

Gendlin, E.T. (2004). The new phenomenology of carrying forward. *Continental Philosophy Review*, 37(1), 127-151. From http://previous.focusing.org/gendlin/docs/go1_2228.html

关于承扬的新现象学

E·T·简德林¹

（汉译者：曹思聪）

[第 127 页]

在这篇论文中，我提出了一种新的方法来探讨现象学家所称的“现象”，这是一种有意识地就着（with）比范畴（概念、理论、假设、区分……）更多的东西去思考和言说的方式。语言之中总是蕴涵着某些范畴，而语言又总是蕴涵在人类的所有体验之中。因此，我所说的“更多的东西”无法跟蕴涵性的范畴和语言相分离。这一点众所周知。但鲜为人知的是，体验过程总是能够新鲜地超越范畴和常见的表达方式。我一直在建立一种有意识地就着“更多的东西”去思考的方式。这在哲学中至关重要，但似乎一直被认为是不可能的。我们可以重新构念其中所涉及的问题。

大多数哲学家早已放弃了现象学，因为人们认识到中立的描述是不可能的。描述总是涉及到范畴。萨特的辩证范畴与梅洛-庞蒂的功能性方法不同。因此，他们的“描述”是各不相同的，也与胡塞尔的描述不同。很快就有人指出，现象学根本没有发现任何现象，发现的只是那些一直以来备受争议的同样的哲学问题而已。现象似乎完全依赖于范畴（通过历史、文化和共同的语言形式）。哲学家们倾向于像海德格尔在发表《存在与时间》之后的岁月中一样，脱离现象学，自上而下地处理范畴。现在每个人都能看到，仅仅依靠这些范畴进行研究是毫无希

¹ 芝加哥大学心理学系，美国伊利诺伊州芝加哥市埃利斯大道 5801 号，邮编 60637（电子邮箱：gend@midway.uchicago.edu）

望的。没有哪个范畴是终极的，它们的使用总是涉及一种“溢出”，这种溢出既无法被范畴所容纳，也无法单独存在。这种困境导致了后现代主义的死胡同。后现代主义使我们摆脱了任何特权范畴的束缚，但给我们留下了一个难题，让我们仍然只是停留在概念的层面上。然而，如果人们能够认识到语言本质上是隐喻性的，并不受概念的控制，那么就不必有死胡同。

现在显而易见的是，哲学需要运用能够超越概念性的东西，但当前所谓的“回归”到现象学并不必然意味着从后现代主义中退却。现象学不必回避描述的范畴与方法的相对性这一问题。我们有办法思考所谓的“溢出”。我已经说明，它远不止是旧概念的[第 128 页]所谓纹理。我所说的“体验”跟概念是不可分割的，实则体验在持续的思考中扮演着关键且可以直接说明的角色。它执行着概念无法执行的功能。

“溢出”是我们在世界中的处境化（situated）体验，是在与他人共处的处境中的体验。它并不完全依赖于范畴。如果单单依靠历史和文化，我们根本无法应对日常生活。常见的表达语句并不能限定我们下一步的行动和思考。应用不同的范畴确实会带来不同的现象，但无论我们研究的是什么，所涉及的直接体验总是在非常精确地回应，总是如此这样而非其他那样，并且总是比仅仅从我们的范畴中得出的内容更加丰富。体验是我所称的一种“回应性秩序（responsive order）”。[1] 这种秩序对于进一步的概念形式而言总是未完成的，但却总是比任何概念形式更加精细地组织起来的。如果你愿意就着“溢出”一起思考，而不是将其抛在一边，那么你可以在思考的任何节点上直接关注它。然后你会注意到，它不会允许你说一些你轻易就可以说出的清晰明显的东西。它会保持某种不透明、停滞和缄默的状态，除非某些特定的句子“出现”来打开它。这些新形成的、通常是比喻性的句子表明，语言深深植根于体验当中，并不受现有概念或范畴的控制。如果我们从这些句子产生的地方思考，我们就可以检视在特定思考节点上蕴涵式体验所提供的某些功能，并将这些功能应用到其他地方。

在此，我会总结一下我在我的哲学工作中所称的“通常哲学秩序的反转”。长期以来，诸多哲学都声称要以经验为基础，但“经验”总是根据某个特定哲学的概念和范畴来构念。概念总是被解读到经验之中。如今的哲学依然如此：“溢

出”被理解为仅仅是旧概念的某片纹理。只有现象学能够利用体验的功能，超越各不相同的概念。在我总结的哲学工作中，可以看到这样一种哲学方法，它可以用来说明其[自身]在思考和言说中的某些功能，并且可以将这些功能在思考和言说中加以直接运用。

在这种方法中，我们寻获的既不是客观主义，也不是飘摇不定。在别人认为是飘摇不定的地方，我们发现了纷繁复杂态（*intricacy*）——一种始终未完成的秩序，不可被表征，但在我们思考的时候必须将其随身携带。这是一种更加精细、更加有机的秩序，无论我们是否关注它，它总是在提供蕴涵式的功能。我将在这篇文章的第一部分尝试说明其中的一些功能。

为了就着超越范畴的东西并从其中进行言说，我们利用了语言生成新句子的能力。语言的这种能力植根于人的身体——从内部反身式地感受到的身体（*reflexively sensed from inside*）。当前，这种反身性已经被忽视了，因为注意力（汉译者注：对于原文中的 *attention*、*attend*、*attending* 这几个同源词，本译文根据汉语使用习惯，在不同语境下翻译为注意力、注意、关注）被依照感知（*perception*）的思路来进行理解，仿佛此处一个中立且未经审视的人将一束中立的光线打到了彼处某个已然分离的对象之上。如果我们直接关注体验，我们会发现[第 129 页]我们与处境化的身体共生，身体总是在感受其他事物时感受着自身。因此，我的这篇文章的前半部分关注的是超越范畴的东西的功能，特别是语言、处境和人的身体之间固有的相互关联性。文章的后半部分则会探讨注意力的反身性、自我意识和第一人称过程。

一、

按照我的理解，现象学决定着它自身对语言的使用。它可以发展出新的描述范畴。它可以检视和指导对逻辑和理论的使用。对我来说，现象学并不是那种狭隘的现象学，也就是将自身理解为仅仅去描述那些跟宇宙、他人以及个人和身体的“无意识”深度割裂开来的有意识的经验。我会谈到这些主题（汉译者注：指上句所说的“宇宙、他人以及个人和身体的无意识深度”），以说明它们并没有超出我长

期以来所理解的现象学。当现象学安于接受还原式科学的世界图景中的一个小角落时，它就变得狭隘了。

一种能够就着更多的东西进行思考的哲学并不会假定这种科学图景。它并不会假定如罗素所说的——逻辑是“世界的家具”。我们希望衍生出并理解到逻辑和科学的巨大力量，并把握它们是如何嵌入到比它们更多的那些东西之中的。我们迫切需要增添一种新的、不同类型的科学来扩充这一世界图景。胡塞尔对还原本体论的拒绝，是有理有据的，我们可以在他开创的方向上走得更远。我们可以立足于现象学并从现象学中衍生出这种本体论，并且也可以衍生出其他本体论。

在使用当中，所有概念都涉及比其纯粹逻辑模式更多的东西。但如果我们不更多地去关注这些东西，那么当概念失效时，我们似乎就什么都没有了。没有了新的道路，只剩下了概念破裂之处的任意性。我们发现自己陷入了一滩概念式可能性的混乱之中，混合了我们读过和思考过的所有概念和理论。我们可以在各种可能的方向上移动，无论是旧的还是新的。总是可以做出许多分析性的区分，而这些区分并不一定是愚蠢的。在这种过剩中，我们选择说什么是任意的。

我想指向一个稍微远一点的地方。旧概念的烂摊子就在此处，但这摊概念并不单独决定我们所发现的东西。让我来问一下你：当似乎没有了什么概念在起作用时，你在这里还能发现什么呢？我认为你会发现，你当然仍然在这里，在你的处境之中，你仍然会发现你对探索这个主题抱有某种希望。也许你在追寻一个不清晰的线索，感受到某些什么有某种希望的感觉。由此看来，这些东西仍然是在这里的。伴随着这些东西，你蕴涵式地感觉到曾经你所学到的和[第 130 页]想到的一切，但不是作为一个烂摊子，而是以一种聚焦的方式与你正在求索的东西相关联。这一切都没有消失。

你所发现的不是无序，不是混沌，不是单纯的流动，也不是某个概念及其对立面的混合。相反，你会发现一种纷繁复杂态，这种纷繁复杂态充满着潜能，拥有蕴涵式的秩序，可能部分地是不透明的。从这种纷繁复杂态中，有时你可能无法继续前进，至少暂时如此。这种蕴涵式的纷繁复杂态跟分析性概念与可能性的烂摊子截然不同。

