有觀點要講或者看到一個問題時，一個前分離的多重態就被蘊涵式地聚焦化了——這麼說是製造了意義的。

我們不能**僅憑意志就讓**某個東西製造出意義來。聚焦化必須是到來的。[19]

十一、身體在語言中的功能：

接下來我們要探討的東西的身體式特征：

現在我們已經在一些實例中看到了聚焦化的這種**到來**。這些至少包括：說話、行動、思考和意象的接下來一步。不過，這些並不是彼此分離的維度。只是產物是不同的。所有這四者都交叉在{製造一個接下來-被蘊涵著的(next-implied)話語、行動、思考或意象的}過程之中。說到這裏，我又回到了{語言、處境和身體是如何彼此蘊涵著的}這個問題上面。

處境跟言語和行為並不是分離開來的，而它們跟身體感覺也不是分離開來的。身體、處境和語言是一個蘊涵性的紛繁錯綜態，而這個紛繁錯綜態聚焦式地蘊涵著一個接下來的步子。這個步子不僅只是**那些字詞**而已，而且也是——為了承揚**那個處境**——我們所想要說的東西，而這種東西是身體式感覺到的。讓我講一個故事來說明字詞的到來是“身體式”的：

你一直在聽幾個人正在進行的一場複雜的理論爭論。過了一會兒，你有了一個自己的點子想要提出來（漢譯者注：此處意指你有了一個觀點雛形，打算一邊說一邊把這個觀點給制造出來）。是的，那是一個很好的點子！你示意你想加入討論，他們停了下來，轉向了你。

現在，你開始制造你的那個點子——順順利利地，通常不會有陷入空白的時刻。也許你說得比平時更慢，“斟酌著挑選字詞”。當然，你不會真的忙於檢查成千上萬的字詞，所以你並不是真的在**挑選**字詞。相反，你在等待，而它們在到來。

現在讓我改一下這個故事：

你一直在聽，然後你示意你想講話，但是那幾個人還在繼續說著，時間越來越長。等到他們最終轉向你的時候——你已經忘記了自己的那個點子。“呃，嗯，等一下”就是你能說的全部了。

剛才你並沒有排練好話語來表達你的那個點子。它從來都沒有以字詞的方式存在過，或者至少看起來是這樣。它只是一個將要說（an about-to-say）。

當然，一個將要說並不是由實際的字詞所組成的。

一個將要說是什麼呢？

“呃……等一下……——我找到它了……；我知道它原來是什麼了！”它又來了。現在你可以講話了，雖然即使是現在也還沒有實際的字詞。

如果有人在這個時候打斷你，你可能會再次丟失它，因為即使是第二次，這個觀點也不是以字詞的形式出現的。

這是一個沒有字詞的意義嗎？這個故事是不是說明一個將要說（一個觀點、一番制造意義、一個……）是獨立於字詞存在的呢？當然不是，你的點子**蘊涵式地**就是你將要說的字詞。[那幾個人]之前討論中的那些字詞也蘊涵在其中。不過，你的點子是一個新的聚焦化——在所有那些字詞**之後**。那個……就是前分離的多重態的一個**進一步**的聚焦化，而這個多重態就是現在的處境；而先前的形式和字詞已經在這個多重態之中起過了作用。現在，這個聚焦化在蘊涵著重新布置的、尚未出現的字詞。

那個你可以丟失、重新獲得、又再次丟失的“它”是什麼呢？你是怎麼擁有它的，又是在哪裏擁有它的呢？**你是怎麼知道你丟失了它，又是怎麼知道它又回來了呢？**這些功能並不是由字詞和外部事物單獨執行的。它們是紛繁錯綜的蘊涵之勢的功能。

這個點子當中的新的措辭，以及它們將造成的處境變化——這些仍然只是蘊涵性的。你感覺到：“呃，嗯，我丟失它了，呃”或者“哦！……，它又回來了！”當你失而復得的時候，你能明顯地覺察到：你是以一種**身體式-感覺到的方式**（a *bodily-sensed way*）擁有著（感受著、感覺著、就是、……）那個……的。

大多數當代哲學家都避免思考對於處境和蘊涵性字詞的那種身體式感覺，因為他們認為這種東西是“前言語的”、是一個“私自的材料庫”、是一種純粹的內在意義；對於這種東西而言，話語就是在給它“穿上衣服[遮蔽原始的東西]”。

另一個古老的錯誤是把身體和感受分開，然後再把感受和思想分開。概念形式被認為就是現實的形式，而感受僅僅是來自更低級的身體的情緒情感式反應。就這樣，身體最終落到了底部，仿佛它是我們身上最不像人的“一個部分”，仿佛它可以被順順當當地出讓給機械論者，而不會因此失去感受和思想。事實並非如此。身體蘊涵著、供應著我們的字詞和行動。它知道(感覺著、感受著，就是、.....)語言和處境。我們知道自己在做什麼、說什麼，知道自己正在什麼處境中說著這些話，知道這些話怎樣製造了意義——所有這一切無時不刻都是一種身體式的感覺。

我們以各種各樣的方式思考**身體**（語言、處境、.....）；在這些方式中，我們的每一個概念都是對{這些概念如何在它（漢譯者注：指前半句中的身體、語言或處境等）的紛繁錯綜態之中運作、如何關於它的紛繁錯綜態而運作}的[思考或理解的]一個承揚。

身體、處境和語言是彼此蘊涵著的，而這意味著如果我們要發揮功能的話，這三者是缺一不可的。人類身體的功能不可簡化為分離的語言和分離的處境的功能。身體提供了聚焦化的蘊涵之勢，若沒有它，就沒有處境和語言。

十二、身體在語言中的功能：

前分離的紛繁錯綜態的聚焦化交叉（focal crossing）製造著（擁有著、就是、.....）你將要說的那個點子。字詞的到來是如此的聰明！它們以特別的、新穎的措辭到來了，專門用來製造你的觀點！字詞的這種到來是考量到了它們先前的用法的。你已經讀過的、已經知道的很多東西都被考量進去了，此外還包括當前的處境、你剛剛聽到的那些人所說的話、其他時候你對他們的了解，甚至還包括**這個**群體使用某些特定詞匯的那種特有的方式。

為什麼字詞和處境固有地共同存在於{蘊涵著正確字詞的}那種身體式聚焦化當中呢？每個字詞都有眾多的用法情境（use-contexts），而每個用法情境又都涉及到其他字詞的使用。用法情境就是處境。字詞被用來去改變某個處境。任何一個字詞的實際使用只能如此發生：即它的許多用法（許多處境及其許多字詞）發生交叉，從而聚焦式地蘊涵這個處境之中的一個意義制造的步子。所以，對一個處境變化的聚焦式蘊涵當然也是對字詞的一番擺布（an arranging）。

語言總是聚焦化了的：實際的話語重新地（newly）聚焦化著每個字詞的到來。必定如此，因為一個字詞就是一個巨大的{處境變化和其他字詞}的系統。在字詞的到來之中，我們可以看到身體是以這種交叉了的、聚焦了的方式進行蘊涵的。

在所有的講話中，字詞都必須是到來的。如果它們沒有到來，我們不能迫使它們到來。我們必須等待。此外，如果錯誤的字詞到來了，我們只能說“等一下”，然後等待，然後再試一次。

我們認識到了這種到來：這是所有身體式到來的特點。這就是睡眠、眼淚、食欲和性高潮到來的方式。情緒情感也必須是到來的：你可以假裝憤怒，但是要有憤怒的話，它必須是到來的。尖酸刻薄的評論也必須是來到了你心頭的——你無法隨意就造出一個這樣的評論。所以，繆斯也不能被強迫，或者被編造。她必須是到來的。我們可以努力使自己具有良好的接收性，但我們不能控制她的到來。一個.....的到來、一個體會的到來、一個聚焦了的理解的到來、一番意義制造的到來、要制造的點子的到來——這些也都是如此。

這種特征性的到來是身體的一個功能。我們的這些新概念是關於身體的（我們的這些新概念是身體的功能）。我們提到的有關交叉、聚焦化和到來的所有實例都是身體的功能。事實上，蘊涵性的紛繁錯綜態在語言和處境中的所有功能都是身體的功能。

我們的概念列表：

- 第一部分第三章：

- (1) 蘊涵之勢
- (2) 承揚
- (3) 形式經由運作而改變
- (4) 新穎性是可以被蘊涵的
- (5) 兩個過去
- 第一部分第四章：
 - (6) 更為現實的
 - (7) 身體感覺=處境
 - (8) 步子
 - (9) 方向
 - (10) 回動性修訂
- 第一部分第五章：
 - (11) 前分離的多重態
 - (12) 蘊涵之勢可以蘊涵蘊涵之勢的一個改變
 - (13) 眾多合而為一的交叉
 - (14) 聚焦化

這些概念都是相互蘊涵著的。因此，我們可以合並其中的一些概念，或者從中去建立更多的概念。當我們使用其中任何一個概念時，我們就是在蘊涵式地使用所有這些概念。我們可以用其中的一個或幾個概念來思考這個概念集群。讓我們把它們這樣串成幾串帶在身邊：

- (1-5) 承揚

- (6-10) 來自 {作為蘊涵性處境的身體感覺} 的現實的步子
- (11-14) 前分離的交叉**就是**對接下來的一個步子的聚焦式蘊涵。

最後，讓我們再把它們這樣串在一起隨身攜帶：[這一整串是]身體在語言和處境中的**紛繁錯綜的蘊涵之勢**。

過渡至下一部分：

許多當代的思想家認為，人類的生命過程先於科學所構念的世界。不過，他們有關科學式世界的思考，卻使得科學式世界就好像只是被用來隨意施加的——只是被用來隨意假定的。因此，當他們質疑科學式世界時，他們發現在其下除了其他假設的可能性之外什麼也沒有。[按照他們那樣的思路]當形式受到質疑時，結果是什麼都不剩了；這[種謬誤的出現]是因為生命體的那種身體式-處境性的蘊涵之勢被忽略了。[在科學式世界中]身體被認為僅僅是一架機器，是某種成形了的、模式化了的東西，而沒有它自己的主動的蘊涵之勢（*implying*）和組織之勢（*ordering*）。現在讓我們談談科學中有關身體的研究。

第二部分：模式

第一章：比知覺和五種分離的感覺更為廣闊

科學秩序並非僅僅是被用來施加的。它看起來可能是這樣的，這是因為在當代哲學中，科學的經驗主義特征被拒斥為表面上的表征性。儘管科學並非只是把它“發現”的東西原原本本地讀了出來，但它也並非只是在施加一個假設的秩序。

科學每年都在改變它的模式；它對它的發現的呈現方式，就好像那些發現是沿著分析式秩序從假設中衍生而來的。不過，它只是在給定的一年之中看起來是這樣的。年復一年地，科學都在增加新的術語，而且它也在改變術語“衍生”自的那些假設。這些改變是無法被形式化的。從假設中得不出關於科學的科學。新

術語也並非只是來自舊術語的矛盾。只需回顧過去幾年時間，我們就可以看到，大量的新術語集群取代了一些舊術語集群；跟取而代之發展起來的整個新領域相比，舊術語的矛盾之處現在看起來十分愚蠢。科學的發展不能僅僅歸功於假設、形式和模式。科學進展本身就是非拉普拉斯進展的一個特別的實例；這樣的發展涉及到蘊涵性的紛繁錯綜態的功能以及它的苛求式的確切性。這就是為什麼科學發現如此艱難、如此珍貴的原因。現在，我們將把我們在前文論述的東西跟一些科學發現關聯起來。

讓我們來看看，我們所討論的身體式的蘊涵之勢如何可以跟關於身體的科學發現關聯起來。科學從模式的視角研究所有事物。不過我們已經看到，並不是模式在執行蘊涵性的紛繁錯綜態的功能。它們是由身體的蘊涵之勢來執行的。所以我們需要問一問模式是什麼，以及身體式的蘊涵之勢如何可以跟科學地模式化了的身體相關聯。

模式是在更為廣闊的{身體-環境交互作用的}蘊涵之勢中起作用的。當我們以這種方式思考時，我們也會發現：**五種分離開來的感覺原本並不是分離開來的。**

感知（*perception*）並不是一個可以被當作起始點的概念。它假定身體與環境之間在空間上是分離的。不過，我們將看到，感知只有作為更為廣闊的身體-環境交互作用的一部分才是可能的；這種交互作用必須首先被理解，而這是無法依照感知來被理解的。植物是活著的生命體與環境的交互作用，而它們完全沒有感知；這種生命體與環境的交互作用在動物和人類身上也依舊在繼續發生。

身體是與環境的交互作用。但是，肌肉、神經、腺體、腿、胃、肺和血液如何也是交互作用呢？沒錯，我們也可以把它們作為動詞、作為過程來思考：收縮、分泌、行走、進食、吸氣、循環。所以，身體部位也是在環境中和與環境一起的持續活動。這些交互作用當中的任一時刻都在蘊涵著它們進一步的序列。

科學用模式來描述過程。進一步的事件被解釋為單元的重組，而這種重組是可以從先前的模式化的單元中推導出來的。沒有概念用來說明這種現象：{某些東西之後被看出來其實原本所是的東西}比{從此刻它被模式化的樣式中可以推

導出來的東西} 更為豐富。科學需要像“蘊涵之勢”這樣的概念以及我們在第一部分中發展出來的概念集群。稍後我將說明它們如何能夠幫助我們解決當前的一些具體問題。

科學需要一種方法來思考一個事件是如何重新組織(要求、需要、帶來、.....)不同地模式化了的、接下來的事件的。不過,讓我們問一問,科學是如何處理事件之間的關聯的。如果沒有蘊涵之勢,如果每個事件都只是它已經所是的樣子,那麼是什麼把這些事件關聯了起來呢?回答是:關聯被認為是事件之外的,即這些關聯被認為是時間和空間的關聯,而它們則是由一個“理想化的觀察者”所提供的。

在某個時間點上的事件被認為都是完全在場的,因此在任何其他時間點上發生的事件在這個時間點上則是完全不在場的。當前的概念把“信息”構念為存在於時-空的一個點上。依照它們的結構,這些概念就把蘊涵之勢給排除掉了。它們包含著這樣的假定:只有清晰的東西,即**模式化**的東西,才能存在。所以,我們需要去理解模式。我們還必須去重新理解模式的空間和時間:空的空間和空的時間(empty space and empty time)——它們被假定由純粹的點所組成,這些點必須等待觀察者將它們連起來。

我們是如此習慣於認定這個看似簡單的、空蕩蕩的空間和時間,仿佛它顯然就是根本性的、無可爭辯的。由此,現實世界似乎就理所當然地只存在於這個空間中;現實世界必須由幾何式的模式組織起來,而這些模式就成了其他一切事物的基礎。然後,我們所知道的人和動物就變得不可思議了,它們幾乎就成了無法棲息於那個現實世界的、不可能的東西了。我們想要重新理解這個看似簡單的、由幾何模式組成的空的空間。

在當前的科學中,空間和時間的關聯取決於觀察者:時間是過去和現在這兩個時間之間的比較。不過當然,“時間點”#2 本身並不會跟“時間點”#1 或# 3 相比較。據說只有觀察者才會把它們關聯起來。但是,我們想要研究那個據說把一切都關聯了起來的觀察者。我們是否應該只用外部的關聯物(它們又依賴於另

外的觀察者)來研究這個觀察者呢?或者,我們能否把事件看作{能夠產生它們自己的關聯和接下來的事件}的東西來進行思考呢?