在这个“边缘”处存在着现象学的变量。有时对这种边缘的感受已经存在了，它在呼唤着我们的关注，但通常我们需要安静片刻来注意它可能出现的地方。当它出现时，如果我们哪怕离开它一瞬间，我们可能也只能回忆它了。我们需要再安静片刻才能重新找到它。当它出现时，它可能会打开，从而可以被言说。或者，它可能是封闭的、不透明的，需要我们反复回到它所在的地方才能打开。它可能是一种分散的感觉，从中可以表述出许多条线索。或者，可能会有一个单一的、聚焦的蕴涵之势（*implying*），它就像一股感受式的引导，或者对某种东西的不停息的感觉。在《体验与意义的创造（*Experiencing and the Creation of Meaning*）》一书中，我发现了这些变量之间的有趣关系。[2]自那时以来，关于这类材料已经开展了很多工作。

我一直在谈概念的破裂，但即使它们运作良好，我们也总是可以去到蕴涵式的纷繁复杂态当中。它是一种更加有机的秩序，一种更加精确、更加苛求的秩序，一种非常精细地决定性的秩序；它跟逻辑非常不同，但会对逻辑做出反应。它包含着许多蕴涵性的区分和实体，但你完全可以确信，它有着比这些东西多得多的秩序，而且是一种不同类型的秩序。

现在我必须指出在这里我已经在使用的语言模式。我真的可以使用诸如“有机的”、“秩序”、“精确的”、“种类”、“决定性的”和“不同的”这样的词语来谈论那些超越概念性区分的東西吗？这些词语似乎只是在意味着某些概念性的区分。“秩序”不总是由离散的实体和模式组成的吗？“有机的”不是指某些特定的被界定的实体吗？但在我所说的这些句子中，这些词语并没有停留在它们的旧含义之内。当我们是从纷繁复杂态当中去言说时，这些句子可以增加词语的含义。当我们一时间难以找到恰当的词语时，我们尤其会觉察到这一点。然后当蕴涵性的词语在我们的身体之中重组其自身时，我们可以感觉到身体上的紧张，所以当词语出现时，它们是新鲜地组合而来的。如果句子是在蕴涵性的纷繁复杂态的边缘新鲜地形成的，那么当词语在这样的句子中出现时，它们会获得更多的含义。

并非只有哲学家才能发现自己身处这样的边缘。你可能正在琢磨某个领域中某个半成形的新的观察。或者，你可能正在写一首诗。或者，你可能发现自己处

于某个困境，没有现成的办法可以解决它。身体能够感受到某个处境，并且[第131页]更重要的是，能够蕴涵和要求某个从未出现过的、进一步的言语或行动——按照常见的将身体视为机器的观点，这看起来实在让人惊讶。但其实在许多实际的情境中，我们是很熟悉这种身体式的“知识”的。我们知道，我们无法仅仅根据我们概念化出来的内容来行动。我们必须使用我们对整个处境的蕴涵性的身体式感觉。我们可能会找到一种解决我们身体不安的办法，也可能找不到。有时我们不得不做出某个决定，但也许仍然有一种巨大的不适感悬在那里。这种身体上的不适感“知道”这个决定并没有考虑到某些纷繁复杂性。而当一个决定确实契合我们的身体时，当天晚上我们睡得多么好啊！

例如，现在你是在哪里感受到你对我所说的这些话的反应呢？如果你没有停下来表达它，那么它就仍然只是一种蕴涵式意义的身体式感觉，也许是一种兴奋，也许是一种不适，无论如何，这是一种只有哲学性的身体才能创造出的身体式感觉。它不是一种情绪，不是对这番探讨的单纯感觉，而是一种蕴涵式的纷繁复杂态，是一簇蕴涵式的哲学性思考。

不过我说得太远了。让我举一个例子并详细说明。我希望这个例子能让我指出语言和身体之间的密切关系。在我的这个例子中，你会注意到词语的“出现”是身体式的。这个例子应当还可以说明我们如何能够找到蕴涵式的纷繁复杂态打开的地方。第三，它应当可以说明我们如何能够识别：什么时候我们是从蕴涵式的纷繁复杂态中说话的，什么时候则没有。

假设你正在写一首诗。你已经写了六行或者八行，但整首诗还没有完成。它想要继续下去。你以蕴涵式的方式感觉到了（感受到了、拥有着、生活着、就是……）接下来应该说什么，但你并不知道说什么。一些冒出来的语句并没有精确地表达出它。你一个接一个地拒绝那些语句。你是如何能够做到这一点的呢？你不知道该说什么，但你识别出那些语句并没有表达出它。在你拒绝那些语句的过程中，某种蕴涵性的东西在起着作用。有一些相当漂亮的语句出现了。有些确实非常好，所以你把它们保留了下来，或许别的诗可以用上它们。但此刻那种苛求的蕴涵式感觉仍然悬在那里。

你可能分了一下心。此时那种苛求的感觉不见了。你静静地重读到目前为止已经写下的诗句，然后就在你已经拥有的这几行诗句末尾，它又出现了！而你仍然无法将它说出来。

再次出现的“那个”到底是什么呢？它又究竟是在什么地方呢？它是如此地固执、如此地精确。你的身体能够理解正在浮现的这些语句。它了解语言，并且它在苛求（我称之为“在蕴涵”）某些更加精确的东西。

你的手在半空中盘旋，你的身体知道要说的是什么，而这“要说的什么”在整个世界历史上从未被说过（如果这是一首好诗的话）。

终于，对的诗句出现了！

“出现”这个词在这里表达了什么呢？词语是如何来出现在我们身上的呢？我们需要探究这种“出现”。正确的语句是如何出现的，它们又是如何被识别的呢？

[第 132 页]

作为诗人，你不必担心这些问题。诗人以胡塞尔所谓的“自然态度”进行工作。但作为哲学家和现象学家，我们希望能够就着（with）这种不清晰但更加精确的苛求边缘进行思考，从它那里出发进行思考，并且深入思考到它里面；我们希望深入思考词语的这种出现。当我们从那里出发进行言说时，“语言”、“概念”和“身体”这三个词汇将获得更多的含义。

作为把自己当作诗人进行观察的哲学家，你会发现需要被表达的“这个”比通常的语句要更加精确。你是如何、又是在哪儿拥有着“这个”的呢？你那在空中盘旋的手掌几乎就要说出了它。你的整个身体都在要求（蕴涵）这个。不过此处的“身体”这个词是从“你在内部感受到的那个身体”出发来说话的；它并非仅仅是指你的从外部可观察的身体。

这种蕴涵式的意义并非是在语言之前或者是在没有语言的情况下独立存在的。对于动物而言，内部感受到的身体是在语言之前的。但人类的身体从来不是

在语言之前。不过蕴涵式的意义并非仅仅是语言的结果。语言与身体的关系远比“有或无”要纷繁复杂得多。你的身体非常了解语言以及它拒绝的那些语句。而它可以产生一种身体式的蕴涵之势，超越那些已经共享的通常意义所能蕴涵的东西。身体知道语言，并且它总是一再新鲜地向前行进，超越已经存在的意义。

身体以躯体的方式重组着相同的、旧的字词，所以当它们在新的短语和句子中出现时，它们是以已经重组了的样子到来的。不只是新的思考是这样，所有日常言语皆是如此。我们并非查找一个个的单个字词，然后再将它们粘贴在一起。如果我们听到自己说的不对，我们只能停下来，重新找到我们先前想要去说的那种蕴涵式感觉，然后等待另一组字词的出现。

词语的“出现”是身体式的，就像眼泪、睡眠、高潮、即兴创作和灵感的出现一样。不过此处我们必须小心。高等动物也会睡觉，也会高潮，即便没有语言，也有非常复杂的生活状态。但语言蕴涵在整个人类身体当中（不仅仅是在我们的大脑当中）。语言蕴涵在我们的肌肉运动中，蕴涵在每个器官中。它蕴涵在激发或破坏我们食欲的事物中，也蕴涵在干扰我们睡眠的事物中。语言是文化和历史的一部分，不过身体总是一再新鲜地出现在当场，并且可以说“不”，即便文化和理性说“是”。如果你进入到那里，你会发现一个精细有序的脉络群，远比文化更加纷繁复杂。身体可以坚持一些新的、更复杂的方式，这些方式从未被发现过，也可能永远不会被发现。我们经常需要为自己找到超越文化形式的道路。同样地，即兴创作和灵感也是以身体式的方式出现的，超越了已经存在的形式。

尽管我们所称的“你”并不能控制出现的是什么，但这种蕴涵之势并不是某个他者（不是“他者性”），不是另一个自我，也不是无法触及的存在。实则，相比于你能够建构出来的任何产物[第 133 页]，以这种方式出现的东西感觉起来更加深刻、更加原本地来自你自己。现在，“你”和“自我”这两个词开始讲述不同程度上的自我性，因为当有一种“新鲜而令人惊讶的、经由身体的”出现时（汉译者注：此处的出现“coming”为名词属性，前面为其修饰性定语），我们最是我们自己。

对于这种身体式的材料，还没有一个现成的词来描述它。“感知”、“想法”、“情感”、“感觉”、“感情”、“动觉”、“本体感觉”，这些词都在说其他东西。让我们不要用一个旧词来称呼它；人们无法通过旧词来找到它。让它产生出一个奇异的、新鲜的词汇。它是一种感觉到的意义，一种感觉到的知会，一种直接的所指对象，一种蕴涵式的要求。

所有已知的概念都是可供使用的，不过我们在这里找到的并不是它们的模式。假如我们没有其他东西的话，那么我们将动弹不得、不知所措。但我们拥有的其实远不止概念——我们所拥有的语言可以以新鲜而奇异的方式浮现并形成，用来言说这一切。语言从什么东西之中来新鲜地言说呢？——我们同样拥有着这东西，而这东西绝不是含糊不定的（汉译者注：意指“这东西”并非传统哲学观点所认为的那样，只是 *excess*，只是零零碎碎没有决定性作用的东西）。以这种方式从纷繁复杂态中出现的東西，是更为精细地组织起来的；它通常是在一个新的层面上，是与常见意义有所偏离的。现在让我讨论一个显然必须在这里提出的重大问题：我们如何能够识别我们何时是从蕴涵式的纷繁复杂态中说话，何时不是呢？我们想要掌握如何做到这一点。客观观察者能够可靠地区分这两种状态，这一事实在现在已经得到很好的确立。我们有大量的研究来支持这一点。[3]

但我们如何识别承扬（*carrying forward*）呢？诗人如何识别正确的诗句出现了呢？抱着“自然态度”的诗人不需要解释这一点，但现在轮到我们作为哲学家从其中来言说了。我们蕴涵式地“知道”那个答案，但我们无法轻易地把它说出来。人们常常说词语“匹配上了”感觉，但词语和感觉并不像两个全等三角形那样有共同的形状。当抱着自然态度的人说“匹配上了”时，这对他们“知道”他们的意思来说已经足够了，但如果我们检视他们究竟是什么意思，我们就会发现，“匹配上了”这个词并不是从发生着的事情中来言说的。它是依循着通常的表征、匹配或复制概念来言说的；而在我们此处的讨论中，复制是不可能的。一个句子并不是一个感觉的复制品。

不过，我们能说出发生了什么吗？或者我们可能只是在否定旧的表征概念？在这里我们有比旧概念更多的东西吗？当然，在这里我们有更多的东西。我们有

发生的事情，以及能够从发生的事情中新鲜地言说的语言力量。让我们允许语言这样做，并观察它是如何做到的。

我们不用“匹配”这个词，而是邀请新鲜的完整句子出现。诗人拒绝了许多句子，是因为更加精确的蕴涵之势依旧悬在那里。那些句子都无法将它承载下去。现在它不再悬在那里了，因为那个特别的诗句已经将那蕴涵之势承扬了。

新的诗句之前就已经隐藏在蕴涵之势当中了吗？不是的，那行诗句确实来自蕴涵之势，但并非之前就在蕴涵之势当中。“来自但不在[第 134 页]其中”——我们所说的这个模式比表征更加复杂。我们正从它之中言说；我们正带着它走下去。

蕴涵之势是否变成了某种外显的东西了呢？不，完全没有！即使在新措辞的词语出现以后，蕴涵之势也没有变成字词。蕴涵之势永远不会变成外显的东西，[如果变成了外显的东西]仿佛现在它已经不在那儿了。假如蕴涵之势不在那儿了，诗人就无法知道他偏爱的是这些词语。实则，这些词语承载着蕴涵之势一起前进了。它们带着蕴涵之势。它们承扬着蕴涵之势。它们携着它一同前进。它们随身带着那个蕴涵之势，由此，诗人知道应当留下这一行诗句。

最后，诗人知道那蕴涵之势“原来是什么”了，不过，这个蕴涵之势就是之前在那儿的那个蕴涵之势吗？我们不能说是，因为之前诗人并不完全知道在被蕴涵着的是什么。我们也不能说不是，如果不是的话，那就没有什么关联了，也就没有理由留下这些诗句了。在这里，旧的概念再次破裂了，我再次指出我们发现的更为纷繁复杂的模式，以及从其中言说的新鲜语言所具有的力量。我们能做的远不止声称蕴涵之势是相同还是不同。作为哲学家，我们认识到“相同和不同”是对概念的逻辑性使用的主导原则。

在评论我的哲学观点时，莫汉蒂（Mohanty）想要对承扬做出区分。他想知道哪一部分是之前存在的，哪一部分是新的、不同的。我们不要这么做。让我们从我们在这里发现的模式中说话。[4]

“不再悬在那里”和“承扬”，这番新鲜的语言现在成为了一个新的概念，不过这也是使用概念的一种新方式的一个实例。当新鲜语言之中有某种模式，即我们可以在许多别的地方也看到这个模式，那么新鲜语言就引出了一个新的概念。我想你会发现自己在许多场合开始使用“承扬”这个概念。先前我们没有办法从蕴涵之势和词语这两者之间的关系当中说话，但现在我们有办法了。

作为一个概念，“承扬”也具有通常的模式，即一种结构，一种在空的空间中的图表。它包含向前（和向后）的空间模式，以及“承载”的模式，即某物被另一物带着并移动。但若只有模式的话，说的东西就很少。这个概念意味着[意思是]我们在这个当口（*junction*）对它的使用；在这个当口，词语（也可能是行动）让一个精确的蕴涵之势不再悬在那里，而是带着它向前进。如果没能把这个当口带下去，那么这个概念其实说得并不多。因此，字词并不能代替蕴涵式的纷繁复杂态在这里所扮演的角色。我们并不用概念来代替纷繁复杂态；实则，我们一直带着那纷繁复杂态，以便概念能够从这个纷繁复杂的当口之中说话。

可是，难道不是因为一个“概念”的模式脱离了它最初产生的那个当口，所以它才能被应用在其他地方吗？不过，这个概念的模式并不仅仅是一个可分离的空间式图表。这个模式也是它和被承扬的纷繁复杂态的关系。当我们在其他地方应用“承扬[第 135 页]”时，我们也在应用这个当口。让我来解释一下这样的概念如何可以应用在其他当口。

承载着自己的蕴涵性当口的概念要精确得多。它们意味着在那个处境中的那个当口它们的所做所为。在被应用到其他地方的时候，它们将它们的第一个蕴涵性当口带入进了新的蕴涵性当口。所以，它们在那里并非产生了[跟第一次一样的]相同效果，也并非产生了不同效果，而是再次超越了相同或不同。语言能说出我们确实发现的东西吗？概念的第一个蕴涵性当口与新当口发生“交叉”，从而在这个新当口产生[所需的]下一个变化。我们可以进入到它的效果之中。然后我们发现，这种交叉打开了每一个概念，使它能够比以前做得更多。我们还发现，这种交叉打开了每一个新当口，使那里比以前有更丰富的东西。两个当口的交叉并非只是得出一个最小公分母，而是带来了许多对两者来说都是新的东西。

在逻辑性秩序中，每一个附加的含义都是对结果的进一步限制。它减少了“自由度”。但纷繁复杂态具有这样一种回应性秩序：在其中，如果有更多的要求被构建出来，就会有更多的进一步的可能性因此被打开。我在《体验与意义的创造》一书中说明了这一点。

如果两种模式仅以逻辑的方式运作，那么它们确实会将彼此限制到它们的最小公分母之内。我们所拥有的使用逻辑模式的能力是一种极其宝贵的人类力量，但如果我们同时也使用伴随着纷繁复杂态而发生的模式，我们并不会失去上述能力。“承扬”和“交叉”是我引入的两个“比逻辑更丰富”的概念。在两个纷繁复杂态的交叉中，每个都尽其所能地蕴涵到了另一个之中。这是一个极其精确的蕴涵性的过程。当我们进入到这种蕴涵性的效应之中的时候，我们会发现，新的可能性被更为精确地分化开来了，这种精确性远比之前我们所拥有的要精确得多。

（关于这种语言和词语使用的哲学，请参见 C&D。）

例如，早些时候我将体验跟任意的分析过剩区分开来。这种区分在那个当口有其意义，以便我们能够找到两者。我只是说到：“如果你进一步深入，你会发现你在那里有什么呢？”除了为了找到它们，我并没有[因为其他原因]区分它们。即便如此，我不得不说分析性的东西已经蕴涵在体验性的东西当中了。所以这并不是可分离的“两个”这一模式。当我们将这一对奇怪的二元应用到其他地方时，我们可以预期它在那里所能做的会比仅仅从它在此处所能推导出来的要更多。但实际上概念总是带着它们的纷繁复杂态。当我们将某个概念应用到其他地方时，我们可以进入到那种纷繁复杂态当中，从而去发现它在那里产生了什么效果。