另一個問題也會引出我們的討論:一切都可以還原為物理學和數學——這個觀點實際上只是一個空想。有人爭辯說,[事情]應該是那樣的,或者最終會是那樣。但在實踐中,這種還原是不可能的。大多數科學學科都用它們自己的術語重新開始探究;這些術語具有不可分解為物理學的那種複雜性。

物理學和心理學之間有許多道鴻溝。現在有幾門學科正在研究活著的身體,它們之間存在著參差不齊的鴻溝。現在讓我來說明一下:

一個非常微小的環境因素可以導致一系列極其複雜的行為。給一只鳥展示一個盛著一些水的盤子,然後觀察它如何用自己的羽毛表演出一支令人難以置信的、長達十分鐘的沐浴之舞。水如何引發了行為呢?

當一個物體與一個活體相互作用時,所發生的事情比物理化學效應所引發的事情要豐富得多。那些效應本身可以解釋(例如)一個活體是如何被洪水沖走的、如何被倒下的樹或子彈打中的,或者如何被火燒毀的。但是,鳥的沐浴和大多數生命過程並不能用這種直接的物理因果關係來解釋。當一個快要饑餓的動物聞到了食物時,氣味微粒的效應引起了一系列廣泛的身體變化,也引起了覓食、攝入、消化和排泄行為。所有這一切[的豐富度]都遠遠超過了按照物理學和化學的方式追蹤嗅覺誘導微粒的路徑所能解釋的東西。這是如此顯而易見,以至於物理學家根本無意去追蹤作為這些微粒的影響產物的行為,或者那些產生了顏色或聲音的微粒。實則,各種學科之間有一種斷裂。物理學家和化學家把這個問題推給了生理學、動物學和動物行為學,而它們又分別從各自不同的有關活體的概念出發重新開始探究。

在我們的例子中,生理學可以追蹤嗅覺微粒所產生的一些變化,但對它們的效應的追蹤到腦就止步了。進一步的鴻溝又存在於普通生理學和腦功能科學之間,而後者仍然是一門極具猜測性的學科,所謂腦功能純粹是推斷而來的。然後,又出現了進一步的斷裂,由氣味誘導的覓食行為被推給了研究動物行為的動物行為學家。他們已經證明,許多複雜的行為序列,比如覓食、交配舞蹈、築巢,都是

遺傳的。一只松鼠獨自在一個金屬籠子裏長大，從來沒有見過堅果，也沒有見過土地。如果你給它一顆堅果，它會以相當複雜的動作把堅果埋進土裏。動物行為學家說，身體本來就具有這種“內-置的”的行動模式。對此他們有許多概念，但沒有一個跟生理學概念有什麼關聯。

這麼多道鴻溝兩邊的任何一邊的科學家都會誠摯地邀請我們思考他們之間的鴻溝——如果我們能夠做到的話。

當環境物體出現時，活著的身體是以無法溯源的複雜性來進行反應的，而這是無法用那些環境物體來解釋的——對此人們沒有異意。

現在讓我們看看我們的“蘊涵之勢”這個概念（以及蘊涵在其中的其他概念）是否可以為{有關活著的身體的科學構想}增添一些東西。但是，如果我們把我們有關{所有概念的不完整性}的那些不完整的概念插入到科學之中的話，科學會不會就此被擾亂呢？有關活著的身體的科學會有什麼獲益嗎？而且，這種擴張了的科學能夠幫助我們回答我們的問題嗎？它能讓我們（用模式）思考模式，並且思考為什麼它們從不單獨起作用嗎？

另外，還有一個擔心：我們總不能假裝僅僅通過說{行為的複雜性已經被身體所蘊涵了}就能“解釋”行為的複雜性了吧？當然，我們不會只是用一個詞把這個問題給蓋住。不過，讓我們去追尋一下這樣說可能會意味著什麼，以及這樣說會把我們引到什麼地方。

身體生命總是交互作用（身體和處境）。通過說身體是交互作用，我們也在說它是-為了承揚（it is-for carrying forward）。身體在蘊涵它在環境中的延續（我們可以試著這麼說）；它在蘊涵它的進一步的事件，而且因此它在蘊涵環境（正是跟環境一起，它才是一個交互作用）——它將要吸入的空氣、它將要吃的食物，以及它接下來的步子所涉及到的所有事物。現在我們可以說：當這些被蘊涵的對象真的發生時，它們就會承揚身體生命。它們並非僅僅發生在了純粹實際的身體上，實則，對象發生進了一個蘊涵之勢當中（happen into an implying）。這就打開了一條思路，使得我們可以思考一個簡單的物體[/對象]

怎麼能夠讓那麼多事情發生——遠遠超過沿著可追蹤的、模式化的因果關係它所引起的事情。

請不要認為我是在詆毀模式所帶來的可追蹤的因果關係。實則，我們將在一個更廣闊的背景中看到那種巨大的澄清式力量（clarifying power）。

我們可以進一步思考。讓我們這樣說：

活著的身體在組織它的過程，在蘊涵它的過程。這能不能讓我們進一步思考呢？為什麼在目前的科學中缺乏自組織過程的概念呢？一個能夠蘊涵其自身之延續的過程——科學把這樣的過程放在了哪裏呢？正如我們在上面看到的，科學把這樣的過程賦予了“理想化的觀察者”這一概念。在物理學中，當前的變量涉及時空位置，而這些都是相對於觀察者的比較。空間和時間中的一個點只是因為它與其他點的關係，它才擁有一個身份；發生在這個點上的事情對其他點一無所知。只是對觀察者來說，這個點是在這裏——相對於那裏。同樣地，一個微粒只是因為它是這裏的相同的一個微粒，而早先它曾是在那裏，所以它才有一個身份。觀察者提供著比較和差別。但是，是誰在觀察觀察者呢？啊！是我們，是我們在研究觀察者。

顯然，觀察者不能按照差別或比較來加以研究；它們會是又一個觀察者的差別和比較嗎？所以我們可以去發展我們用來探究這個觀察者（也就是說那種連續性）的概念。我們的身體式的“蘊涵之勢”使得我們可以去思考一個為其自身提供連續性的過程。畢竟，某個過程，在某個地方，提供了這個連續性。

我們還在第一部分建立了這樣的概念：某個什麼（處境）蘊涵著其自身的蘊涵之勢的一個改變，即一個非拉普拉斯序列（第一部分第五章第七點）。當然，我並非在蔑視邏輯和拉普拉斯序列。但是，除了像拉普拉斯那樣（也就是與其邏輯模式保持一致），當前的科學沒有其他辦法去思考一個進程。我們也希望能夠思考這樣的序列：生活的下一個點並非完全是從前一個點的形式或結構衍生而來。有極多這樣的實例，它們就是科學之內[/學科之間]的那些鴻溝。

人們假定：每個事件都必定是直接地從前一個事件的形式（結構、模式、……）中衍生而來的——因為人們假定任何東西都只能在一個一致的模式系統之內發生。

當前，所有事物都是以成形了的形式、模式化了的模式來加以研究的。但是，模式是被動的，它們是被觀察而不是在觀察，是被看見而不是在看見，是被比較而不是在比較。當然，我們只能按照**人類的**了解方式來了解所有事物，但這並不是人們所認為的那個不可能的“認識論的”問題。當然，人類只能以人類的方式去思考。但是我們可以思考比模式更多的東西；即使我們無法做到，我們也不必在人類思考模式發展起來之前的某個階段，就把我們的模式硬生生地摠到自組織的生命過程裏面。

例如，依照我們所感知和構建的模式，我們對植物的生長加以解釋。但我們無意假定：植物是通過思考或感知這些模式而存活的。而由於植物並不這麼做，結果我們就完全沒有概念可以用來說明植物如何能夠組織和延續其自身，而不必仰仗一個“理想化的觀察者”的連續性對其加以組織。植物如何能夠蘊涵其自身進一步的生命過程呢？如果我們想要思考這個問題，我們就需要增加一些新的概念。

我們需要有關自我秩序化（**self-ordering**）的概念。正如我將要說明的，自我秩序化是無法由成形了的模式來組成的，因為模式總是已被賦予了秩序的，是被動的，本來就需要一個外部的觀察者。我還沒有說明這一點。我已經說明的是：我們的思考涉及到比模式更為豐富的東西，我們就著模式思考，並且在模式之後我們也在思考。但是，我們能夠思考像植物的功能那樣的、在模式出現之前的功能嗎？首先，我們必須思考模式是什麼，以及它們是如何出現的。

正如我將要說明的，模式是伴隨著五種感覺的分離而出現的。這五種感覺並非就只是各不相同而已。在身體裏，它們是被一起蘊涵著的，甚至對於人類來說亦是如此，儘管我們也擁有它們被分開之後的形態。我將說明它們看似顯而易見的分離只是在一個特定的階段才發展起來的，而那正是模式發展起來的時候。讓我首先從視覺談起，然後再討論其他感覺。

第二章：雙重化：模式、感覺的分離、空

顏色與聲音不同，視覺與聽覺不同，這些似乎是顯而易見的。畢竟，這些感覺是經由不同的通路進入身體的：視覺通過眼睛，觸覺通過皮膚。因此，似乎感覺必定從一開始就是分開的，然後才能合到一起。這種分析並非錯誤，但它是從一個相當後期的階段開始其分析的。與之相對，我將以另一種方式加以分析；在我的這個思路中：活著的身體在組織和蘊涵著它的環境性的相互作用。我將說明這些感覺在身體中固有地就是非分離的；而當它們確實分離開來的時候，身體也是和它們結伴而行的。

一、純粹的視覺只是以雙重化了的方式而存在：

純粹的視覺並不是單獨存在的。一點顏色並不只是作為顏色而存在。去思考一個獨立存在的圖像，我們[勢必]會添加一些東西：我們思考的這個圖像可能是由光波形成的。或者，如果這是一個幻覺，那麼我們[勢必]會把神經放電添加上去。或者，圖像可能是印在硬紙片上的。純粹的所見是不存在的。

我們的所見要麼存在於它的通常物體上，要麼存在於其他物體上。我們知道，視覺可以跟我們感知物體的其他方式分開，這是因為視覺圖像可以存在於其他物體上，例如它可以被倒映在水中，或者它可以被印在一張硬紙片上。

比如說，我們有一張照片，上面是頂著兩只大耳朵的一個貓頭。這張照片從視覺上來看是一只貓，但它也是一張硬紙片。我們人類可以有這種雙重感知（*doubled perception*）：我們同時對兩種感知作出反應——我們看到了貓，但它作為一張照片，我們並不會想到去撫摸這張照片。

我們只是在看見貓，而我們也在觸摸、也在拿著、當然也在看見那張硬紙片。純粹地視覺性（只是被看見）的貓是一個第二性的看見（*a second seeing*），這需要有並且建立於一個第一性的貓-蘊涵之勢（*a first cat-implying*）——在其中，看見是和其他感覺一起被蘊涵著的。

請注意，這兩種看見都是身體式的過程。而且，以一種奇特的方式，這兩種看見都涉及到所有的感覺。你看見並且拿著那張紙片，但是你的身體也感覺到了那只貓是多麼地柔軟可親。一座美麗山峰的照片可以給你帶來一個深呼吸。你的身體為純粹的視覺補充了其他感覺；同時也伴隨著所有的感覺，你的身體拿著那張卡片。

我們已經非常習慣於我們的身體蘊涵並且補充某些感覺，而這些感覺並沒有真正發生。如果你拍打紙片，你會預期它發出聲響，但如果聲響是那只貓喵喵叫了，你就會被驚到。這兩種被重合在一起的感知對我們來說是非常鮮明的。純粹的視覺對動物來說是不可能的。這需要兩種感知的雙重疊加，其中一種感知實際地涉及所有的感覺，另一種也涉及其他感覺，但是其他感覺只是由身體蘊涵式地補充的。動物不具備這種雙重化（doubling）。

動物的身體預設並且蘊涵著它與物理性的、身體性的物體的相互作用。在沒有聽見的情況下，它也可以看見，而且跟我們一樣，它的身體蘊涵著（與）一個涉及五種感覺的物體（的行為互動）；不過，那要麼就是一只貓，要麼就是一張紙片。唯一的不同在於：我們可以同時感覺到這兩者——在一個雙重化了的過程中（in a doubled process）。因此，我們純視覺地感覺到了那只可親的貓——即那個貓對象（cat-object），但是是在那個紙片對象（cardboard object）上被看見的。

如果我們想到動物不能把照片當作照片進行反應，那麼有關照片的這種二重性（duality）就容易被理解了。一只鳥無法同時對兩者都做出反應：它的反應要麼是啄一啄這張硬紙片，要麼是恐懼地逃離這只貓。沒有辦法告訴鳥這是一張貓的照片。

現在讓我們思考一下：這種對照片的雙重反應到底是如何實現的呢？一張硬紙片怎麼就成了一只貓的照片了呢？照片是平的，而貓並不是。照片是硬紙片做的，而貓並不是。[對於貓來說]只有一個腦袋是不可能的。它（漢譯者注：指貓的照片）也可以是任何尺寸。是什麼使它成為一只貓的照片呢？答案是，當然，它有一只貓那樣的**比例**。如果沒有的話，那它看起來就不像一只貓。

比例是許多部分之間的關係，例如，耳朵的垂直長度相對於它們之間的曲線的關係，以及它們相對於眼睛的關係。**部分之間這樣的一組比例關係是一個模式。**它可以被分離出去——這正是模式的特點；它可以被移動；它可以存在於許多地方。

動物心理學家發現，如果一只鳥僅僅看到貓頭的線條圖案，它就會飛起來，並且警告其他鳥。沒有必要拍一張貓的照片，也不需要貓的氣味或感覺。僅僅兩個三角形之間有一條曲線的線條模式就足以引起逃逸和警告行為。這些心理學家得出結論，鳥會對兩個三角形中間夾一條曲線的視覺模式做出反應。

把這種效果歸因於一個模式，這並不算錯。事實上，人們發現，對於一些物種而言，只有人類才能畫出的完美幾何圖案比自然中的實物反而更加有效。它證明了一個模式（實際上是一個純粹的視覺模式）產生了這種效果。模式確實會引發反應，但是也很明顯，鳥的反應是針對真正的貓的。我們可以很清楚地看到這種對比：視覺模式產生了鳥的反應，但是，這個反應針對的是一只貓，而不是模式。所以，關於這兩個方面，我們都想進一步去思考。

二、分離開來的感覺需要[個體能夠]對模式自身做出反應：

在自然界中確實存在著模式。例如，純粹的視覺模式被倒映在水中。但是，讓我們問一問，要能在那裏看見它們，需要些什麼條件。要能看見僅僅是視覺上的某些東西，這需要雙重反應，既要對水做出反應，也要在水之外，對作為某物的模式的模式做出反應。

讓我來說明一下，僅僅借助於這種對模式的雙重反應，有多少東西可以湧現出來；而這些東西往往只是被簡單地假定存在的。

正是因為作為模式（作為雙重過程），五種感覺才變得分離開來了。視覺是可分離的，因為它是相同的，所以它是可轉移的；它可以發生在這裏或者那裏。不過，可轉移的是模式，是一套比例。讓我更精確地去說明一下，對一套比例自身（as such）作出反應，[這麼做]所涉及到的東西。

三、分離開來的感覺-知覺是象征性的：

模式（或比例關係）在本質上就是與事物可分離的。模式是可以被複製的。即使某個模式只是存在於宇宙中的一個地方，但作為一個模式，它也能夠存在於其他地方。模式之所是，就是可分離的。可分離性源於模式的那種可移動性。

因為作為模式的模式是可以移動的，是可以分離的，所以模式總是“象征性的（symbolic）”，也就是說，它是什麼什麼東西的模式。這種被稱為“象征性的”令人困惑的關係，首先是經由將模式感覺為模式自身，而被創造了的；例如反映在水中（或任何地方）的模式。所以，它變成了什麼什麼的模式，由此，事物開始有了模式，並且成為了某種事物（things of a kind）。

讓我們不要從一開始就假定普遍性、範疇或種類的存在。只有當模式（無論它在何處）可以作為模式而被響應時，事物才可以被歸入範疇。某個事物的模式也可以發生在其他事物上，例如它可以被反映在水中。因為分離開來的模式即使是在其他地方，也可以作為它們自身而被響應，所以當它們出現在“原本的”事物上時，它們也可以被視為模式，由此，每個事物都有了它自己的模式。不過，這些模式是可以移動的，並且在很多事物上都可以被看作是相同的。所以，事物開始被歸入了範疇或種類。然後，模式被稱為“普遍性”，而事物變成了“特殊項”。這就是普遍性和特殊項之間區別的起源。

對於人類來說，不僅有那些樹，而且還有一個樹這一模式（the pattern-of a tree）。我們既看到了這棵樹，也看到了它是一個樹[這一模式]。動物也是如此，不過那個區別還沒有出現。狗可能會對著任何一棵樹撒尿，所以我們可以說狗把樹當作了普遍性；它可以認出一棵樹。或者，因為狗一次只對著一棵樹撒尿，我們可以說狗把樹當作了特殊項。和我們人類一樣，狗對一個樹和這棵樹都在做出反應，但是對狗來說，那個區別還沒有出現。對於一棵樹上的（或者任何東西上的）一個樹的模式，狗的身體並不具有雙重反應。

因此，**分離開來的感覺固有地就是象征性的**：純粹的視覺看見是模式的（of patterns），而（這裏的“象征性的”指的是：）模式是什麼什麼的模式（the pattern-of something）。一旦這種雙重反應發展了起來，我們也可以看見

並創造從未屬於過任何事物的新模式。然後，我們就會把所有普通的事物都看作是具有可分離的感覺模式的。

四、空的空間來自模式：

讓我繼續討論視覺空間模式。稍後我會處理其他模式和其他種類的種類（kinds of kinds）。現在讓我來說明一下：使純視覺成為可能的模式是如何也產生了我們熟悉的空的空間和時間的：

能夠在不只一個地方發生的東西，固有地就是獨立於這個或那個地方的。比例固有地就是獨立於它們所處的位置的。在這裏，它是在肉體上；在那裏，它是在硬紙片上。在這兩個地方，[線條的]長度也是不一樣的；但是這個[線條的]長度比那個[線條的]長度長得多——這一點在兩個地方是相同的。模式固有地就是與周圍環境可分離的。構成一幅畫面的關係是“空間關係”。無論彼處存在的是什麼東西，它都可以在那裏制造出相同的關係。模式的這些關係是在一個空無一物的空間（和時間）中的——即空的空間（empty space）。這個空間不是由確定的長度或尺寸組成，而只是由所謂的“關係”組成。無論視覺模式出現在何處，它們都會制造出它們自己的、純粹關係性的、空的空間。

身體式-蘊涵著的處境比可以在空的空間與時間中存在的東西要紛繁錯綜得多。我想向你們指出，我們所熟悉的空的空間並不是原初固有的，也不應被簡單地假定。它是由我們{將模式作為模式進行反應}的能力創造出來的。看見作為模式的模式，就是在它們所產生的空的空間中看見它們。

我們習以為常的空的空間實際上是模式空間，即模式如何**移動**的空間。空的空間是象征性的——{將模式作為模式、作為什麼什麼的模式、作為比例、作為關係而做出反應的可能性}這麼一個面向——**不管**[這個模式出現]**在哪裏**。也就是說，模式識別（pattern-recognition）也會帶來空的空間：無論何地，在此空間中，空間關係可以保持相同。

如果我們假定這個空間優先於其他一切，我們就走上了一條歧路。

五、何以看似一切都失落了：

一旦模式可以作為模式來被響應，一切事物就都有了它自己的模式。由此，一切似乎都是在這個空間模式的空的空間裏了。請務必明白，這個空的空間是如何將自身鋪展到了一切事物上，它是由模式構成的一幅巨幕。現在，那個可以誘發動物行為的事物之世界整個都消失了，我們的處境也都消失了。它們都被一塊不可穿透的空的空間巨毯所覆蓋；在這個空間裏，即使是活的東西也不再有什麼舉止——現在，它們只是在空間模式裏位移，從這裏到那裏。現在，樹被編織進了一個樹-模式化的東西之中，而這個東西占據著空的空間。現在，我們被告知我們不是在聽見風，而只是風的聲音在穿過空的空間。現在，似乎只有能夠存在於空的空間裏的東西才是真實的。動物和我們的樹與風——這些變得被認為只是“主觀的”，只是我們內部的，只是一些意義，只是“依附”於真實的空間模式的東西而已。

當然，身體式-蘊涵著的處境及其空間與時間比模式的空的空間與時間更真實、更紛繁錯綜、更廣闊。但它們卻變成了似乎只不過是“內部的（inner）”。事實上，我們剛剛衍生出了“外部”和“內部”之間的區別。一旦空的模式空間發展了起來，鳥和處境的身體式的蘊涵之勢似乎就成了所謂的“內部世界”而已。我們的處境似乎就成了主觀的、內部的，成了從客觀的所謂“外部的”現實中分裂出來的。

對於動物來說並不存在這樣的區別；那裏只有真正的貓，只有鳥害怕並且逃離開的那只貓。而人類既有真正的貓，也有模式——這並沒有什麼問題。當然，真正的貓也是模式化了的貓。我們人類有關模式的能力和我們的科學極大地擴展了我們的生活範圍。成問題的是：我們在處境中的生活現在似乎僅僅只是內部的而已了，不那麼真實了，因為模式這種東西的空間被當作是**自立的**，就好像身體式地處境性的環境只是被添加上去的。由此，人和動物的意義和蘊涵之勢就被認為是從屬的[/第二性的]，就好像只有空的空間中的模式化了的東西才是存在的，而身體-處境性的蘊涵之勢只不過是某種解釋而已。所以看起來就像是科學中的那樣，動物只是模式化的東西，就好像只是因為我們的主觀投射，才使得動物似乎生活在了它們自己的和我們的紛繁錯綜的處境中。而且，不只是動物都失落了

——正如在科學中被認為的那樣，我們也只是模式化的機器罷了。而我的觀點並不是簡單地否定上述看法。實則，我想準確地說明我們的理論概念（漢譯者注：意指舊有的理論概念）是如何從模式和分離的感知開始的，以及為什麼我們其實不能從這些東西開始。它們固有地會牽扯到更廣闊的身體-處境性的蘊涵之勢，而我們可以概念化那種雙重化的、身體式的蘊涵之勢。之後我會說明這（漢譯者注：意指對蘊涵之勢的概念化）如何可以推進我們的科學。

接下來讓我更確切地說明一下為什麼模式的空的空間並非它看似所是的基本空間。

試一試僅僅根據顏色、聲音和氣味點素（bits）來思考你的某個實際處境。你可以把你的視野簡化成顏色點素，但你無法這樣處理你的處境。通過把這些顏色和氣味的點素結合起來，你不可能構建起來一個處境。然而，我們通常卻認定我們只能通過這些來了解現實。其他一切都被認為是主觀的，也就是說，不是客觀的（所謂外部的）現實。不過，即使把（內部的）痛感和快感的點素再加入到顏色和氣味上面，你能從這些東西裏面造出你的處境嗎？痛苦和快樂被認為是簡單的、不透明的（opaque），它們並不負載蘊涵性的紛繁錯綜態。只有當我們識別到了一個蘊涵式地紛繁錯綜的身體式感覺時，我們才能思考處境。然後我們認識到，沒錯，動物的身體也在蘊涵著處境。為什麼要讓這種蘊涵式地複雜的身體-環境感覺消失不見，卻代之以簡單的內部和外部的感受點點呢？

我們明白了，紛繁錯綜地有感知的身體-環境相互作用消失在了空的空間背後。我們明白了，這個看似簡單的空間實際上是一個高度複雜的、象征性的產物，它是由事物的模式的移動所產生的。我們可以按照這些模式來研究某個動物，但這個動物並非在那個空間裏感覺和感知。空的空間是人類的一項發展成就。它是伴隨著我們將模式作為模式來進行響應的能力而出現的。空的空間是模式的關係，是它們的可移動性。它們之所以制造了空的空間，是因為它們的移動是獨立於在那裏的其他任何東西的。現在一切似乎都發現自己身處這個空間了。

看起來還有什麼比純粹的空的空間更具有原初性呢？但它根本就不是原初的。它是由模式產生的，而這些模式在這裏或在那裏可以保持相同。它們的這裏或那裏（**their here or there**）就是空間何以到處都相同的原因所在。

經常有人認為亞裏士多德“沒有空間概念，只有位置這個概念”。這真是一派胡言。他當然有空間概念。他稱之為“連續體”（希臘語 *syneches*），但他說那只是數學空間。對他來說，那並不是自然或現實——自然或現實是更多的東西：一個由（例如）事件、相互作用、兩個身體的碰撞或者接觸所決定的位置。他寫了數百頁的文章用以反駁當時已經流行的那個觀點，即認為存在著一個數學式地一致的、無特色的空間。他總是在指出這個數學空間不可能是事物存在的地方。他說，只有相互作用才能定義真實的**位置**。人們聲稱他沒有關於空的空間的概念，這使得這個概念好像顯得十分現代。但是，空的空間是隨著人類的黎明一起誕生的，是隨著語言的起源一起起源的，是隨著[人類開始出現]對{作為模式的模式}和對{事物的（-of）視覺與聲音模式}的身體式回應而一起出現的。

模式帶來了這個“**的（of）**”。它使得感覺（**sensing**）和認識（**knowing**）看起來就像只是對事物的-模式-的接收而已。活著的存在被兩次移除了：它似乎就只是對模式化事物的模式的**（of）**——這個“的”了（的感知、的認識、的施加）。[這種觀點]需要這樣一個“主體”來扮演那個主動的統合[者]或者模式的施加[者]，因為模式和模式化事物被分裂開來了，它們都成了被動的結果，只是**被區分了、被統合了、被比較了、被施加了**。由此，人類似乎就成了一個令人困惑的、空空如也的“**的（of）**”了。

我們已經看到，將模式作為模式進行感知，這帶來了一整群的因素：雙重化使感覺的分離成為可能、只對模式做出反應、這裏或那裏的模式的相同性、空的空間、-**的模式**、種類的事物、“外部”現實和“內部”體驗。它們全都依賴於身體式的雙重化，即兩種感知：一種似乎就簡單地存在於一個空的空間，但它也需要另一種更為廣闊的感知，而這種感知並不真的是感知，而是持續的身體-環境的相互作用。

請注意，這些模式並非無中生有。它們不可能來自一個神秘的外部來源，無論那是心靈還是歷史，然後再被施加到體驗之上。邏輯模式和身體式-蘊涵著的紛繁錯綜態，這兩者並不是來自不同源頭的兩種不同的存在。它們也不是任意的、被假定的或者被施加的。一旦對作為其自身的模式的響應成為可能，每個事物就都有了它自己的模式，而並非任意的模式。我們就著（with）事物自己的模式而操作。由此，就有了邏輯的力量；由此，就有了技術操縱的力量。

六、人類的制造與機械機制；科學家和鳥的對比：

人類在感覺模式的空的空間（the empty space of sense-patterns）裏面看見事物。例如，觀光客們往往會看到他們將要拍攝的照片上的那樣的山脈模式。但是登山者主要是根據他們{有關在某座山上的可能行動}的身體感覺來做出行為，從而在那裏生存下來。但兩者都能感覺到這兩個方面。將事物作為模式進行感覺，並將它們作為模式進行重新擺布——這一能力在進一步編織著(elaborate)登山者的動物性身體感覺。一根繩子從這裏連到那裏，一塊石頭被磨尖用來做工具——這些都是模式上的操作。

依靠可移動的模式，人類從一個東西中制造出另一個東西。猴子不能把兩根棍子接在一起做成一根長棍子，然後用這根長棍子夠到它們想要的香蕉。它們不能把木棍當作長度形狀(length-shapes)，因為它們看不見長度模式自身。動物可以制造非常複雜的東西，比如巢穴和蜘蛛網，但是它們不會改變模式，也不會移動模式。人類的制造非常特別，因為人類的制造是依照模式而發生的。空的空間是移動著的模式所產生的空間。