事物并不是以分离的形式出现的，就好像它们是已经切割好的单元，然后附加了一些外部关系。体验先于单元。我们创造了单元。我们回溯性地塑造了它们，从而获得了逻辑推理的力量。我们可以创造出[第 136 页]逻辑理论，而不必假定现实是由逻辑单元组成的。而且，我们总是可以在逻辑推理之后重新进入到纷繁复杂态之中。

长期以来，人们知道概念带有它们的蕴涵式当口，并且在不同的语境中有所不同，但这总被认为是一个糟糕的限制因素，如果我们想要理解一些什么，就必须忽略它。因此，人们认为概念“脱离”了它们的纷繁复杂态，实际的纷繁复杂态则被认为只是归属在概念之下的一些“个例”而已。但概念并没有脱离它们的纷繁复杂态，纷繁复杂态也并非仅仅由从属性的个例所组成。当概念被视为空的模式时，它们似乎关闭了纷繁复杂态，而后者其实始终是在哪儿的，并且我们总是可以进入到纷繁复杂态之中的。尽管这种闭合对逻辑来说至关重要，但它给概念带来了一个坏名声，即概念似乎总是要把我们给关起来，不让我们接触到更多。实则不必如此。

与没有内在价值方向的空间性模式相比，我们发现体验性蕴涵之势有一种增进生命、向前推进的特性。被蕴涵着的新的步子（无论是语言还是行动）是朝着生命推进的方向的。我们通常所说的“方向”一般是由某些外部目标或标记定义的。外部定义的“方向”在每一步可能都有变化，但在其蕴涵式的纷繁复杂的意义层面上，我们在回顾时可以说，承扬的那些令人惊讶的步子原来一直都是在“相同的”方向上的。身体有机的方向先于外部定义的“方向”。作为一个社会，我们必须要小心，逻辑性的还原式科学所取得的巨大进步不应该使我们忽视身体过程的这一鲜为人了解的特性。

我们看到，语言、身体和处境性互动是一个单一的整体系统。每一个处境都由数以百计的行动和言语行为的可能性所组成。这些是文化赋予的惯例，但个体的身体不仅能感知惯例模式，还能感知超越形式和惯例的新的增进生命的步子。

体验总是一个序列。如果我们将“承扬”应用于整个序列，那么这个概念会产生新的效应。我们可以将序列视为蕴涵之势被不断地承扬到新的蕴涵之势当中，而这个新的蕴涵之势又被承扬到更新的蕴涵之势当中。这个过程是在蕴涵之势和陈述或行动之间的一种“之字形”的过程。蕴涵之势和发生（*occurring*）彼此回应。

如果我们把这种之字形过程加以应用，我们就可以审视我们是否在从蕴涵性的纷繁复杂态中说话。假设关于某篇论文你有一些半成形的新的想法，现在你有

机会与某个人讨论一下这篇论文。关于你想说的东西，你有一种非常丰富的蕴涵式的感觉，但还没有写出来。去谈论这种蕴涵式的感觉，可能会把它扼杀掉。看似你只不过有一两个乏味的念头而已。不过我们知道，去谈论它也可能可以将它最大化、将它扩展开来。然后你会惊讶地发现那里有那么多脉络，而且所有脉络都仍在继续发展。什么可以决定是其中哪一个情形呢？

[第 137 页]

我的观点是：你不必等到回家之后（汉译者注：意指对话结束之后很久）再责备自己过早发言，或者兴奋地赞扬那番对话有多么了不起。如果[在对话过程中]你不断地回到那种蕴涵式的感觉，你就可以一步一步地检视蕴涵式的感觉是否被承扬了。如果它萎缩了，那么就迅速丢弃当前的陈述。之后，更好的语词就会出现。

承扬序列给了我们一个新的时间概念。例如，这一行新诗句让诗人知道前几行诗句“真正的含义”是什么。现在可能需要修改一下它们，但这将是一种锐化，而不仅仅是一个改动。这个过程回溯到自身之前[自己所在的时间之前]，从而承扬了前面诗句的“意思”。回溯性地，人们现在可以解释前面诗句中的哪些“本来就是”的含义引出了这一行新诗句。不仅有记忆中的过去，而且还有一种新的过去，这第二种过去是从当前体验到的，是向回的，但它是非常精确的，而不是任意的。[5]

我把承扬序列叫作“非拉普拉斯式”序列。拉普拉斯说，如果他能知道所有粒子及其在某个时刻的速度，他就能告诉我们过去和未来的一切。之字形过程与拉普拉斯逻辑形成鲜明对比。两者都是我们需要的。逻辑推理是不可或缺的，它能够到达其他方法无法到达的地方。你可能经常想要连续行进 39 个纯粹的逻辑步子，但在那之后，或在任何一个点上，你都可以启动之字形的过程，这个过程之中的每一个步子都可以修改整体过程。

行动和言语行为发生到了蕴涵之势当中，从而使其成为下一个蕴涵之势。所谓现在（the present）也是不断地回溯到自身之后，将过去的蕴涵之势带入到新地被蕴涵的（newly implied）未来当中。这种模式比线性时间更加纷繁复杂。

它是一种内在关系的时间，而不是通常的时间，后者由完全当下的位置所组成，这些位置并不是彼此关联着的，除非观察者从外部将它们联系起来。

我所呈现的只是一种哲学的一些小样本、小片段。我的意图只是指出一种新的方式，我们可以用这种方式来研究语言现象学、身体现象学和概念现象学。

要进入本文的第二部分，我必须依赖于参考我在其他地方所写的详尽哲学著作。我不得不提及这些工作，然后又略过它们。

[第 138 页]

我在这里只能展示一点点这方面的工作。我们已经能够把纷繁复杂态在思维、语言、行动以及逻辑和科学中发挥功能的诸多方式加以运用（并且经由这些运用，我们也可以标定出这些方式的特征）。

因此，这种哲学还发展出了几种被广泛教授的实践。我将在文章最后提到它们。

除了“承扬”和“交叉”，我们还发展出了其他类似的“比逻辑更多”的概念，例如“蕴涵式支配”和“未分离的多重态”。

我们还发现了“比逻辑更多”的过程的某些特征。我先前提到了其中一个，即更多的条件增加了自由度。

我已经提到了过程模型（the Process Model），在这个模型中，承扬过程展现自身并发展出可用来理解其自身的概念。这些非拉普拉斯概念在内部、在逻辑上都是相互关联的。它们固有地就是现象学的，但也具有逻辑推理的力量。它们部分由蕴涵式功能本身组成，但它们也可以作为纯粹的逻辑概念，适用于还原式科学的数据。这使得我们可以增强后者，从而也能思考生命和人类。[6]

这种哲学提供了一条新的道路，让我们可以从大多数哲学家停止的地方继续前进。当然，他们都运用了那种纷繁复杂态。哲学锐化着并且常常重新摆布着那些主要的术语，这之所以能够发生，正是因为种种术语是在纷繁复杂态当中起作

用的。一些哲学家也指出了这种纷繁复杂态。我们可以站在他们的肩膀上，从他们的工作中继续前进；我们之所以能够这么做，既是因为我们可以进入到纷繁复杂态当中，也是因为我们可以让新鲜的语言以新的句子的形式并且就着新的模式从纷繁复杂态当中说话。经由这条道路，我们可以更有效地运用某位哲学家的贡献。经由这条道路，我们也可以从胡塞尔那里继续前进。

二、

胡塞尔发现了我所称的“纷繁复杂态”。而后他并没有像其他许多人那样止步不前。他进入到了纷繁复杂态当中，并且分出了大约一千个面向，就像伊甸园中的亚当给所有动物命名一样。

以他的方式，胡塞尔已经发现：现在（the present）发生到了先前的蕴涵之势当中，并将其作为新的蕴涵之势带向前方。他否认时间仅由纯粹的现在组成。他发现总是有一种尚未到来的前摄（protention）。例如，当我开始说这个句子时，你已经……。是的。而且，如果我[在中间]停了下来，你会感觉我们好像在一次大跳中停在了半空。用我的话说，他发现现在发生到了一个先前的前摄当中，并且现在也是一个新的前摄。如果我们进一步进入到此处的纷繁复杂态当中，我们就会发现承扬。

[第 139 页]

胡塞尔还发现纷繁复杂态是不可穷尽的。他说：

dass jede noch so weitgespannte Erfahrungsmannigfaltigkeit
noch nähere und neue Dingbestimmungen offen lässt, und so
in infinitum. [7]

每一种经验的多重性，无论延伸多远，都会为事物更为接近的、新的决定性保持着开放，如此无限延伸。

正如我刚才所说的，他说道，对某个概念的应用，需要我们再次进入那种纷繁复杂态当中，去发现这个概念在那里做了什么：

Der Ausdruck ist nicht so etwas wie . . . ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt, und von ihr korrelativ intentionale Funktionen erfährt. Was dieses neue Bild wieder besagt, das muss an den Phänomenen selbst . . . studiert werden (*Ideen* I, para 124, p. 307).