科學的操作性與解釋性力量是人類的制造的一部分。這並不是說它只是用來被施加的或者被假設的，是缺乏真實性的。真實性就在那裏：那正是我們的制造能起作用的原因所在。這兩根棍子接在一起就是一根長的棍子，從這裏到那裏的繩子就是掛住了登山者。在可移動模式的空間裏，我們移動和改變著**那些東西的模式**。那就是模式的固有本性之所在；它們是什麼什麼的模式。

科學分析是有效的，並且準確定位了身體的機械機制。但是這種機械的秩序是被我們的身體以一種雙重的方式投射著和蘊涵著的。登山者知道他們所在的處境（在這個處境中，他們做著他們所做的一切），也知道他們為什麼來到了這裏。如果單靠他們的模式化的移動的話，他們根本無法通過那些山脈。如果[一味]闡釋地關注如何移動一條腿的話，那麼身體其餘部分就會跌落山崖。在任何體育運動中，對某些模式進行學習時，它們必須是闡釋了的，但隨後它們又必須蘊涵到身體的前分離的蘊涵之勢當中，而這個蘊涵之勢總是持續進行著的，無論是就著模式，還是在模式之後。

我們的概念（“蘊涵之勢”、“前分離的多重態”和“承揚”）可以讓我們思考模式化的秩序是如何在{對一個行為秩序的更廣闊的身體式蘊涵之勢}當中發生的，以及後者是如何就著模式並且在模式之後繼續發揮功能的。現在我們可以澄清我們的科學分析和鳥之間的對比。不同之處在於，作為科學家，我們施加了空的時間空間和空間模式，從而制造-和-發現了機械式的原因。三角形加曲線的模式就是那個反應（漢譯者注：指鳥逃離）的機械式原因，但那是我們發現的。鳥的身體蘊涵著一只貓，並對一只貓做出反應。

七、空的空間中的運動模式：

視覺模式伴隨著觸覺模式和運動。而聲音則有所不同。稍後我會探討其中的差異。首先讓我說明一下，就像純粹視覺一樣，只有作為模式的時候，作為聲音的聲音才是可能的。

我聽見一個動物的呻吟聲，但我知道那是風振動門框的聲音。有人可能會認為，能聽見一個動物的聲音而那確實是一個動物，這只是一項簡單的、早期的發展。畢竟，難道不是因為知道這類動物的聲音，我才能認識到它的聲音和這陣風的聲音有相似之處嗎？但是，我認為恰恰相反，只有當模式變得可以移動時，在沒有發出它們的那些東西的情況下（漢譯者注：意指不存在聲源的情況下）它們（漢譯者注：指聲音模式）也能存在時，我們才能聽見通常發出它們的東西所發出的那個正常對應的聲音。除非模式可以作為模式變得可移動，否則人們聽見的就是動物，而不是動物的聲音。貓聽見了一只鳥，而不是一個聲音。

把什麼什麼的聲音作為一種獨立的聲音感覺來聽見，這使得模仿能力成為可能。我們可以聽見某人正在模仿鳥的聲音；這不是聽見一只鳥，而是聽見一只鳥的聲音。分離開來的聲音感覺是象征性的——即什麼什麼的**聲音**。聲音並不是因為語言才具有了象征性的：一個聲音作為聲音被聽見，這已經是象征性的了。

正如我們之前所看到的，任何分離的感覺都是象征性的；那是一種雙重感覺，既承揚著對實際事物的整個身體式蘊涵，也承揚著這個事物（不一定是作為在場的那個事物）的分離的視覺或**聲音**。聽見風的動物聲音，這不僅承揚著聲音感覺，而且承揚著在所有五種感覺上對一個動物的身體式蘊涵——以及在所有五種感覺上對風的身體式蘊涵（就像貓的照片既是一只柔軟可親的貓，也是一張硬紙片）。

在這個雙重化的過程中，不同的事物有了**它們自己的**模式，而這並不是我們簡單施加給它們的模式。模式只是看起來好像是分離開來的，好像可以被任意施加。一旦我們能夠對模式自身做出反應，那麼風就有了它自己的風聲，而貓聽起來就會**像**一只貓。

音樂就會成為可能。音樂向我們展示了作為聲音的聲音如何可以承揚我們整個的身體。它表明，表面看起來只是對聲音感覺的一個反應，實際上是我們整個的身體-環境的相互作用正在被承揚。那個相互作用是在持續進行著的，無論是在模式之前，就著模式，還是在模式之後。一段旋律就是一組關係，它是一個序列，是任一音調上的相同模式。語言聲音很明顯是雙重化了的，而任何作為聲音的聲音也都是如此。

現在讓我來討論一下聲音的獨特性。如果一個動物能看到和觸摸到另一個動物的話，那麼它就可以任意地去看和觸摸另一個動物。而除非另一種動物發出了聲音，否則它就無法聽到對方。可見性和可觸性是常在的，而不是間或被發出的。反過來，不去看或不去摸是可能的，但是如果其他動物發出了聲音，聽見則是不可避免的。

當五種感覺分離開來時，聲音比其他感覺分開得要多多得多。這一點在提示以下問題，即語言為何是以聲音的形式發展起來的。

看見和觸摸共享著形狀和大小的模式，而且它們也是一起移動的。一個可見的模式變化涉及到同樣的可觸的模式變化，反之亦然。但是，聲音改變可能不會隨著這些改變而改變。的確，當可見的、可觸的鳥漸漸遠去時，它的聲音也變得更加遙遠。但是，相對於其他感覺的樣子，聲音可以被某物（尤其是生命體）以不同的模式改變而發出來。聲音序列可以獨立於其他任何正在進行的事情。

不過，因為分開的聲音是雙重的，並且涉及到身體式-蘊涵著的其他感覺，所以語言的看似分開的聲音模式實際上是在同一個身體式蘊涵之勢中與看似分開的視覺和運動模式一起發展起來的。（這就是為什麼{我們所需要的處境改變}是與{我們為了造成這一改變而要使用的言語}一起被身體式地蘊涵著的。）

現在讓我們思考一下那只鳥：它從貓附近飛起，向上劃出一道曲線，然後飛遠了。在一個空間模式中？它彎曲著飛行，發出鳴叫，用來警告其他鳥，然後飛向一個安全的地方。動物是在一個行為情境（a behavior-context）中移動的，這是一個充滿了身體式-蘊涵著的其他動物和事物的空間。它並非在我們的空的空間和時間中從一個可觀察式地被定義的點（observably-defined point）飛到另一個可觀察式地被定義的點。

是我們在繪制它的路線：假設它是一條彎曲的軌跡，然後是一個向上的轉彎。之後我們可以在紙上畫出這個模式，並把它帶回家。能夠對這樣的空間運動（spatial movements）做出反應並不是看起來那麼簡單的一個過程。這種空間模式看似是單獨存在的，但它涉及到一種雙重感覺：與{一只鳥的運動}的身體式相互作用，以及一只鳥的簡單運動模式；而我們之後也可以把這個模式匹配到其他事物上。

第三章：困局的解決：模式承揚著比模式更多的東西

一個事物（包括一個聲音或者一個字詞）既是一個給定的模式，也是一整個情境的承揚；這個情境跟模式不同，而且比模式豐富得多。那就是講述的力量、

邏輯的力量，以及人類在空的空間（模式移動制造著空的空間）中進行創造的力量。

純粹模式之間的邏輯關係的力量並不是一個被施加的東西。它固有地就是從身體-環境過程（此過程承載著模式）中湧現出來的，並與後者關聯著。

這種二元性是本質固有的，而絕非只是一個困局；它不是矛盾，也不是過剩。先前的困局是：所有事物既是形式又不是形式；形式既在封閉又不在封閉。形式既獨自運作又不獨自運作。形式是它們自己但又總是別的東西。

這個困局之所以出現，是因為先前沒有辦法去說明模式是在什麼什麼之內運作的，也沒有辦法去說明，在其自身之外，模式是如何作為其他什麼而運作的。但是模式的運作總是溢出了孤零零的模式自身，總是比孤零零的模式自身更多。現在我們可以去說明它們的力量如何蘊藏在看似獨立的運作之中。要去理解它們的力量就是要去理解它們是如何在更多[東西]之中運作的：模式的獨立在於它是如何存在於它自己產生的空間中的。這是一個模式可以移動並且可以附著於多個事物的空間，是經由它們以它們的純粹的空間方式去移動所創造的空間。它們首先創造了一個純粹位**移**與純粹空間性轉換和布局的空間。若沒有它們，一切變化都會是對{一個充實的環境}的一種紛繁錯綜的蘊涵。只有模式才能制造出純粹運動的空間。由此，它們似乎是獨立的，只帶著它們自身的關係和轉換。這是它們連貫一致的作用，而這看起來似乎只是它們自己的。模式的非獨立性表現在它們的影響，表現在它們在某之中的運作，而這種運作總是比它們自身之所是要豐富得多，而且這種運作是無法從它們之中推斷出來的。它們依靠著比它們自身的模式關係更豐富的東西來運作，不過它們卻置身於一個由模式所定義的世界（a pattern-defined world），以致於它們的運作看似變成了隱藏的、主觀的、僅僅是內部的。之所以會看起來如此，是因為模式從一切事物之中開辟出來了一個新的、外部的空間。

這兩種方式都是模式所固有的。看似是它們自己的運作，實際上是需要雙重化的；雙重化使得我們對作為模式的模式做出反應成為可能。

按照模式化的事物構想出一個宇宙——這不是一個認識論的問題，這只不過是一個錯誤。我們並非只能思考模式，並非只能知道我們所思考的東西。實則，模式只能以雙重化的方式存在。它們可以產生它們自己的關係，或者，它們也可以去說明維系著它們的存在的那種雙重化。

模式的獨立性就是空的空間這幅屏幕；在這幅屏幕上，它們看起來就是獨立的。模式（形式、區別、比較、種類、……）似乎就像空間中的東西那樣可以封閉起來，就像什麼東西的圍欄那樣可以自成一體。這是它們的邏輯力量。但是，使它們看起來獨立的那整幅屏幕則依賴於它們雙重化的運作，即它們的承揚效應，而這總是比它們自身要豐富得多，並且不會被它們所封閉。

如果忽視了這種雙重化，那個困局就會出現。然後，如下情形看起來就是自相矛盾的了：它們有它們的邏輯關係並且它們是獨立封閉著的，然而，它們卻也總是以更廣闊的方式起著作用。它們更廣闊地在某之中的運作似乎瓦解了它們的邏輯力量。如果邏輯形式被認定為唯一的秩序，那麼它們似乎會自我瓦解。但是，一個更為紛繁錯綜的身體-語言-處境的過程在承載著它們——當它們在承揚這個過程的時候。

模式（區別、形式、規則、社會模式、概念、範疇、種類、……）承揚著一個廣闊的世界，而它們似乎也在遮蔽這個世界。不過，只有當我們假定形式之外的東西一定就是一團混亂時，它們才會把世界遮蔽起來。而後，那些眾所周知的令人困惑的謎題就出現了。

的確，[對於一切事物而言]概念關係和假設總是（至少是蘊涵式地）牽涉其中，但是如果認定一切都只是從它們之中衍生而來的，那就錯了。即使是純粹概念之間的關係也會承揚一個身體過程，而且人們總是可以打開其中蘊涵著的紛繁錯綜態。

這就是為什麼當一個模式或區別被撤回時，它大部分的曾經之所是和曾經之所做都被保留了下來：區別並非僅僅是看起來的空間圖示上的分離，它還是它的影響——它所制造的點子——其影響比單單的區別模式要豐富得多。外顯的區別

可以被撤回，但在其可交叉的程度內，它是製造了意義的，並且它以前分離的方式蘊涵式地承揚了[蘊涵之勢]，而這些是不可撤回的。

例如，你正試圖努力去搞明白某篇（哲學的或詩歌的）文本當中的一句話。那似乎就是胡言亂語，毫無意義。你回想起曾經閱讀過某篇理論概述或者某個概念，據說那是關於這個作者或者關於類似文本的，你帶著這個想法又去讀那句話。突然間，那句話有了意義——它是在說某些東西。現在你也回想起了為什麼那個理論概述或者概念其實是錯誤的，所以你決定棄之不顧。那麼那句話又變回了胡言亂語嗎？不，現在它並沒有，以後它也不會。你可以認為那個理論已經消失不見了，但是它在那個巨大的後分離和前分離的多重態（*post-and-preseparated multiplicity*）（你帶著這個多重態去理解你正在閱讀的東西）中已經產生的影響並沒有消失不見。你可以確信你對那句話的解讀仍然是錯的，或許還需要更多的工作才可以使它能夠說些別的什麼。但它再也不會什麼都沒說了。

模式並非僅以圖示的方式存在，並非僅是表面上分開的樣子；其存在也體現為它如何蘊涵在許多其他的行動、言語和思想序列之中。我只介紹了“雙重化”這個概念，即一個事件當中的兩種承揚、兩種感知。

雙重化的概念讓我們從不同視角並以一種更好的方式來思考關於“關於性（*aboutness*）”的東西；關於性被認為是象征（*symbols*）和它們所“關於”的東西之間的一道鴻溝。我們可以超越{兩個獨立領域}這一假想——即能指與所指——以及它所帶來的所有困惑；依照這一假想，就好像我們需要一個進入被表象之事物的獨立入口，好讓我們能夠查對一下那個表象。跟單純地摒棄表象主義相比，我們還可以做得更多；這仍然會讓它以困惑的形式留在那裏：只有詮釋，但卻沒有要詮釋的東西。表象的日常例子，即感知一張照片，就可以給出我們**雙重化**這個更為複雜的模式。以這個模式為概念，我們就可以去思考所有的模式如何承揚著身體-環境的相互作用，而這相互作用也在承載著它們。

為了去思考那些比模式更豐富的東西，我們不必去尋找一種純粹的模式經驗或者一種純粹的語言和概念的經驗。模式必然涉及到它們所承揚的東西。[20]

我們向前推進，已經穿越了這個困境：即認為所有的秩序都是模式，然而所有的模式卻都會破裂。我們可以去思考為什麼將它們打破的東西並不是混亂；實際上，我們是就著模式思考這些東西的——就著模式{何以固有地就是雙重化了的}、就著它們{何以承揚著一個紛繁錯綜態}；而這個紛繁錯綜態包含著大量的雙重化了的序列的交叉，而這些序列[之中的行動/部分]也是雙重化了的，而不僅僅是模式。

我們看到了模式是如何產生它們固有的獨立性的空間的，以及為什麼這個空間（在其中模式看似是獨立的）本身並不是獨立的，而是已經以紛繁錯綜的方式就是象征性的了。

把這個紛繁錯綜態拋在一邊是不可能的。但它並不是瓦解性的“過剩”；也並非：模式起了作用，然後模式又不起作用了——那就是模式的運作。

是的，雙重化是一個區別，是一個簡單的模式。但是，它的影響遠不止於此，而那（漢譯者注：指它的影響）也是它所是和所說的東西。

身體、處境、語言和思考都是持續進行著的和被承揚著的相互作用。身體和它的環境並不是空間中的兩個東西那樣的兩回事。對象（貓或模式）是在一個相互作用中的一個對象。它並非僅僅是{模式和制造（patterns and makings）}所形成的空的空間中的一個原因。這些對象在承揚，而它們自身也在被身體-環境的相互作用所承載。這種相互作用並非僅僅發生在那個空的空間之中。

所有的空間其實都是充實的空間（filled space）。我們感覺著（感受著、就是、.....）這個空間，而我們可以這樣思考它：它是身體對巨量的可能之序列的聚焦化的蘊涵之勢。

我們的反應看似只是一些模式，而實際上它們也是身體生命的一個承揚。正如我們對一張照片（作為事物的模式的模式）所做出的反應，它們都是雙重化的序列。人類的身體在蘊涵著雙重化的序列。現在，模式蘊涵式地在被任何事物所承揚，（事物成了什麼什麼種類的一個事物，事物有了一個它的模式），甚至那些看起來純粹地肉體上的過程也能夠承揚模式，例如進食。我們不只是吃東西，

而是吃什麼什麼種類的東西，並且我們的口味也被某些特定種類的東西給寵壞了。與之相應，對純粹模式的所有反應，實際上也是對身體生命的一個雙重化的承揚。

身體在蘊涵著雙重化的序列——它也就可以產生全新的、劇烈地改變了的模式，正如我們在那些心理治療片段中所看到的（繩子意象和高蹺意象），也正如我們在每個夜晚的夢中以及在藝術和科學發明中所看到的。經由交叉，那些空間模式也開始在〔身體對許多種類的非空間性的模式的蘊涵、創造和發現〕中發揮作用。

人們傾向於把所有的模式都思考成看似具有空間模式那樣的屬性。當一個模式在重複時，人們對它的思考就好像它是可分離的、可移動的，能夠被拿到並且套到其他東西上面。然後，似乎所有秩序都成了是由可移動或者可施加的模式所組成的了。但是要記住，即使是純粹的空間模式也是前分離的紛繁錯綜態的一個雙重化的身體式蘊涵之勢。

交叉了的模式絕不僅僅是在空的空間中的重新排布；身體是將它們作為〔對**處境**之承揚的一部分〕來加以蘊涵的。（我們可以將槽位上的這兩個詞進行調換：這些新的模式絕不僅僅是在空的空間中的重新排布；**處境**是將這些新的模式作為〔對一個身體式承揚的蘊涵之勢的一部分〕來加以蘊涵的。）現在，蘊涵之勢的現實性和持續進行性（無論是就著模式，還是在模式之後）使得我們可以去解釋一些科學反常情況。

第四章：有關這些概念的有用性的一些例子

首先讓我提出幾個具體的命題，然後對它們加以使用：

一、那些實際發生的感受是發生到了被蘊涵著的感受之中：

動物的身體不僅有來自外部的實際感受。身體還在蘊涵著行為——它蘊涵著、預設著那些對象，而行為將就著這些對象而發生。對象是就著行為所涉及的感受而被蘊涵著的。

當我說鳥看見的不是一個模式而是一只貓時，我提出鳥的身體擁有著比此刻正在進入其身體的視覺感受更為豐富的東西。它還擁有著對於那只貓（其作為被蘊涵著的逃離行為的一個部分）的蘊涵之勢和預設。在逃離行為中，貓如何移動——[有關]這一點是以所有的感覺形態而被蘊涵著的。現在，這只鳥看到了這只貓此刻實際上是如何移動的，而這又調整和細化了鳥的身體在先前所有方式上對貓的蘊涵之勢。就此刻來看，實際的感知可能只是視覺性的，但它（漢譯者注：指此視覺感知）在所有感覺形態上都對那只被蘊涵著的貓做了調整。

這種情況也發生在我們身上，所以我們對它很熟悉。雖然實際上我們只是看見了一只貓（的照片），但我們也看見了它的柔軟可親。反過來，如果我們在黑暗中去撫摸一只貓，我們也能看見它的大小和形狀。實際的感受影響著我們的身體所蘊涵的{對於所有感覺上的那個對象的}行為。

當然，正在逃跑的鳥是不會撫摸貓的；因此當看見一只貓時，貓的那種順滑並不是鳥（但是是人）的蘊涵性觸覺。這些對象是因為它們在行為中發揮了功能而被蘊涵了的，而不是因為它們被中立地觀察到了。實際的視覺感受調整了被蘊涵著的那只可以跳躍的貓，而並非一只可以溫柔地觸摸鳥的貓。

我在這裏區分了兩種感覺：被蘊涵著的感覺和實際上的感覺。被蘊涵著的感覺是被蘊涵著的行為的一部分，並且它包括所有的感覺形態。新近到來的實際上的感覺在此刻可能只是一種形態。在我此處的例子中，它僅僅是視覺上的，但是它進入了並且改變了貓接下來被聚焦式地蘊涵的樣勢——從鳥剛剛看見貓的這個位置來看，貓可能會如何移動。

對象是作為移動的、觸到的、嗅到的、聽見的和看見的而被蘊涵著的。所有這些都會被任一模式下的實際感覺所調整。

動物的行為不是基於分離的視覺和其他感覺，並非[在行動之前]先要把它們給合起來。實則，因為環境性事物在行為中發揮著功能，所以環境性事物是被蘊涵著的。

二、三重化：

如果我們只把植物當作我們的觀察的對象，那麼我們可能會忽視植物身體的蘊涵之勢。但是在動物身上，我們可以清楚地分辨出：它們是我們的模式和構想的對象，但它們也有一種屬於它們自己的身體式的蘊涵之勢，而那並不是由我們的模式所組成的。我認為，植物確實是在蘊涵它的環境性相互作用。它的身體已經為一個複雜的生命過程做好了準備，它標記出了土壤和光的角色——只是在這個時期，只需要這麼多的光。甚至有機化學中的許多相當特別的概念也只是陳述了有關植物的機械機制。光進入到了一個紛繁錯綜地被蘊涵著的生命周期，並且將它承揚。

植物的身體預設著、蘊涵著、識別著光，但不是作為視覺上的那種光。實則，植物預設著並且蘊涵著它自身進一步的過程，由此，它蘊涵著光（因為光將在它的身體式過程中發揮功能）。

就植物而言，我們無意去問：它是如何將光的顏色與光的溫度、視覺感受和觸覺感受結合在一起的。然而，植物是在蘊涵著光的一個身體式角色的，儘管這完全不涉及到感覺。

現在我作出這個假設（並不算很大膽），即動物的身體也完全能做到這一點。動物也在蘊涵著它的進一步的生物組織過程，不過這個生物組織過程是與{對行為和感覺的蘊涵之勢}交叉著的。後兩者（漢譯者注：指行為和感覺）是生物組織過程的特例。讓我來說明一下其中的脈絡：

行為和感知的對象並不直接通過我們稱之為生物組織過程的那種身體-環境相互作用來影響動物。例如，在食物搜尋過程中，動物所搜索的東西並不直接影響它的生物組織過程。在貓吃下並消化那只鳥之前，貓的生命組織並不受到那種影響。不過，當然，奔跑和跳躍確實又涉及到大量的生物組織過程。當貓作為一個整體在移動時，在它的血液、肺和肌肉中，那些細胞在與它們的環境的相互作用中發生著改變。所以，我們明白了身體和處境是如何相互蘊涵著的，以及身體組織如何在對{它們（漢譯者注：指身體組織）的持續過程}的蘊涵之中也在蘊涵著進一步的行為和行為性環境。所以，身體感覺當然可以是現實的。行為是雙重化

了的：同時地，每一點行為既在承揚生物組織-身體-環境的蘊涵之勢，也在承揚它那被蘊涵著的對於事物的行為。

感覺只能作為那個雙重化的、行為性的蘊涵之勢和承揚的一部分而發生。它既是一個生物組織過程（視網膜細胞和光），也是一個行為-對象過程（貓和鳥）。身體在一個雙重化的承-揚之中蘊涵著這兩個過程。

所以，我們的“雙重化”這一概念可以應用到這裏並且起到作用。當然，這個概念也可以應用到其他方面，而不僅僅是這三個方面。

“雙重化”出現之初是用來說明人類的象征性過程如何是一些特例，我們如何既感覺到照片這張硬紙片，也感覺到上面拍攝到的那只柔軟的貓。現在我們可以說，人類的行為和感覺是三重化的（tripled）：

當我們拿著這張照片的時候，身體生命接下來的每一個點滴都在三個同時進行的序列上承揚著：我們眼睛和手指中的細胞與它們的肉體-有機-化學環境的相互作用：視神經在放電，手部肌肉細胞在進行它們的毒素累積化學反應。與此同時，身體生命接下來的點滴也是{拿著}這一行為以及對硬紙片的感受。在第三個方面，我們感受著照片當中那種柔軟的皮毛質地。接下來的每一瞬息都在以這三種方式承揚著。我們必須首先了解這三者是如何有別於彼此的，然後我們才能明白它們固有的一起性（togetherness）。

我認為，如果我們不能以某種方式思考這種雙重化和三重化的話，那麼我們就不能很好地思考動物（包括人類）。在當前總體的思想觀念下，人們認定這三個層次都應該還原為化學反應；不過，當這三個層次（生物組織、行為和人類事件）在實際中被研究時，就好像它們是發生在完全不同的身體裏（以不同方式被構想出的身體），而我們不知道怎樣把這些身體關聯起來。但是很明顯，身體是在同一個發生之中（in one happening）同時做著所有這三件事的。

在進化過程中，三方面當中的每一方面都極大地調整了之前的某些方面。一些動物組織過程參與到了行為之中，並且蘊涵著行為。某些被蘊涵著的接下來的生物組織事件並非僅僅是它們自身，它們也是行為。對於人類而言，某些被蘊涵

著的接下來的生物組織過程，既是行為，也是模式。例如，當我們寫字或者說話的時候，我們的身體在蘊涵著（並且承揚進入）接下來一點的肌肉生物組織過程，而那也是我們的手部、嘴唇和聲帶的行為，然後也是接下來的字詞。字詞、新的赤裸裸的措辭、有時還有哲學上的不適（關於所說內容的進一步的蘊意）——它們都是這麼到來的。

人和動物的活動並非僅僅基於感覺。我們的身體也在就著{生物組織、腺體、肌肉和循環系統（就著整個身體的大部分）}去蘊涵行為。

所有這些可能看起來有些奇怪，這是因為我們還不習慣於想到行為是可以被遺傳的。

第五章：科學應用和確證

一、遺傳而來的行為和對象：

動物具有與生俱來的行為序列，這一點早已得到證實。例如，蜘蛛怎樣遺傳到了結網，松鼠怎樣遺傳到了埋藏堅果，鳥怎樣遺傳到了築巢，以及所有動物怎樣遺傳到了照顧它們的後代。三十年或更長的時間裏，所有可以想到的可能的學習方式都經過了檢驗。現在爭論已經結束了。在大多數動物物種中，研究者都記錄了大量的這種遺傳而來的“行動模式”。現在它們已經組成了一門發展得相當好的學科，叫做“動物行為學”。但是還沒有理論概念可以用來思考這一主題。

[21]

為了進一步思考這個問題，讓我們以這樣的方式開始探討它：動物是用它們的身體來遺傳行為的。到了一定年齡，青蛙就會撲向蒼蠅，而先前它從來沒有見過蒼蠅。青蛙不僅遺傳了身體的跳躍肌肉，還遺傳了複雜的跳躍動作。

也許這並不像一開始看起來那麼奇怪。我們不僅遺傳了肺，當然，還遺傳了呼吸行為。我們遺傳的不僅是我們的腿，還有爬和行走。嬰兒最終會開始爬，而他們並不是通過觀察周圍的成年人來學到這個的。

活著的身體的每一個部分也涉及到這個部分是如何行動的——它在它內部環境的生物組織當中擁有着（或者說就是）它的那些過程。事實上，活著的身體並非只是一些結構；它們**是**過程，是環境性的相互作用。我們不能把結構和活動分開，不能像我們把車停下，然後就把車的結構和車的活動分開了。身體結構只有[/正是]通過各個層面上的持續的相互作用才能得以維持。每個身體部分的行動都是與這個身體部分一起遺傳而來的——如果我們這麼想，那麼先天行為也就並不奇怪了。

所以我們需要思考的是一個活著的身體，它並非只是空間中的一個結構，然後附帶著從這種結構中十分違和地湧現出來的一些遺傳行為。實則，身體**就是**環境性的相互作用，它用它所有的部分蘊涵著行為。

在蘊涵爬行時，嬰兒的身體也在蘊涵它所爬行的堅硬地面。爬行並不會被蘊涵在水生生物的身體中。對於爬行的蘊涵之勢也在蘊涵著地面。同樣地，青蛙的肌肉也在蘊涵著它要撲向的蒼蠅，以及跳躍行為。當身體在蘊涵某個行為時，當然它也蘊涵作為這個行為的一部分的那個環境。所以，對於特定環境的一種身體式的蘊涵之勢——這一概念已經在遺傳行為這個基本事實當中蘊涵著了。

我們的其他概念（“交叉”、“承揚”以及別的概念）為這個身體式的蘊涵之勢帶去了一些概念上的特別性（*specificity*）。不過，{增加一些特別化（*specifications*）}能不能合理而系統地增強科學概念呢？能，例如有機化學就是由化學和這樣的增加所形成的。我們也需要在有機化學和行為之間的那道鴻溝當中發展出一門這樣的學科。

在胚胎學上，我們可以明顯看到這種需要：例如，DNA 是由普通分子組成的。目前還不清楚它的（和其他的）分子是如何在特定時間點對胚胎的發育施行高度特別的控制的。單獨來看，某個分子跟其他許多分子沒有什麼不同。在其自身的有機化學水平上，這個化學分子已經被完全決定了。對於它的進一步特別化是無法用那些術語來定義的。此處有待發展出一門進一步的學科；它不必被還原論的一般思想觀點所阻礙，這種思想觀點在無機化學和有機化學之間是站不住腳的。