一个表达并不像人们可能认为的那样……像一件覆盖的外衣；它是一种心理形成，在意向性的底层执行新的功能，并从中体验相关的功能。这个新图景的重要意义必须……在现象本身当中加以研究。（《观念I》第124节，第307页）

胡塞尔用某些无可质疑的范畴接近纷繁复杂态，例如他在感知、感觉和意愿之间所做出的顶层划分。他没有质疑线性时间、几何空间和数学逻辑，因为他的课题是从纷繁复杂态中衍生出这些。他看到他可以衍生出清晰和稳定的形式。他认为，如果他能找到衍生出这些形式所涉及到的[所用到的]所有东西，那么他的课题就完成了。并且他还假定，纷繁复杂态在这个意义上是有限的：

Der Ausdruck is vollständig, wenn er alle synthetischen Formen und Materien der Unterschicht begrifflich-bedeutungsmässig ausprägt; (*Ideen* I, para 126, p. 309, my italics).

当一个表达在概念上和意义上阐释了底层的所有综合形式和材料时，它就是完成了的。（《观念I》第126节，第309页，斜体为笔者所加）

在这里，我在页边找到了多年前我第一次读上述文本时记下的一条笔记。它是这么写的：“真的有‘所有’吗？”

对于任何一个所关注的事物，纷繁复杂态总是可以引出进一步的东西，并且可以使早先的发现变得更加丰富、更加复杂。不过，这绝不会使它们变得错误或

者无用。除非发现了某个错误（这是另外一回事，而这需要另外一番复杂且无法完结的探讨），否则人们会保留早先的步子，尽管进一步的纷繁复杂态现在蕴涵在了它们之内。

[第 140 页]

假如胡塞尔没有那样一再地重新进入到纷繁复杂态当中，他可能早就认为自己已经完成了工作，一切可以清晰的东西都已经变得清晰。不过，他开始的假设，即现象学揭示了一种单一的“永恒对象与关系”的领域，后来令他感到沮丧。每当他回到先前他发现那些具体细节的地方，他总是会发现这个地方已经[再一次地]打开了，并且进一步地发展了。现在他不得不写出一种更加分化的描述。他说：“别人在建造大厦，而我则一而再再而三地往地下挖掘。”换句话说，他发现了承扬和回应式秩序，但他没有认识到那是体验和现象学式的从中讲述（phenomenological speaking-from）所具有的固有特征。

如果我们从胡塞尔打开的任何一个当口进入到此处的纷繁复杂态当中，并且我们不受他的逻辑考量及其范畴的束缚，我们就可以在任何一点上走得更远。我们无法仅仅依靠他的那些概念和诸般本质走得更远，但如果我们让它们（汉译者注：指胡塞尔提出的概念和本质）带着纷繁复杂态一起前进，如果我们并不仅仅就着他提出的概念进行思考，而是就着纷繁复杂态和概念一起思考，那么我们就走得更远。

出于旧的习惯，我们可能会错误地认为：这样一个点（汉译者注：原文 spot 有“点、位置”之意，此处指纷繁复杂态“所在的点或位置”）完全是他的那些范畴的结果，以至于如果我们质疑这些范畴，那么这个点就会消失。但事实并非如此。正如《体验与意义的创造》所说明的，我们通过概念和范畴所发现的纷繁复杂态并不受这些概念和范畴的控制。在纷繁复杂态中，它们并不像逻辑前提那样控制着我们将要发现的东西。我们使用它们所发现的东西不必与它们保持一致。在我们应用概念的任何当口，我们所直接发现的东西都可以立即要求对引出它的那些概念本身进行进一步的区分。纷繁复杂态并不由任何概念的层次结构所决定。即使是最细微的细节，看似被归入到了一个较低的概念之中，也可以引出一番体验

式的区分，从而重新构念最高层次的范畴。我在《体验与意义的创造》一书以及一种新的实践方法即“在边缘处思考”（TAE）当中说明了这种“反转”。[8]

胡塞尔也发现了蕴涵，但他认为那只是清晰感知边缘的“光晕”，就像余光一样。他假设，如果他直接看向任何蕴涵的东西，看到的就只会是一些清晰的感知而已。我们不必这样假设。胡塞尔将这种感知模型扩展到了从反思性现象学的层面所获得的所有其他报告之中。

我们能够对某个哲学给予的最高荣誉就是就着它进一步思考，跨越它的局限性，从而使其在未来继续开花结果。对胡塞尔来说，那种不清晰的光晕只是处在我们感知的边缘而已。对于感知而言，这在很大程度上是对的，尽管梅洛-庞蒂表明，即便是迎面的感知也可以包含许多不清晰的东西。而对于感知来说，不清晰的东西通常是在外围。如果我们考虑语言和意义而不是感知，我们会发现，“光晕”其实是中心。若想要找到某段陈述的意思，我们必须理解它的蕴涵式意义。

[第 141 页]

这正是中心含义，而不是什么边缘的东西。字词的含义在于它们被说出时所造成的改变。这种改变蕴涵式地发生在处境当中。如果我们去检视是什么作为某个陈述的含义在起作用，去检视说出这番陈述造成了怎样的不同，去检视这番陈述的要点是什么，那么我们会发现，当某个陈述在起作用时，实际上是蕴涵式的纷繁复杂态在起作用。当我们说“我理解了”的时候，理解是一种蕴涵式的纷繁复杂态。当我们不理解某个陈述时，我们只能重复这个陈述。我们重复的是它的字词形式。但当我们理解到这个陈述时，我们可以用很多种方式从它之中来说话。

清晰的感知对象就在那里被发现，并且可以被单独构念——对于哲学而言，这种模型完全破裂了。我们不能将感知作为语言或者大多数其他事物的模型。蕴涵性的纷繁复杂态起着核心作用，我们必须研究言语、思考和行动如何与它相关联地起着作用。哲学不能把“‘外部’感知对象的接收”作为自身的模型。哲学必须要去研究之所以能够产生外部与内部区分的那个过程（《一个过程模型》第七章第二节）。

感知模型的局限性和描述范畴的问题是相关联的。这两个问题是一起的。若以感知为基本模型，那么思考、感觉和意志的范畴似乎就是很合理的。一个知觉对象（percept）似乎就是一个理解。它似乎将自身与我们对它的情感和我们对其想做某事的意愿割裂了开来。

胡塞尔的工作是现象学的，因为他总是从纷繁复杂态开始，并在那里发现很多东西——比从他所带来的东西中所能获得的更多。而通过重新进入[纷繁复杂态]，我们可以去追寻纷繁复杂态如何进一步地分化了自身。

胡塞尔知道，不要从他的来自纷繁复杂态的许多独立表述中去尝试建立一个逻辑上连贯的系统。每一个表述都提供了重新进入纷繁复杂态的路径。正是因为胡塞尔进入了体验性的纷繁复杂态，他才能在之前被认为只有所谓的简单模式的地方生成如此多的新术语和区分。但也正是因为这个原因，当他没有直接发现它们时，他就没有做出分析上理想的区分。

例如，在扎哈维（Zahavi）非常合理地提出的诸多问题中，胡塞尔似乎确实没有做出以下区分。扎哈维说：

最终，胡塞尔倾向于将以下这些事物等同起来：（1）第一人称的给予模式，（2）自我意识，（3）某种基本的自我中心感，以及（4）意识的生命本身。[9]

“倾向于等同”这个说法有些过于武断了，但胡塞尔没有做出——将自我意识作为所有经验的固有结构特征——这一点给提拎出来的[那种概念性]区分，在这个方面，我认为扎哈维是对的。扎哈维[第 142 页]认为这是胡塞尔的观点，在这个方面，他也是对的。自我意识在结构上是固有的，而不仅仅是对经验的感知或对经验的“临场”。扎哈维在寻找一条有力的论证路线，以反对波塔斯特（Potheast），后者似乎将胡塞尔的观点简化为“我”对经验的感知和所有权。扎哈维写道：

如果自我（ego）被构想为与经验相对或者高于经验的东西，那么就很难理解为什么自我（ego）对经验的意识应当被视为一种所谓

的自我意识（self-awareness）。[在]胡塞尔的讨论中……自我……并不[仅仅]是与意识流分离的东西，而是其给予性的结构性部分（斜体为笔者所加）。

我认为扎哈维是对的，胡塞尔并没有将“我”仅仅构造成与经验相对的一个临场（a presence）。不过，考虑到胡塞尔描述被直接体验到的东西的那个当口，以及他的逻辑范畴，我认为胡塞尔没有做出扎哈维在上述（1）-（4）中所做的区分是对的。正如扎哈维所说，胡塞尔发现并指出自我经验是任何经验的本质结构所固有的。在许多地方，胡塞尔显然是从更多的东西出发来进行论述的，而不单单是所有权。不过我认为，用胡塞尔所用的语言和概念类型，我们无法区分出固有的自我意识。