我們的概念可以讓我們在肉體機器和動物行為之間的理論鴻溝當中思考。它們跟有機化學和胚胎分子過程之間的鴻溝也是有關的。

現在讓我們討論一個具體的研究發現。我們的概念可以用來澄清它：

二、我們解決了新近嬰兒研究當中的一個反常現象：

不久前，我們的這一套思考方法得到了一個有力的確證，它是斯特恩（Stern, 1985）報告的有關人類嬰兒的一些近期研究發現。嬰兒在[出生後]第二天就已經能夠把面孔跟其他東西區分開來。給嬰兒們看一個橢圓形紙板，上面用水平線畫著眼睛和嘴巴。他們觀察這些包含著水平線的橢圓的時間，明顯比觀察那些類似的、但是包含著垂直線（用以表示眼睛和嘴巴）的橢圓的時間要長。他們似乎是在對臉的純粹視覺模式做出反應。

母親當然是嬰兒處境中的一部分；嬰兒的身體紛繁錯綜地蘊涵著這個處境，而這個處境並非是附加到空的空間現實裏面的某個模式上的什麼東西。

嬰兒也能分辨氣味。他們看浸有自己母親乳汁的衣服的時間，比看浸有其他母親乳汁的衣服的時間要長得多。研究人員認為嬰兒認出的是純粹的氣味。我不同意。我認為嬰兒是在認出他們的母親。但他們看起來似乎只是在對氣味做出反應。

對我們此處的探討來說，最重要的是，在出生後的第二天，嬰兒就可以通過視覺來識別一些他們之前只是通過觸覺感受過的東西。如果把兩個不同形狀的乳頭當中的一個放到雙眼被蒙住的嬰兒嘴裏，然後移除眼罩並讓他們並排看到這兩個乳頭，他們可以分辨出剛才是哪個乳頭。他們會更長時間地盯著剛剛含在嘴裏的那個乳頭。對於當前的理論來說，這個發現是一個反常現象，因為它似乎涉及到觸覺和視覺的關聯；當前的理論認為，這種統一必須要先發展起來。斯特恩稱之為“非模態感知（amodal perception）”，這個名字恰如其氛地傳達了那種神秘感。這似乎令人費解，因為我們可以追蹤視覺刺激到達嬰兒的那條路徑，顯然那不是嘴巴。嬰兒從未見過那個乳頭。他只是通過觸覺感受過它，而他怎麼能通過視覺來識別它呢？

有關關聯感覺（*correlating the senses*）的迷思來自這樣一種假設：身體只有湧入其中的感覺點素，必須首先要把這些點素關聯起來，然後放置在一起。實際上，身體是在蘊涵著一個真實的母親，而在這個蘊涵之勢中，所有的感覺形態已經是在一起的了，已經是紛繁錯綜地相互關聯的了。

讓我舉一個動物行為學的實例：當一個鴨蛋滾出鴨窩時，母鴨會用它的喙把鴨蛋滾回鴨窩。這很難做到，它必須去適應不可預知的不平整的地面，調整那個鴨蛋，這會兒偏左，那會兒偏右。這種行為是被它的身體所蘊涵著的，而且這種蘊涵是如此強烈，以至於如果沒有鴨蛋滾出來，它還是會這樣做，無蛋而滾。不過在這種情況下，它會在一條直線上很輕易地移動她的喙。

我們的概念讓我們進一步思考這個例子：我們明白了，來自實際的鴨蛋的實際的感覺並不是獨自發生的。實則，這些實際的感覺進入到了遺傳而來的行為-蘊涵之勢（*behavior-implying*）當中；它們只是在調整和特別化這個蘊涵之勢。這個蘊涵之勢是紛繁錯綜的，它包含著它可以被進一步特別化的所有方式，並且它把這些方式從內在都關聯了起來。來自實際的鴨蛋和實際的地面的任何單一感知都被囊括進了那個整體的、蘊涵性的複雜體之中。

現在讓我們思考一下嬰兒。在出生之前，它的身體在蘊涵著一個精細地預設了的相互作用，即與一位實際的母親和一個乳頭的相互作用。嬰兒的身體在蘊涵著它在養育處境之中的行為；這個處境包含著乳頭將被如何看到、如何摸到、如何嘗到以及如何聞到。然後，在出生之後，實際的感覺發生到了那個蘊涵之勢當中，並且調整著和特別化著這個蘊涵之勢。所以，一個新的、觸覺上的感覺被囊括到了 {遺傳而來的身體怎樣蘊涵乳頭被看到、被聞到以及被摸到} 之中。

舊的理論認為人的身體是沒有行為秩序的，而必須從外部獲得秩序。有些對象不屬於身體式地被蘊涵著的相互作用的一部分；對於這些對象而言，情況可能確實如舊理論所說。大多數研究使用的都是這樣的對象。因此，除了正在進入其身體的實際的感覺以外，嬰兒跟乳頭或者跟他們的母親之間似乎沒有任何東西在持續進行。因為它們（漢譯者注：指那些實際的感覺）是分別沿著不同的通路進來了，所以看起來嬰兒就好像必須要首先實際地感覺到了它們，然後才能去了解哪

些感覺是一起出現的。不過，嬰兒的身體在蘊涵著跟一位身體式母親的相互作用，而這位母親是所有感覺形態的一個交叉。因此，任何感覺形態上的一個實際的感覺都在調整著母親在所有五種感覺上是如何已經被蘊涵著的。

第六章：之內和非之內

人類的空間和對象跟動物的空間和對象有什麼不同呢？空的空間跟“行為空間”（behavior space）（即充實的空間）有什麼不同呢？當一個動物處在一個給定的點上（我們可以在我們的空的空間中定義這個點），動物的身體在感覺著許多可能的從此點可以做出的行為。貓的肌肉收縮著，準備跳起來撲向樹上的鳥。它所感覺的這個空間就是一個充滿了可能行為的網絡（mesh）。對於動物來說，一個點就是它從該處所能做的事情——那裏有一千件事情，那是一個交叉了的、前分離的多重態。

當動物運動時，其運動改變著整個網絡。以前它可以做的一些事情現在已經不可能了，或者將會有不同的做法。沒有那種單一的拉普拉斯式的可能性序列，因為每一點運動都在改變著整個集合。如果貓先跑到了另一個點，那麼跟在這裏相比，它可以怎樣撲那只鳥，就會有所不同。或者，貓可能跑到了一個點，在那裏它既不能跳，甚至也看不到鳥，不過，從那裏它可以爬上那棵樹。這也改變了它的身體所蘊涵著的許多其他的行為序列。

那些看起來僅僅是位置的改變（在空的空間中移動）對於身體式的蘊涵之勢來說其實是非常大的改變。我們主要生活在由模式構成的空的空間裏面，以至於很難察知這個身體式-被蘊涵著的充實的空間。不過在某些人類處境下，我們仍然可以認出這個充實的空間；那些處境對我們來說仍然主要是肉身的。

例如，在一間酒吧，一個男人舉著胳膊朝你走來，做勢要打你。現在，你立刻感覺到許多可能性。你看見這個人可能的那些移動方式，以及隨後可能發生的事情。你看見並且感覺到通往那幾扇門窗的那幾條路徑。你注意到一張桌子，它或許可以給提供你一些保護，而它也是一個你可以跳到上面去的東西，然後你就

可以從上面去攻擊你的對手。如果你朝門口跑去，那你就不能利用這張桌子。如果你把這張桌子一直橫互在你和對方之間，那你就不能處在上位。這些行動當中的任何一個行動都會改變其他行動的行動樣勢。你沒有時間一個一個地考慮這些行動。你做出行動。你的身體將那麼多的序列蘊涵在、交叉在、聚焦化在那一個行動之中。當然，這個聚焦化並不是完美的；它可能忽略了一些你後來才看到的動作。但是，它確實交叉了那麼多序列，由此每個序列都包含著它是如何改變其他序列的。你對任何一個可能的行動的感覺，就是對它所帶來的（關於接下來可能發生的事情的）變化的感覺。從對{那個交叉了的網絡}的身體式蘊涵之勢當中，你的身體獲得了一個單一的接下來-被蘊涵著的行動。我稱之為“網絡”，因為那些行動並不是獨立地被蘊涵著的。每個行動都是其他行動當中一系列的變化，因此也就是整個交叉了的網絡的一系列的變化。那是**充實的空間**。

在那些處境中，我們人類仍然生活在**充實**的空間裏；在那些處境中，我們的行動**肉體式地**相互關聯著。把這一點與大多數人類行動對比一下：我們所有的行動都涉及到模式，而**大多數**行動似乎就只是模式，通常就只是說和寫。當然，我們是從三重化的身體式蘊涵之勢當中做出這些行動的，正如我們可以很容易地覺察到：這些模式中的任何一個模式都可以改變我們整個身體式蘊涵之勢。

例如，你坐在觀眾席上，聽一場講座。你的身體感到放鬆；你可以自由地讓你的思想漫遊，偶爾回到講座上面。你對講者說的東西有一些不同看法，不過你打算等會兒再說，如果到時候會說的話。

現在，假設你決定要打斷對方，準備等到對方下一次停頓的時候，你就把手舉起來。即便你還沒有這麼做，但是你的身體已經在發生那麼多的變化了！你的整個身體都在變化。它感覺到——並非僅僅是舉起手臂這個動作，而且它還感覺到這將如何轉變之後可能出現的情況。講者會停下來，每個人都會看向你。你必須要說話，並且還要應對講者的反應。你可能不得不說得越來越多。之後每個人都會跟你說話。家裏的人可能會聽說這件事。那個看似簡單的、空間性的手臂運動改變了你整個的悠閑處境。我們所說的“一個處境”就是被蘊涵著的行為和事件所組成的交叉著的網絡。

那麼，人類和動物在此處有什麼不同呢？對於兩者來說，一個行為都可以改變身體如何蘊涵整個的交叉著的網絡。但是你舉起的手臂並沒有改變你舉到的地方的任何東西。手臂並沒有**肉體式地**改變後續行為是如何可能的。大多數的人類行動可能性並沒有被一個行動的肉體性影響所改變。你的手臂並沒有在肉體上打斷講者。講者的身體也沒有預備著被打上一拳。我們甚至忘了那其實是**你的手臂**——我們說的是“舉手”。手臂並沒有肉體上的影響。

我們主要靠我們的舌頭和手指來生活，通過說話、簽支票以及做一些看似簡單的空間性運動。其中每個行動確實都改變了其他行動是如何可能的。但它們並不是通過肉體上的關聯而改變彼此的。

我們最終也會吃飯、睡覺、性交。但這些現在只發生在特定的模式內，而不會發生在其他模式內。這不是“心靈”。如果模式是錯的，我們的身體就會失去它們的胃口。我們現在可以去處理我們從一開始就一直在探究的那個假設的剩餘部分了：任何人類的事物都只能在模式之內（**within patterns**）、只能在區別之內（**within distinctions**）發生——這一點究竟在什麼意義上是正確的？

我們似乎是在模式之內行動和感知事物的。我們在它們（漢譯者注：指模式）的空的空間裏去感覺我們自己，我們把那空間稱為“外部”。由於這些模式在空的空間中並沒有肉體上的關聯，所以在那裏我們通常看不到我們的處境。我們只能感覺到我們的諸行動的交叉著的網絡；因此我們稱之為“內部”。我們可以看見空的象征性的模式空間，因為我們的大多數行動似乎就只是模式動作，比如說話或簽名。我們只是感受著我們的處境，以及感受著那些動作是如何改變處境的。

現在，這樣的模式俯仰皆是、唾手可得，所以在這個特定意義上，人類事件**只能在模式之內**發生。但正如我們已經看到的，它們並不限制接下來被新地蘊涵著的東西。只有當我們沿著邏輯移動時，它們才會起到限制作用（即便如此，它們也是在蘊涵性的紛繁錯綜態中起作用的。）

人的本質和處境不能被理解為模式和五種分離的感覺的不透明點素。這些都是精巧的人類產品。在它們發展起來之前和發展起來之後，那裏都有一種身體式

的感覺性（sentience），它不是不透明的，它是一個紛繁錯綜的蘊涵之勢。這種並非不透明的感覺性很少被人們思考過。

實際上，模式是三重化的。每個模式都使生物組織發生著變化，而且每個模式都是肉體與事物的一個運動，同時每個模式也在改變著人的處境。每個模式或者模式化的事件都在承揚著我們的身體所蘊涵著的整個可能性網絡。模式總是三重化的身體-環境相互作用。這就是為什麼我們可以就著身體式的蘊涵之勢去思考，為什麼我們可以思考身體式的蘊涵之勢；這蘊涵之勢超越著模式。現在，這不再是悖論了。模式超越著它們自身，因為它們是它們在一個更廣闊的身體式-環境性的過程之中的運作，因為它們是它們對這個更廣闊的身體式-環境性的過程的承揚。

這紛繁錯綜的蘊涵之勢在言語和思考中非常顯著地發揮著功能。它是就著所有的模式和所有的概念一起發揮功能的。所以，我們也可以讓它就著有關這些功能的概念模式一起發揮功能。由此，這樣的概念就不是在限制。實則，它們是在承揚。這樣的概念是在蘊涵性的紛繁錯綜態就著它們繼續發揮作用的過程之中發揮著作用的，它們也在說明著這蘊涵性的紛繁錯綜態是如何就著它們繼續發揮作用的。

注釋：

[1]我要感謝以下人士為本文所做的非常有益的批判性閱讀，他們是：Elizabeth Behnke、Elizabeth Davies、Aage Ekendahl、Gregory Fried、James G. Hart、Mary Hendricks、Gad Horowitz、David Kolb、David M. Levin、Richard C. McClear、Robert Scharff、William Stemer 和 Douglas Stuart。

[2]許多人會爭辯說：任何比形式、區別或概念更紛繁錯綜的東西，一定只不過是許多不同的、相互矛盾的蘊涵性概念的歷史遺留物。我們會發現事實並非如此，但即便假設如此，我們也必須要研究蘊

涵性概念是如何發揮功能的。如果它們是闡釋性的，那麼它們就會相互矛盾，相互抵消。而作為蘊涵性的，它們以某種方式共同運作。因此，我們可以看到，當概念以蘊涵式的方式起作用時，所涉及到的東西比概念本身要更多。

[3]有關現象學家未能探討這個問題，請參見我寫的《表達性意義（Expressive Meanings）》、《體驗性現象學（Experiential Phenomenology）》和《兩位現象學家並無異議（Two Phenomenologists Do Not Disagree）》。

[4]麥基翁可以被指責忽略了许多可以從實際的歷史進程中所理解的東西。他當然知道柏拉圖的辯證法並不是黑格爾的辯證法，不過他並沒有從歷史的角度來考察這一差異。另一方面，德裏達（與海德格爾一樣）僅僅從單一的線性進展的角度來探討哲學家們，他也僅僅攻擊“那個”所謂的單一的希臘-西方式的“以邏輯為中心”的模型。相比之下，麥基翁用各種各樣的基模發展出一套至關重要的親近性，由此人們能夠認識到，某些貫穿整個思想史一直在重複的特定基模性的運動所帶來的相當規律的結果。麥基翁思考到了{各種可能的行動}這個點，但他對此只有一個模糊的觀點，即所有的思想家都在“同一個宇宙”中思考。似乎在他看來（正如在海德格爾看來），只有在某種最外層的邊緣，才存在著不完全由這一套或那一套概念性運動所塑造的東西。但是，我們將看到，不僅對於某些在外層邊緣的東西是如此，而且對於思想或實踐當中的任何節點上的任何東西都是如此。（參見我寫的《體驗和意義的創造（*Experiencing and the Creation of Meaning*）》。）

[5]從康德的思想中，我們可以學到許多令人興奮的思想步法，這些思想步法可以承揚我們整個的蘊涵性的理解。[在本文中]我們將[繼續]承揚其中一些理解。

康德那個令人興奮的洞見當然是正確的：思想和經驗到的東西必須被放在一起加以理解，即它們各自所是的东西是內在地、固有地關聯著的。不過，這種固有的關係可不只是：它們各自身上都有一些可分離的共同形式，而這些形式是一方施加給另一方的。

[6]因為黑格爾認為思想形式是普遍性的，而且是可以與個體分離的，所以他把政治社會看作是完全超越個體的、決定著個體的。而對康德來說，這個（雖然是純粹邏輯上的）個體（“統覺的統一性”）是不可被取代的。

但是康德把這種分離的、主動的、施加性的統一態從一切可感的、可知的事物中劃分了出來，這使得那些事物看起來是被動的、僅僅是**被組織了的、被施予了秩序的、被施予了模式的**。第二部分將說明模式如何帶來了這種劃分。

[7]海德格爾在他的早期工作中強有力地恢復了人類個體的地位。在世之在總是“我的”。向死而觀總是個體的。不過即使是在這個時期，他也丟失了一些對康德的主體來說仍然至關重要的東西（Gendlin, 1984）。海德格爾確實繼續認為歷史決定因素是通過個體化（Vereinzelung）發揮作用的，但這仍然有賴於一種尚未發現的對歷史決定性（存在的歷史性）本身的思考。

[8]我還認為，所提出的觀點[/所制造的點子]是**無法**被勾銷的：一個說著關涉到了並且重塑了一整個組織（texture）（正如德里達也提到的）。德里達認為這個組織是線性的，因為他認為區別在歷史上相繼出現是一個單一的“等級體系”，每一個區別都取代了前一個區別。整個組織被每一個相繼的區別所重建。即使這個組織確實只是由區別所組成的，我也認為個體所制造的新點子是**不可**被勾銷的。雖然我們看似可以勾銷某個說著（saying）自身所具有的區別，但是這個**說著**已經改變了整個蘊涵性的組織。當我們假裝把自己說的話勾銷掉時，那個改變並沒有被逆轉。所以，說著是依然存在的。

因此，說著比那些可以被勾銷的區別要廣闊得多、豐富得多。當德裏達似乎證明了**斷言可以而且須要被撤回**時，他誤導了讀者（儘管這是一個很好的辯護）——就好像如果不撤回的話，那些區別就會（或者說就能）重新包圍新的說著。[但其實]它們並不能，說它們能，是錯誤的。

[9]例如，以我的那串字詞為例：“區別（形式、規則、……）。”這些字詞是不同的：區別的邏輯在於劃分；它使用的是切割和單元。而一個形式並不是兩個事物之間的一個切割。一個形式確實會把自己劃分出去，不過是從其他所有事物中劃分出去。而且它並不是通過中間-切割來實現這一點，而是通過保持它自身的形狀。然後規則又不一樣：相比於切割和形式，規則允許在其之下有更多的創新性。

如今，這些字詞之間的差異常常被忽視。人們傾向於使用“區別”來包含形式和規則。由此，他們在不知不覺中做了我提議應該有知有覺地做的事情：在其他字詞已經起了作用之後，他們讓一個字詞發揮作用去說在整個字詞串末尾的那個槽位。不過人們並沒有意識到現在他們的“區別”這個詞正在起著比一個區別更多的作用。他們並沒有理解到它是如何作為一個槽位來發揮功能的，也沒有理解到如何就著一個槽位來進一步思考。

雖然當前“區別”這個詞在說著所有這三個詞，但它們並沒有一個共同形式。其中每一個詞的形式會抵消其他詞的形式。而在這個槽位中，它們都已經在蘊涵式地起著作用了。無論哪一個詞到來了，它總是在其他詞之後到來的。自希臘時代起，它們一直在相克相生；所以在歷史上也是一樣的，每個都是在其他之後到來的。

如果它們在說那個槽位，那麼每個詞都會以各自不同的方式說著更多。這是不能被強迫的，但是一旦發生就無可避免。

[10]現在“索回”也把海德格爾（Heidegger, 1926）的“索回”（wiederholen）（漢譯者注：海德格爾的這個概念又被漢譯為“重演”、

“重取”) 這個詞給索回了出來；他用這個詞（在他的整個研究中期）去探究一種不只是在重複的重複，而他只在一切事物的外緣找到了它。

[11]例如，為什麼不讓德裏達的“取代”這個詞也自舉自例呢？他說，在歷史中，後來的區別只是取代了早先的區別。因此，他否定了海德格爾的“開放性”。而那是海德格爾最重要的術語。

拋開海德格爾的那個大術語，德裏達斷言存在的只有區別自身；每一套新的區別只是取代了先前的那套區別。正如我們所看到的，在德裏達的論著中，海德格爾的“開放性”被德裏達的術語“取代”所取代了。

現在如果我問，這個術語是什麼意思呢？它是在表示它所做出的取代這一行為嗎？在德裏達關於“取代”的論述中，這個詞是在做出（針對海德格爾的術語）它所說的這個取代之行為的。當然，它也帶來了它的基模（在一個給定的位置上只有一個東西；通過搶占另一個東西的位置，一個東西驅逐了這另一個東西）。現在我可以問：

在這兩者中，又是哪一個包圍了（決定了、限制了、取代了、……）另一個呢？是不是取代[這個術語]的那個舊的空間形式包圍了這個詞的新的運作，並且這無法被克服呢？但是難道不是這個詞所做出的取代之行為包圍了、再度使用了並且再度改造了它那個舊的基模嗎？所以德裏達錯了。新的說著並不能被再度包圍。

[12]這種特意的交叉應用並不是處境發生交叉的最早方式。在任何一個處境中，許多處境都已經發生了交叉，這一點我將在下一章說明。

“同一個句子所說的東西” 這個短語就可以以己為例體現這一點。這個短語所說的並非僅僅是一個共性。它也總是發生在某個情境中的（例如在某次抽象論證的某個關頭），因此它也總是作為那個實

例的蘊涵性的紛繁錯綜態來發揮功能的。它承載著與它同在的它的那些實例的紛繁錯綜態。

此處的“繼續下去”這個短語也可以以己為例體現這一點。它在說著一個模式：經由繼續下去，差異就會顯現出來。不過，它包含著（例如）此處它的三個實例的紛繁錯綜態：關於詩人繼續下去、關於心理治療來訪者繼續下去、關於此處我們在哲學上繼續下去；這三個繼續下去所說的東西是不同的。在這幾個實例中，沿著同一句話，我們繼續下去的樣子是不一樣的。傳統觀念認為，概念只包含眾多情況下相同的東西，就好像這個東西可以從蘊涵性的紛繁錯綜態中分離出來。人們認定，哲學上的繼續下去就只是分析性的，就只是共同的模式，就只是“關於”什麼什麼的。詩歌和心理治療可能會以它們自己的方式繼續下去，但是對於我們哲學家來說，詩歌和心理治療就只是我們從相同性視角（in terms of samenesses）**對其**進行哲學化探討的一些論題而已，就好像**它們**繼續下去的路子就只是我們的論題的一部分，就好像一個論題並不會影響我們關於它如何繼續下去的思考。但是，我們不要接受這種觀點。

如果概念不止是模式化的相同性，這並不是一場災難，也不是哲學的末日。哲學概念可以也確實帶來了某個相同性，但哲學概念也可以讓蘊涵性的紛繁錯綜態繼續發揮作用。

[13]請你做一個正在接受心理治療的詩人：首先你要最大化那個.....，好讓你能夠寫一首關於你那段破裂的關係當中令人沮喪的愛情的詩，然後你要最大化那個.....，好讓它那蘊涵性的改變人生的步子能夠到來。

在心理治療中，你也在最大化[某個]情緒的那種身體式的屬性：“緊張？”、“不安？”、“沉重？”——（你找到那個說法了！）更準確地說是“就像行走在膠水的海洋裏”。精妙的詩意的比喻在治療

中也經常出現，儘管一些老舊說法現在也可以承揚你的那個.....了，而在此之前，它們可能會起妨礙作用。

在心理治療中，你讓那個.....去蘊涵有關解決之道的某些步子。每一個痛苦都是一個警示：它在蘊涵{某些東西不應該是它現在的樣子}。一個痛苦在蘊涵{它不在那裏}——即它的療愈。有關某個生活問題的感覺也在蘊涵它的解決方向。錯誤永遠不只是錯誤，因為錯誤之態（the wrongness）是{生命如何固有地蘊涵著它的繼續前進}的一個停滯（stoppage）。它會找到紛繁錯綜的方式來囊括很多東西，但是它不會允許我們通過忽略它來簡化我們的處境。

所以，在心理治療中，有一些特定的問題一直蘊涵式地徘徊其中。作為一個詩人，你不會問那個.....這樣的問題：“為什麼我會那樣？”、“我怎樣才能更是我自己？”、“這個情緒試圖去做什麼呢？”、“這個情緒何以是我可以成為的樣子的一個停滯呢？”、“在這個情緒裏面，什麼樣的生命-向前的能量被停滯了呢？”這些問題一直蘊涵式地徘徊在心理治療中，即使剛開始你只是在最大化那個.....。不久你說道：“啊，我並非只是對此感到沮喪，其實我是想保持沮喪：它可以讓我留在那段關係裏，讓我活在那段關係裏，即使我知道我已經失去了那段關係！哦，那感覺起來又潮又悶，就像我在躲——在躲什麼呢？”即使你知道接下來還得有更多的步子，但是你也體驗到了巨大的解脫。你的整個身體都在改變。如果剛才你沒有寫出那首詩的話，那麼現在那首詩又會在哪裏呢？

很明顯，這些句子中的任何一句話都可以被交叉應用。如果它們是在進一步的紛繁錯綜態中起作用的話，那麼它們可以說得更多，可以說得不一樣。一直保持為真的並不是一句話，而是在那個它被採用的地方它所說的一些東西。

[14]通過索回自身，字詞可以改變蘊涵在它裏面的一些概念（例如，有關想象的舊理論和有關真實性的舊理論），從而使這個字詞變得

更加現實。在這麼說的時候，“現實”這個詞索回了它自身，並使有關{實}的蘊涵性概念變得更加現實。不過，先讓這種情形在這裏發生。然後它就可以解釋它是如何發生的。這個概念（身體=處境）首先是從實例中發展出來的，然後我們看到它對這個問題也是具有解釋性的：即為什麼有關處境，身體感覺可以是現實的。不過，去解釋、去制造意義、去跟其他更多的東西交叉——這些都需要蘊涵性的紛繁錯綜態的功能。

[15]海德格爾（1926）稱之為“憂心”或“憂慮”（*Sorge*——曾被過於甜美地英譯為“關懷”（漢譯者注：此處原英文單詞 *care* 主要有“關懷”、“關心”等相對積極的含義）。

[16]這是“闡釋”和“行動”交叉的結果。幾年前，當我意識到闡釋是做了某些事情的時候（它承揚了曾是蘊涵著的那些東西），我將這兩個概念進行了交叉。我看到了，“做了某些事情”這番措辭是把有關行動的觀念應用到了闡釋之中。當時我繼續去探究行動，不過現在我是有意地把它應用在闡釋裏面。所以那時我交叉了它們。上述對行動的理解就是兩者交叉的一個結果。我有關“行動”的觀念經由重塑“闡釋”而被重塑了（參見我寫的《一個過程模型（*A Process Model*）》，第四章第一部分 h-4 節）。

我們很快就會談到這個“交叉”和“聚焦化”，正是後者使得前者能夠制造意義。這之所以可能，是因為處境已經是聚焦式的交叉了。

[17]我們可以把過去和現在看作交叉了的東西來進行思考：每個什麼都是它所改變的其他什麼的一個交叉。過去造就了當前的諸般備選之所是，而當前則承揚了{過去與當前相關聯的樣勢}以及{過去發揮作用的樣勢}。每個都是另一個的變化的一個交叉。過去和現在交叉在那個蘊涵性的、前分離的多重態之中，而這個多重態就是這個處境。

意象不一定是我們所見過的東西的複製。它們可以是新穎的、更加紛繁錯綜的。在我有關心理治療的那個例子中，一座房子被高蹠抬起這個意象實際上是一個交叉：童年時期在電線之間踩著高蹠行走的動作與其他許多東西交叉在了一起。請注意，這樣的意象不僅僅是視覺性的；其他的感覺形態與視覺相交叉，共同塑造了某種相當新穎的東西。在第二部分中，我們會討論感覺形態的交叉。在這裏，被支撐的那種觸覺、被抬起來的那種身體感覺以及危險的感覺——這些都交叉在了一個新的意象之中，即高蹠一樣的梁柱深入到大地之中。這種身體式-感受性的意象給她內在有關生死掙紮的那個部分帶來了呼吸的空間和滋養。

如果你對那個治療片段進行各種診斷性或理論性分析，你會看到，這個新穎的身體式-感覺性的意象也把所有那些東西都考慮了在內。在這樣的意象中，視覺空間中的事物以我們通常認為不可能的方式跟其他維度發生了交叉和聚焦。在第二部分我們將討論這一點。

在腳注 12 中（漢譯者注：即本譯文中的“注釋[12]”。在最初紙質原文的呈現樣式中，這些注釋或為腳注。本譯文為對照國際聚焦學會簡德林在線圖書館所提供的在線文本進行翻譯），我說明了如何交叉兩個概念。交叉也發生在我們的思考中。