让我首先引用支持扎哈维的解读的一些证据，然后说明我们需要些什么从而能够以现象学的方式做出扎哈维提出的那种区分。

胡塞尔（在没有做出区分的情况下）不仅把经验对“我”的临场和“我的意识”放在了一起，而且也把“我的‘我所做的和所遭受的’”和后者放在了一起。

胡塞尔说：

Auch mein Leib ist mir gegenüber als Körper, aber nicht als Leib; der Stoss, der . . . meinen Leib trifft, trifft "mich."
(Beilage VI of Ideen II)

我的身体作为 Körper（物体）与我相对，但作为 Leib（活体）则不然。击中了……我的活体的那一拳击中了“我”。一把刀刺中了我的手掌：我被刺中了。

在这里如果把维特根斯坦关于人与身体疼痛的关系的观点和胡塞尔对此的观点加以比较的话，是很有趣的。[10]

对胡塞尔的“活体”的击打到达了（reach）他所说的“mich（汉译者注：此德语词汇对应英语中宾格属性的 me，即“我”），这显然超出了与他的“我”相对

立的东西。我可能会看到我的膝盖、我的脚与我是相对的，但那一刺不仅到达了我的手，还到达了我。它直接将身体开放给了现象学，而不仅仅是作为一个预先条件，就像梅洛-庞蒂通常讨论的那样。这个例子支持我对胡塞尔的“我的‘我所’[第 143 页]做的和所遭受的”这一说法的解读，我在上面引用了这个说法。在阅读胡塞尔时，我们绝对可以确定他发现了一个“我”，这个“我”超越了那种视“我”仅仅为对什么什么之意识（对什么什么之临场、对什么什么之拥有）的观点，尽管我们不得不寻找那些特别的点。正如扎哈维所说，胡塞尔没有对“‘我’如何固有于体验的形成而不仅仅是对经验的临场”做出明确的说明。

胡塞尔将他的自我观察放在引号里面，因为他仍旧保留着纯粹现象学关于“[主格形式的]我”的那种反思性立场，不过他在引号里面发现的是他的“[宾格形式的]我”，其中包含了比这个所谓的纯粹的“[主格形式的]我”多得多的东西。我不同意反思性现象学的报告者是一个纯粹的感知，但我可以相信对身体式的“我”的报告比以感知的形式在我们面前呈现的东西要多得多。

扎哈维尝试将“我”作为一种固有于任何经验之中的自我意识[自我觉察]来加以说明，这在我看来是正确的。但在什么样的现象学基础上我们才能设想出这样一种说明呢？当然，我们并不想仅仅是再发明一种可能的纯粹分析性理论；这样的理论已经有很多。若要再进一步，我们需要：

（1）回到胡塞尔的源头，在那里他发现了他所阐述的那种蕴涵性的纷繁复杂态；

（2）进一步地进入到在这个边缘处打开的那种纷繁复杂态当中；

（3）让语言在与纷繁复杂态的关系中新鲜地自行形成；

（4）允许语言从非逻辑性的模式中说话，（通过对这些模式加以应用）我们可以将这些模式提升为新概念的角色。

纷繁复杂态会对各种不同的关注和区分做出不同的反应。如果我们带着熟悉的区分去寻找熟悉的结果，那么我们就可以再次找到那些熟悉的旧事物。当然，

我们可以找到那些熟悉的、已经实体化的成套的东西，比如记忆、意象、情感、感知、感觉和意志。所以，我们肯定也可以找到所有“经验”固有地皆属于我的那种方式。经验并不是单独存在的东西。

我们可以很容易地找到发出了注意力“射线”的那个“我”。正如胡塞尔所说，我们确实可以转移这种注意力的“视线束”（Blickstrahl）。我们刚才就是这么做的——把注意力从内部转移到了身体上。但我们在那里找到的是那些众多的所谓“经验”吗？比如，以“昨天”为例。昨天是一个经验吗？还是当昨天如何如何的时候的经验呢？或者只是由关联和后果所组成的诸多脉络中的一条，而这些关联和后果汇聚成了那个时刻呢？现在我们可以说，经验并不是先于我们的关注就在那儿干干地等着的。它们并非预先切割好的。

任何关注一个或多个经验的方式，都已经是从蕴涵式的纷繁复杂态中[发生]的一个承扬。某个看似单一的经验可以被阐释为多个，其中每一个又可以进一步被阐释为更多的直接体验到的脉络。常见的哲学语言[第 144 页]无法谈论这种蕴涵式的多重态，即一种尚未被分离的多重态。如果我们从我们刚才用新的语句所发现的东西之中来说话，那么我们可以将体验称为“未分离的多重态”。这是我们所需要的第三个非原子化的概念。

通过转移蕴涵在我们注意力之中的关联性，我们可以拿取最为细微、最为具体的“经验”，并在其中发现无穷无尽的脉络，而每一条脉络本身都可以再次成为“一个经验”。从这个意义上说，“此刻”或“昨天”所包含的东西并不比我们在“生活”或“人类境况”中能觉察到的更少。

现在我们可以说，并不存在像一本邮票集或者一个弹珠袋那样已然分离开来的所谓多样性。体验是多样地、无限地可分化的，不仅可以通过言语和行动来加以分化，而且通过注意这个而非注意那个，也可以对其进行分化。“纯粹的注意”并不纯粹。注意提拎出来（lift out）的是一个产物。注意具有与现象学论述中的任何区分相同的提出能力。注意是一种积极的象征化过程，但绝不是任意的。对它的回应可能会让我们感到惊讶，并迫使我们改变我们的范畴。

注意所带来的东西并不是任意的，因为体验总是至少被引出这一时刻的事件所象征化了的，而且体验几乎总是在蕴涵、在要求、在预示下一个步子。注意（意识、觉察、临场……）不仅仅是一束中立的光，尽管在某些方面可以这么说。它始终也是一种特殊的、进一步的象征化和实体化。

当然，我们携带着的范畴和关注事项也不是任意的。我们是在一个持续进行着的连续性中做出回应的，或者说我们是对一个蕴涵式的要求做出回应的。我们可以通过进入到它的蕴涵式意义当中来评估这一点。或者，如果还没有这样一个要求，我们可以带着“让这样的要求形成出来”的意图来进行关注，以便我们能够知道接下来该做什么。单独运作的注意是不存在的。它总是来自并与一种身体式感受到的关联网络一起出现，就像任何其他类型的象征化一样，因此它是可质疑的、相对的、多样的，然而也总是与激发它的蕴涵式纷繁复杂态处于一种精确而苛求的关系之中的。

注意的“光束”从认知、身体感觉和行为的复杂网络中浮现出来，它们并不是彼此独立的部门。当这个网络发生变化时，注意可能带来的东西也会发生变化。我们可以随时进入这个网络，并承扬其中某些“曾经”在发挥作用的東西。

我们可以研究各种类型的注意。我们不会去施加一些旧的分类，我们知道，永远不会有最终的类型清单。相反，我们可以让新鲜地相关“类型”在这里浮现出来，就像现在我要做的那样。

我们很少以中立的方式（只是存在和观察）去注意事物，尽管那是令人愉快的。我们可能会在一段时间内保持这种中立的关注。通常[第 145 页]我们很快就会“注意到”一个明显的[/区分开来的]这个或那个。这是第二种注意。我们感觉到我们的感受式的纷繁复杂态被承扬进了这个细节的构型之中。当我们关注它时，它可能会变得无关紧要，也可能会成长和发展起来。这是第三种注意。

更多时候，我们的注意并不是一种平和而中立的存在和观察。实则，我们的注意是为了寻找或跟踪某事物。我们的注意必定发生在某种关联性之中，这是我们的处境的一部分，而且我们在不进入这种关联性的情况下就“知道”并感受着

它。回想一下，萨特在餐厅里到处寻找缺席的皮埃尔，因而没有看到当时在场的那些人。

我们已经讨论过后来成为蕴涵式纷繁复杂态的身体式感觉的那种关注。有时我们发现它已经在那里了（比如我举的诗歌例子）。但通常，只有我们在它到来之前去关注它在身体层面的到来，体会才会出现在我们的身体当中。如果我们熟悉了这种关注，它就会变得容易，不过在我们还不熟悉的时候，它看起来是奇怪的、困难的。

我们讨论过的一种特殊类型的注意是对未解决的哲学问题的感觉的关注。如果我们“只是”保持对它的关注，一个向前的步子（有时是一连串这样的步子）可能就会出现。不过如果我们进入到此时正在发生的事情当中，我们就会发现新鲜的哲学思考涉及一种颇为精密的关注。它涉及做出一种身体式的改变，在这种改变中，我们以某种特定的方式“设定了自己”。现在我们将拒绝无穷无尽的令人分心的思路。我们将不断地回到这个充满潜力的位置。每次我们都会核查：我回到那个地方了吗？我是否真的再次回到了那个问题的那种未解决的身体感觉上了呢？我们会非常固执、非常刻意地保持住我们在那里的关注，但我们也是非常柔和的、宽容的，允许任何到来的东西的出现，只要那是来自于“它”。

在维尔梅尔施（Vermersch）所做的一个实验中，被试需要同时完成三件占用注意力的事情。[11]你发现你办不到——直到你将这三件事情放到了某种节奏当中，也就是它们其实变成了一件事情，一个活动模式。你发现注意“光束”并不松散。它不能快速地摆荡。你发现了原因。原因就是你自己！所谓光束就是你，你不能如此快速地来回拉扯你自己。

如此多的东西——尤其是我们自己——都蕴涵式地参与到这看似简单的注意“光束”之中，这一事实现现在可以跟我已经讲过的作为“承扬”过程的体验以及内在时间结合起来。我们可能会忽视自我意识和承扬的内在时间这两者之间固有的一体性，因为我们太习惯于将感知模型套用到一切事物上，仿佛我们的意识只是一个感知者[/接收者]，然后被添加上了感知对象而已。但在这里，我们一

直在追寻一条哲学脉络的引领，即自我意识在体验的形成过程中是结构上固有的，而不仅仅是体验的感知者[/接收者]。

[第 146 页]

我想指出，体验固有地就是一个承扬的过程，一个发生到蕴涵之势之中的过程，一个在前进的时候也向自身之后延伸的过程。被承扬的蕴涵之势也是现在，也是下一个蕴涵之势。这个序列通过承扬的关系产生着自身。

承扬是一个连续的认识过程——认识到正在发生的事情正是“曾经”被蕴涵的东西。体验固有地涉及到时时刻刻对自身的再度接收，一种——内在于体验的自我产生的——对体验的再度拥有。

现在我们可以直接进入到我们称之为“纯粹注意”的体验当中，看看我们是不是从它之中来说话的，看看它是否会回应给我们更多。如果我们说“注意也是一种自我接收”，那这种纷繁复杂态是否被承扬了呢？“当然，”我发现我自己正在说，“我总是蕴涵式地感觉到‘给予关注’是有意指向我的！如果我‘没有给予关注’，那就意味着我自己在内心游荡，没有与事件在一起。所以，当然是这样的。”

“承扬”的概念让我们思考我们与机器的不同之处。对蕴涵之势连续不断的再认识过程与被认为是纯粹影响的纯粹接收是不同的，后者的一个例子是照相机中的胶片。胶片并不“知道”它接收到了什么。有的只是影响。当然，体验中也有影响，不过，在前进中向自身之后延伸——这构成了一种再接收，即对接收这一事实的接收，而这也正是带来进一步的发生的进一步的蕴涵之势。在我的模型中，反馈产生着接下来的步子，因此，觉察是固有存在于时时刻刻的行为创生之中的。觉察和事件不可分离，事件无法在没有觉察的情况下发生。在动物世界中，即使是低等动物，这样的事件序列（汉译者注：指在没有觉察情况下的独立生命事件）也不存在。我发展出一种概念模型，在这个模型中，通常的那种平坦的“是（is）”和分离开来的“的（of）”被一个单一整体的蕴涵之势-发生模式（*implying-occurring pattern*）所取代。我们可以使用这个模式来建立复杂

的概念，而这个模式实际上正是我们在阐释体验时所发现的。现象学可以发展出自己的概念，并且能够超越无生命的时间-空间填充物模型去进行思考。

如果没有固有于承扬之中的连续不断的认识（**recognition**），我们就不会存在。就不会有意识或者觉察，只会有一些假设的第三人称事件。意识不仅仅是附加的光束，而是体验的自我产生。

我必须指出，内在于体验的这种反身性的再接收与我们所谓的“反思”，这两者之间是存在极大不同的。反身性的再接收产生着过程。它产生着过程中每一个接下来的点滴。经由这个反身性的再接收，一种第一人称的过程在发生着。而当我们反思时，我们采取了一种与过去相关的分离立场。承扬所具有的反身性并不是过去，[第 147 页]并不是反思。它是当下（**the present**）的自我产生。“反身性”是一个更为复杂的关于当下的概念。

现在我们必须问：这就是一个人所是的东西吗？一种身体式-情境性的网络，通过其对于发生的蕴涵之势（即它的自我感受）从而产生着自身？这就是你吗？这就是我吗？我们直接地看到的是：这个概念确实是从“我如何总是已经在那里之后从而再度在那里”之中讲话的。这当然足以让我们保留住这个概念以及它所承扬着的纷繁复杂态。尽管它本身并不是由逻辑单元组成的，但它具有强大的逻辑含义。我认为你会发现它是一个非常有用的概念。不过当然，它只是一个单薄的小模式，远远不能在我蕴涵式地感觉为我的无数种方式上都能将我承扬。所以，当然，当我们思考自己或者自我意识时，我们是从[大写的]那个（**THAT**）之中来思考的，而不仅仅是从这个概念或者任何概念之中来思考的。我们从纷繁复杂态中思考，它（汉译者注：指作者在前文发展出的有关自我意识的概念）也正是从这种纷繁复杂态中讲话，而纷繁复杂态总是能够产生出许多无法从概念中得出的东西。

莱布尼茨说，每个人都是整体（**the whole**）的一个不同的镜面。没有人能取代你。你无法定义你。一个人是不可知的。你无法成为你知识的一个对象。要思考一个人是什么，你不得不思考你。

我希望通过谈及我一开始提到的那些主题来进行总结，以说明现象学是可以作为它们的基础的，并且肯定是没有被它们排除在外的。

列维纳斯说，另一个人不仅仅是你的他者，不是为了适应你，也不是经由作为与你的需要有悖的他者来挫败你而活着。另一个人不是你的他者。另一个人不同的维度上活着，他的另一种生活有它自己的议题，而不是这些议题在你看起来是什么，也不是它们如何看起来与你的不同。列维纳斯在这一点上是对的。但这并不意味着你们是没有连接的。另一个人已经固有地存在于你对你的处境的身体式承扬之中。你是如何是一个自己（a self）的，这仍然是神秘难解的；你是如何是别人的、如何是别的事物的，这一点则是显而易见的。

另一个人陪着我——这一现实并非基于“相同”或者“不同”。蕴涵式的纷繁复杂态超越了旧的观点。当我们默默地、蕴涵式地接触着彼此或者看着彼此时，这个人给了我最好的陪伴。我们每个人都是一个厚实的蕴涵性的过程。如果我们从那里彼此关联，那么即便我们分享的内容很少，我们也可以非常亲近。或者，我们也可以分享很多，但只有当我们是从那里彼此关联时，陪伴才是厚实的。当然，另一个人可能不会选择从蕴涵性的层面与我互动。那么我们就是有距离的。即便如此，我也可以与那个蕴涵性的层面关联，因为它就在那里。

对于探讨单个个体的私人体验之外的议题，现象学是完全可以接受的、可以处理的，因为体验固有地就是在某个处境中的一个互动过程，而这个处境就是与其他人、其他物在一起的处境。显现出的[现象]既不是内部的也不是外部的，既非仅仅是私人的，也非仅仅是互动的。我的处境不是[第 148 页]“主观的”，因为其中的其他人比我所能体验到的东西更多[/超出了我的体验范围]，但我的处境也不是“客观的”，因为它不能脱离我而存在。我的处境是我的功能，尽管其中的其他人和物不是我的功能。我们又发现了一个模式，这个模式比“主观”或“客观”或这两个人造品的组合更为复杂。实则，我们的人际互动就是被这样模式化了的，使得我们依赖于其他人有其“私人”体验这一[互动]方式[来与他人互动]，而所谓私人体验的过程实际上其本身始终是承扬与他人在一起的处境的过程。这是一个比可以简化为逻辑单元的模式更为复杂的模式。而实际上，我们对

这个模式是非常熟悉的。[二人当中的]每个人都固有地蕴涵在另一个人的本质之中。

“我的”身体是一个处境性的身体-环境互动。与其将人体的每个器官视为空间和时间中的一个结构，不如将其中每个均视为一种承扬。身体是处境性的，“我”以及我在我的处境中生活的样子充满着我的身体。

现象学并不排斥“无意识”。往蕴涵性的纷繁复杂态之中多几步，我们就会发现我们后来所说的东西“原来就是先前”蕴涵着的东西。经过许多这样的“之字形”步子以后，我们就可以往回看，然后用上“曾经是无意识的”这样的语句，不过，我们当然知道这是从现在来看的回溯性的过去。关于早先的时刻，我们知道“它（汉译者注：指我们所认为的早先的时刻）”曾经并不像现在它形成的那样就存在于那里，不过无论曾经在那里的是什麼，这个“什麼”能够引出那些步子，经由这些步子，它现在出现了。