“交叉”也可以幫助我們思考我們之前的問題，即我們如何知道一個字詞的那麼多用法語境（**use-contexts**）當中的哪一個是存在於當下的。這些用法語境不可能只是一個挨一個地貼在一起：在這些用法語境當中的任何一個之中，我們都會知道這個字詞並不像在其他用法語境當中那樣被使用。所以，每個用法語境都是其他用法語境的一個交叉。因此，任何一個字詞都會帶來 {它可以被使用的那些處境} 的一個交叉，而且它而後也必須總是要與我們蘊涵式地所在的**這個**處境相交叉。

“交叉”這個概念也可以幫助我們思考比喻（Gendlin, in press）。一個字詞的普通使用牽涉到它過去的那些用法處境和這個處境的那個交叉了的多重態。當一個字詞以新的方式在**這個**處境中起作用時，它的那些舊的、已經交叉了的用法處境跟又一個處境進一步發生了交叉。例如，“交叉”這個詞是作為一個比喻起作用的。它的像一個“十字”那樣的空間模式已經跟它在動物學中用於雜交的那個用法發生過了交叉，所以一個用法在另一個用法中已經被考慮到了。然後，它把那些常見處境的交叉跟我們在這裏的處境進行了交叉，用來去說交叉所具有的那個蘊涵性的紛繁錯綜態。

通常的比喻理論認為，個體**可以交叉**兩個處境，從而讓一個來自其中某個處境的字詞在另一個處境中去說一些東西。但是，這種理論沒有去問：那些處境究竟是什麼，以至於它們**可以交叉**。在這裏我們看到，任何一個處境都已經是一個交叉，並且是許多方面上的交叉：它是字詞用法的一個交叉，是備選行動的一個交叉，是對其他處境的影響的一個交叉，是過去和現在的一個交叉。

如果蘊涵性的紛繁錯綜態僅僅包含模式，那麼我們就什麼都無法理解。有的就只是將某些形式施加於其他形式之上；或者有的就只是一個妥協，而這妥協只不過是誤解和扭曲。相反，當**〔我們最深刻的文化與個人習得以及價值觀〕在與〔他人的意義〕的交叉之中發揮功能時**（當〔我們最深刻的文化與個人習得以及價值觀〕製造有關〔他人的意義〕的意義時），這些習得和價值觀會進一步深化。這讓我們能夠思考：人類本質何以是跨文化的，以及吉利根（見第一章）的共感在沒有事先共同形式的情況下何以是可能的。這些理解是交叉，而不是共同形式。

[18]我們都知道，有些過去的東西可以保持凍結狀態，強行把自己施加於當下，而不是經由它與當下的交叉、經由在塑造當下的過程中發揮作用，而被重新塑造。病態的並不是某個內容，而是某個內容

現在發揮作用的方式。這裏出現了一個有關**過程樣式** (*manner of process*) 的新的區別的領域。

如果我們不首先了解過去如何以各種樣式在當下起作用，以及在當下起作用的過程中，過去如何能夠改變它的運作方式，那麼病態就無法被理解。（參見我寫的《人格改變 (Personality Change)》和《一個過程模型 (A Process Model)》第八章）

[19]我們不能強迫聚焦化的步子發生，當然也不能強迫（最終會出現的）一整個系列的步子的發生。不過有一種方法，可以讓我們有意地把任何事物都當作尚未到來的[步子]系列來進行思考：

身體式的蘊涵之勢是朝著{修正自身}的方向前進的（不過，“正”這個字是基於此時此地來起作用的）：蘊涵性的紛繁錯綜態在蘊涵其自身的一個修正。例如，房間是暖的；你感覺“熱”。溫度並不存在一個中性的“是”，說溫度是怎樣的就意味著要對它進行價值評判。感覺熱就是想要房間涼快一點。

看到一幅畫歪歪斜斜地掛著，就蘊涵著要把它掛正。這種{正}是我們熟悉的；而一位藝術家站在一個尚未完成的設計作品（它從未出現過）面前，他也感覺到了“它在需要”什麼。所以，我們對痛苦的感受，也是在感受對於它的離去的蘊涵之勢。早已過去的某些事件所帶來的精神痛苦亦是如此：它仍然在蘊涵著過去所發生的事情本不應該發生。關於它已經發生的部分真實性(*part of the truth*)在於它本不應該發生，而這一點在蘊涵之勢中也在發揮著功能：這蘊涵之勢是在蘊含{承揚和療愈已經發生之事}的步子。

去感覺一個問題，就是對{朝向解決這個問題的}一個步子的聚焦化蘊涵。我們之所以能夠感覺到什麼東西“不對勁”，正是因為一種蘊涵性的正確性(*rightness*)已經在發揮著作用。任何不對的東西都有一個修正的方向，即使它看起來毫無希望，即使我們不知道那個“正”意味著什麼。甚至即使我們知道那個“正”是什麼意思，

那蘊涵性的修正也並非僅僅是我們認為我們所知道的那樣。我們必須選擇、保留、帶著我們所相信的東西，這樣一個步子就可以——就著比它（漢譯者注：指我們選擇、保留、帶著的我們所相信的那個東西）多得多的東西——跟它交叉。

尚未成形的步子或許會解決那個問題。或者，它可以引出一個更進一步的步子，然後再一步，然後再一步——也就是我在概念（12）中提到的非拉普拉斯系列。我們沒有辦法讓現在的聚焦化就包含那整個系列。但是我們可以提前思考和想著那整個系列——不管那涉及到多少非拉普拉斯的步子。在下一個步子之前，甚至在一個.....到來之前，我們就可以把任何事物當作{一個聚焦化了的正確性}的一個槽位來思考。而後，那就可以在我們的進一步思考中發揮功能：當然並不是整個序列都已經發生了，但那也不只是一個步子而已[但那又比一個步子要更多]。

[20]概念不僅在應用中會帶來情境，即使一個概念看似是被單獨陳述的，它也會帶來大量的情境（實例）。這個概念（任何模式亦是如此）帶著（就是、承揚著、讓我們思考、讓我們感覺、.....）它的諸多情境的一個交叉。

“普遍”和“特殊”之間的那種舊的區分掩蓋了這一點，就好像概念丟棄了它們的實例，變得只是一些赤條條的模式。某個模式序列或許可以制造出作為自身的視覺模式或聽覺模式，但這只能發生在一個雙重化的序列中；在這個序列中，身體對無數序列的蘊涵之勢被承揚了。

我們想要以這種方式來思考雙重化這一概念（以及任何概念）：它不僅是它的模式，而且是我們那身體式-感覺到的（bodily-sensed）對{它所帶來的（它所是的、它讓我們得以思考的、它讓我們得以感覺到的、.....）交叉了的處境}的承揚。

[21]因此，動物行為學和其他學科之間仍然存在著一道鴻溝。當動物行為學家報告說動物的身體有“內置的”複雜的行為序列時，還沒有理論上的方法來思考我們有關身體的概念是如何被[這些發現所]改變的。當然，“內置的”這個詞語並非最終定論。它不過是標記出了那道鴻溝。不過，考慮到它提到了如此大量的細致研究，所以取代了[舊有]概念的這個詞語依然是可以站立於此的。“內置的”這個說法在說：如今有關身體的思考必須以某種方式能夠與這些研究發現相兼容，即便在理論概念發展出來之前。

這些研究發現要求人們對諸多其他概念進行諸多改變，以至於只有一整套新的概念才能橋接鴻溝兩邊。這一點無法單靠動物行為學來實現。只有經由許多其他研究發現和處境（它們蘊涵著新的概念）的交叉，才有望實現這一點。

參考文獻：

Aristotle. *Physics* IV, 1-9 and V-3, especially 226b 20-25.

_____. *De Caelo* I, 5-8, especially 275b 5-12.

_____. *De Generatione* I-6, and 320b1-17, 323 al.

_____. *De Sensu* VI, especially 445b15.

Bemasconi, R. "Descartes in the History of Being: Another Bad Novel?" *Research in Phenomenology*, 17 (1987): 75-102.

_____. "Deconstruction and Scholarship." *Man and World* 21 (1988): 223-230.

Cavell, S. "Must We Mean What We Say?" *Ordinary Language*. Ed. V. C. Chapell. Englewood Cliffs: Prentice Hall. 1964.

Chatterjee, R. "Wittgenstein as a Jewish Thinker." *Proceedings. Tenth World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem: Hebrew U. of Jerusalem, 1989.

- Derrida, J. "Outwork." *Disseminations*. Chicago: U. of Chicago Press, 1981.
- Dilthey, W. "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erleben, Ausdruck und Verstehen." *Gesammelte Schriften*, Vol. VII (1923). Stuttgart: Teubner, 1958.
- Drury, M. "Some Notes on Conversations with Wittgenstein." *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Ed. Rush Rhees. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1981.
- Elbow, P. and Belanoff, P. *A Community of Writers*. New York: Random House, 1989.
- Foucault, M. "Nietzsche, Genealogy, History." *Language, Counter Memory, Practice, selected essays*. Ed. D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell U. Press, 1977, 148.
- Galbraith, M. "What Everybody Knew Versus What Maisie Knew: The Change in Epistemological Perspective from the Prologue to the Opening of Chapter 1." *Style* 23:2 (1989).
- Gendlin, E.T. *Experiencing and the Creation of Meaning*. Northwestern University Press, Paperback Edition, 1997.
- _____. "A Theory of Personality Change." *Personality Change*. Ed. Worchell and Byrne. New York: Wiley, 1964.
- _____. "Expressive Meaning." *Invitation to Phenomenology*. Ed. J. Edie. Chicago:Quadrangle 1965.
- _____. "What are the Grounds of Explication? A Basic Problem in Linguistic Analysis and Phenomenology." *Monist* 49.1 (1965 b). (Reprinted in: *Analytic Philosophy and Phenomenology*. Ed. H. A. Durfee. The Hague: Nijhoff, 1976.)
- _____. "Experiential Phenomenology." *Phenomenology and the Social Sciences*. Ed. M. Natanson. Evanston: Northwestern U., 1973.
- _____. "*Befindlichkeit*: Heidegger and the Philosophy of Psychology." *Review of*

Existential Psychol. and Psychiat. 16.1-3 (1978-79).

_____. *Focusing*. Bantam Books, N.Y., 1981.

_____. "Two Phenomenologists Do Not Disagree." *Phenomenology, Dialogues and Bridges*. Ed. F. Bruzina and B. Wilshire. Albany: SUNY, 1982.

_____ (with Lemke, J.). "A Critique of Relativity and Localization." *Mathematical Modeling* 4 (1983): 61-72.

_____. "Dwelling." *Proceedings, Heidegger Conference*. Ed. R.C. Scharff. U. of New Hampshire, 1983.

_____. "Time's Dependence on Space: Kant's Statements and their Misconstrual by Heidegger." *Kant and Phenomenology*. Ed. T. R. Seebom and J. J. Kockelmans, Univ. Press of America, 1984.

_____. "What Comes After Traditional Psychotherapy Research?" *American Psychologist*. 41.2 (February 1986a).

_____. "Process Ethics and the Political Question." *Analecta Husserliana*, Vol. XX.. Dordrecht: Reidel, 1986b.

_____. "A Philosophical Critique of the Concept of Narcissism." *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies*. Ed. D. M. Levin. New York: New York U. Press, 1987.

_____. "On Emotion in Therapy" *Focusing Folio* , Vol. IX, No. 1 (1990), New York: Guilford 1991.

_____. "Crossing and Dipping: Some Terms for Approaching the Interface Between Natural Understanding and Logical Formation." *Subjectivity and the Debate over Computational Cognitive Science*. Ed. W. Rapaport. Technical Report, Dept. of Computer Sciences, SUNY Buffalo, N.Y., in press.

_____. *A Process Model*, unpub. manuscript.

Gilligan, C. and Wiggins, G. "The Origins of Morality in Early Childhood

Relationships." *The Emergence of Morality in Young Children*. Ed. J. Kagan and S. Lamb. Chicago: U. of Chicago Press, 1987.

Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. 189.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1960. (First pub. 1926).

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Band 26. Frankfurt: Klostermann, 1978. (Marburg Lectures, 1928).

_____. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1950.

Hintikka, J. "The Role of Logic in Argumentation." *Monist* 72.1, 1989.

Horowitz, G. "The Foucaultian Impasse," *Political Theory* 15.1 (1987): 61-80.

Klein, M. H., Mathieu-Coughlan, P. and Kiesler, D. J., "The Experiencing Scales." *The Psycho-therapeutic Process: A Research Handbook*. Ed. W. P. Pinsof and L. S. Greenberg,. New York: Guilford, 1985.

Kolb, D. "Heidegger and Habermas on Criticism and Totality." *Proceedings, Heidegger Conference*. Ed. S. H. Watson. Notre Dame, 1989.

Levin, C. "Art and the Sociological Ego: Value from a Psychoanalytic Point of View." *Life After Postmodernism, Essays on Value and Culture*. Ed. J. Feke. New York: St. Martin's, 1987.

Lewis, C. M. and Beck, A. P. "Experiencing, Level in the Process of Group Development." *Group*, (I 983): 18-26.

Marx, K. *Das Kapital* I. 4, Ch 12, #5. Frankfurt: Ullstein, 1969, p. 324.

McKeon, R. P. "Semantics and Inquiry." *Freedom and History, and Other Essays*. Ed. Z. K. McKeon. Chicago: U. of Chicago Press, 1990.

_____. *Concepts and Methods in the Social and Natural Sciences and in the*

Humanities. Chicago: U. of Chicago Press. In Press.

Perl, Sandra. "Understanding Composing." *Writer's Mind: Writing as Mode of Thinking*. Washington: National Council of Teachers of English, 1983. Reprinted in: *Purposes and Ideas: Readings for University Writing*. Ed. D. Joliffe. Dubuque: Kendall-Hunt, 1988.

Putnam, H. *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard U. Press, 1990.

Reiger, K. "The Embodiment of Resistance: Reproductive Struggles and Feminism." *Arena* 79 (1987): 92,106.

Rich, A., *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Bantam Books, 1977.

Rousseau, J-J. *Second Discourse on Inequality*.

Scharff, R. C. "Habermas on Heidegger's Intentions in *Being and Time*." *Proceedings, Heidegger Conference*. Ed. S. H. Watson. U. of Notre Dame, 1989.

Stern, D. N. *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books, 1985.

Watson, J. "Nature Imagining: A Phenomenological Reading of the Fine Photographic Print." *Proceedings, Heidegger Conference*. Ed. W. Froman. George Mason U., 1987.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1985.