我们可以从现象学角度研究我们是如何使用逻辑的——例如在哲学分析中，或者在计算银行账户时。我们通过把蕴涵式的纷繁复杂态搁置在一旁来实现这一点，不过它始终都在那儿。我们“知道”为什么我们现在正在追求这个逻辑链，以及它对我们的哲学或者财务意味着什麼。我们将所有这些搁置一旁，以便“仅仅”遵循逻辑。如果没有这种蕴涵性的搁置，逻辑思维将是不可能的。逻辑可以引出其他东西所无法引出的东西。[12]逻辑已经重塑了世界，使得这个世界能够支撑六十亿人的生活。但逻辑分析必须是由某个人来定位的，并且可以重新定位。逻辑链结果的意义存在于被搁置的那个情境中。逻辑并不控制它的开始和结束。它也不控制其所需的定义单元的创立。任何一个单元的蕴涵式意义的轻微变化都可能彻底破坏逻辑结论。通过直接进入蕴涵，我们可以产生一整套区分和新实体的领域，然后把逻辑分析定位于我们根据蕴涵式的纷繁复杂态所得知的那个位置。当我们能够进入到蕴涵，并且考虑如何定位和重新定位逻辑，以及如何创立其单元时，我们可以更好地利用逻辑这一伟大的人类力量。我们不需要假设现实是由定义的单元组成的。

现象学并不排斥科学；相反，它既能衍生出科学的形式，也能提供其替代形式。我的论点的一个重要意义涉及到我所说的“第三人称科学”，尤其是意识和神经学之间的关系[第 149 页]。我认为，那些被认为只是填充空的空间和时间的第三人称事件，显然是一种构建，是一种大胆的假设，它们似乎孤立地漂浮在各自的[时空]点上，需要一个“理想化的观察者”将它们关联起来。这种科学在人类历史上所创造的进步比任何其他领域都要大，不过，我们当然可以再增加一种科学，这种科学能够运用更为复杂的第一人称模型。我们已经将这种模型发展到足以展示其可能性的程度了。

我一直在反对这样一种假设，即意识只不过是附加于事件的某种东西，仿佛这些事件在没有意识的情况下也能以同样的方式发生。人的反身性并非只是一个“对……的意识（consciousness-of）”，并不是对感知到的事物的一个附加品，就好像感知对象是作为机械事件独自存在的，而意识只是一个空洞的“对……（of）”，显得可有可无。还原论科学将内容定义为看似它是由可独立发生的事件组成的；而当前有关“意识”的概念便是上述思路大行其道之后还剩余的一点可怜残体。将事物割裂出去，这使得我们沦为一个简单的“对……”；“对”的是第三人称世界中的一些事件，而那个世界中没有我们。第三人称科学需要由某种第一人称科学加以拓展。[13]

从这种蕴涵哲学中发展出了两种实践。是的，如今的哲学也在考虑实践，就像在古代，哲学所做的那样。现在被称为“聚焦（Focusing）”的方法包含一些简单的步骤，帮助人们[以特定的方式]去关注身体，而蕴涵之势就可以在那里出现。我们积累了大量关于如何进行这种聚焦的现象学研究。聚焦正在以多种方式发挥其价值，目前我们已经发展起了一个由专业的受训老师和聚焦伙伴组成的全球性网络。聚焦可以独自完成，也可以跟倾听伙伴一起练习。掌握这个方法并不需要理解其背后的哲学。它能帮助人们找到并进入那种纷繁复杂态。

近三年来我们发展出了第二种实践方法。它能帮助人们找到那种突破旧有假设、带来新鲜表达的语言使用方式。这种方法被称为“TAE”（汉译者注：全称为 Thinking At the Edge，即“在边缘处思考”）。与聚焦类似，练习者需要与倾听伙伴轮流进行。我们发现大多数人对以下问题都会有某种深层共鸣：

“在你的专业领域中，或者在你的生活中，有哪些你‘知道’却尚未能表达、而想要被表达的东西呢？”

当我们进入到这种蕴涵之中，我们发现的不仅仅是一团未分离的脉络，还有某种“已知”却亟待言明的东西——某种难以表达的迫切之物，或许已“悬置”多年。人们找不到合适的词汇来说它。每个用来试探的词语或许可以引出某些关键脉络，不过这些词语当然又是在意味着某些别的东西，很容易被误解。通过让完整的句子从[第 150 页]他们希望那些旧字词能够意指的东西中浮现出来，人们很快会发现，原本纠缠不清的结会分化出多条脉络，从中会出现全新的表达语句。这些新句子不会在说别的东西。它们不会被误解。如果它们对某人来说是有意义的，那么它们就是在说它们的新意义。

如果我们沿着 TAE（在边缘处思考）走完全程，那么最终它会帮助我们建构起一个理论——这里指的是蕴涵式地浮现出来的并且逻辑式地互联起来的一套概念体系。虽然大多数人未必能走这么远，但能够从原本缄默的知晓中发声、思考，这种突破既令人振奋又具有政治赋能意义。TAE 练习者最典型的反馈是：“从那以后我就一直在说它！！”他们还会说：“我爱上了能思考的感觉。以前我不知道我是可以思考的。”

对我们哲学家而言，这一过程可以发展出概念。任何从蕴涵之中出发并加以阐释的议题，都能更加深入地进入到这个议题之中。

直接感知到的纷繁复杂态，远远超出了普通的概括性（generalities）。无论哪个领域，几乎任何我们想要思考的事物都带着它的更为精微的、纷繁复杂的秩序静候着我们。若我们安驻于蕴涵性的纷繁复杂态的边缘，我们便能运用所有的构念形式——无论是逻辑与数学、还是数据测量与第三人称变量，而后我们还能深入到它们所引出的蕴涵性的纷繁复杂态之中。

从纷繁复杂态中言说，能革新几乎所有议题。通过就着蕴涵式功能在某个议题中的运作方式进行思考（并对其进行思考），任何议题都能得到转化。一旦知道了如何让这种素材从蕴涵之中出现，你就能将其运用到任何你在探究的事物之中。你能在看似明晰的事物中发现某些隐藏的东西。你能找到那些需要表达却始

终难以言明的存在——那既是馈赠，也是使命。届时，你的身体所拥有的语言将重新组织它的词汇，从而能够从蕴涵当中去言说。

注释：

[1] "The Responsive Order: A New Empiricism," *Man and World* 30/3 (1997): 383-411.

[2] *Experiencing and the Creation of Meaning* (New York: Free Press, Macmillan, 1962); 2nd paperback edition (Evanston: Northwestern University Press, 1997).

[3]可查阅 www.focusing.org 以了解相关研究的概述。相继有二十七项研究表明，《体验量表》（对访谈录音的评估）上较高的水平与心理治疗中更成功的结果呈正相关。这一哲学已被广泛应用于心理治疗以及其他领域。

[4]"Reply to Mohanty," in *Language Beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*, ed. David M. Levin (Evanston: Northwestern University Press, 1997). 另参见"Crossing and Dipping: Some Terms for Approaching the Interface Between Natural Understanding and Logical Formation," *Minds and Machines* 5/4 (1995): 547-560; 以及 "Thinking Beyond Patterns: Body, Language and Situations, in *The Presence of Feeling in Thought*, ed. B. den Ouden and M. Moen (New York: Peter Lang, 1992), pp. 25-151, 亦可参见 www.focusing.org.

[5] 关于新的时间模型，可参见《*A Process Model*》第四章和第五章（可在 www.focusing.org 查阅，[第 151 页]由聚焦学会于 1997 年出版），具体参见第四章第二节。

[6] 关于该哲学的大部分内容可在 www.focusing.org 上查阅，点击“Philosophy”即可进入相关页面。

[7] Edmund Husserl, *Ideen I and II* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1950 and 1952), *Ideen I*, para 3.

[8] "Introduction to Thinking At The Edge" (TAE), The Focusing Folio, 2004.

[9] Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity* (Evanston: Northwestern University Press, Evanston, 1999).

[10] “如果有人手痛……我们并不是安慰他的手，而是安慰那个受苦的人：我们会看着他的脸。”（*Philosophical Investigations* 286）。另可参见我的论文“What Happens When Wittgenstein Asks: 'What Happens When ...?'" in "Zur Sprache Kommen: Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein," [conference paper, University of Potsdam, 1996] *Philosophical Forum* 28/3 (1997)，亦可在 www.focusing.org 上查阅。

[11] Pierre Vermersch, *Carbondale Conference*, Southern Illinois University, 2001.

[12] 有关模式的力量，可参见《*A Process Model*》第七章第一节。

[13] 参见 *First-Person Science*, www.focusing.org。