

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

關於承揚的新現象學

E·T·簡德林¹

（漢譯者：曹思聰）

[第 127 頁]

在這篇論文中，我提出了一種新的方法來探討現象學家所稱的“現象”，這是一種有意識地就著（with）比範疇（概念、理論、假設、區分……）更多的東西去思考和言說的方式。語言之中總是蘊涵著某些範疇，而語言又總是蘊涵在人類的所有體驗之中。因此，我所說的“更多的東西”無法跟蘊涵性的範疇和語言相分離。這一點眾所周知。但鮮為人知的是，體驗過程總是能夠新鮮地超越範疇和常見的表達方式。我一直在建立一種有意識地就著“更多的東西”去思考的方式。這在哲學中至關重要，但似乎一直被認為是不可能的。我們可以重新構念其中所涉及的問題。

大多數哲學家早已放棄了現象學，因為人們認識到中立的描述是不可能的。描述總是涉及到範疇。薩特的辯證範疇與梅洛-龐蒂的功能性方法不同。因此，他們的“描述”是各不相同的，也與胡塞爾的描述不同。很快就有人指出，現象學根本沒有發現任何現象，發現的只是那些一直以來備受爭議的同樣的哲學問題而已。現象似乎完全依賴於範疇（通過歷史、文化和共同的語言形式）。哲學家們傾向於像海德格爾在發表《存在與時間》之後的歲月中一樣，脫離現象學，自上而下地處理範疇。現在每個人都能看到，僅僅依靠這些範疇進行研究是毫無希

¹ 芝加哥大學心理學系，美國伊利諾伊州芝加哥市埃利斯大道 5801 號，郵編 60637（電子郵箱：gend@midway.uchicago.edu）

望的。沒有哪個範疇是終極的，它們的使用總是涉及一種“溢出”，這種溢出既無法被範疇所容納，也無法單獨存在。這種困境導致了後現代主義的死胡同。後現代主義使我們擺脫了任何特權範疇的束縛，但給我們留下了一個難題，讓我們仍然只是停留在概念的層面上。然而，如果人們能夠認識到語言本質上是隱喻性的，並不受概念的控制，那麼就不必有死胡同。

現在顯而易見的是，哲學需要運用能夠超越概念性的東西，但當前所謂的“回歸”到現象學並不必然意味著從後現代主義中退卻。現象學不必回避描述的範疇與方法的相對性這一問題。我們有辦法思考所謂的“溢出”。我已經說明，它遠不止是舊概念的[第 128 頁]所謂紋理。我所說的“體驗”跟概念是不可分割的，實則體驗在持續的思考中扮演著關鍵且可以直接說明的角色。它執行著概念無法執行的功能。

“溢出”是我們在世界中的處境化（situated）體驗，是在與他人共處的處境中的體驗。它並不完全依賴於範疇。如果單單依靠歷史和文化，我們根本無法應對日常生活。常見的表達語句並不能限定我們下一步的行動和思考。應用不同的範疇確實會帶來不同的現象，但無論我們研究的是什麼，所涉及的直接體驗總是在非常精確地回應，總是如此這樣而非其他那樣，並且總是比僅僅從我們的範疇中得出的內容更加豐富。體驗是我所稱的一種“回應性秩序（responsive order）”。[1] 這種秩序對於進一步的概念形式而言總是未完成的，但卻總是比任何概念形式更加精細地組織起來的。如果你願意就著“溢出”一起思考，而不是將其拋在一邊，那麼你可以在思考的任何節點上直接關注它。然後你會注意到，它不會允許你說一些你輕易就可以說出的清晰明顯的東西。它會保持某種不透明、停滯和緘默的狀態，除非某些特定的句子“出現”來打開它。這些新形成的、通常是比喻性的句子表明，語言深深植根於體驗當中，並不受現有概念或範疇的控制。如果我們從這些句子產生的地方思考，我們就可以檢視在特定思考節點上蘊涵式體驗所提供的某些功能，並將這些功能應用到其他地方。

在此，我會總結一下我在我的哲學工作中所稱的“通常哲學秩序的反轉”。長期以來，諸多哲學都聲稱要以經驗為基礎，但“經驗”總是根據某個特定哲學的概念和範疇來構念。概念總是被解讀到經驗之中。如今的哲學依然如此：“溢

出”被理解為僅僅是舊概念的某片紋理。只有現象學能夠利用體驗的功能，超越各不相同的概念。在我總結的哲學工作中，可以看到這樣一種哲學方法，它可以用來說明其[自身]在思考和言說中的某些功能，並且可以將這些功能在思考和言說中加以直接運用。

在這種方法中，我們尋獲的既不是客觀主義，也不是飄搖不定。在別人認為是飄搖不定的地方，我們發現了紛繁複雜態（*intricacy*）——一種始終未完成的秩序，不可被表征，但在我們思考的時候必須將其隨身攜帶。這是一種更加精細、更加有機的秩序，無論我們是否關注它，它總是在提供蘊涵式的功能。我將在這篇文章的第一部分嘗試說明其中的一些功能。

為了就著超越範疇的東西並從其中進行言說，我們利用了語言生成新句子的能力。語言的這種能力植根於人的身體——從內部反身式地感受到的身體（*reflexively sensed from inside*）。當前，這種反身性已經被忽視了，因為注意力（漢譯者注：對於原文中的 *attention*、*attend*、*attending* 這幾個同源詞，本譯文根據漢語使用習慣，在不同語境下翻譯為注意力、注意、關注）被依照感知（*perception*）的思路來進行理解，仿佛此處一個中立且未經審視的人將一束中立的光線打到了彼處某個已然分離的對象之上。如果我們直接關注體驗，我們會發現[第 129 頁]我們與處境化的身體共生，身體總是在感受其他事物時感受著自身。因此，我的這篇文章的前半部分關注的是超越範疇的東西的功能，特別是語言、處境和人的身體之間固有的相互關聯性。文章的後半部分則會探討注意力的反身性、自我意識和第一人稱過程。

一、

按照我的理解，現象學決定著它自身對語言的使用。它可以發展出新的描述範疇。它可以檢視和指導對邏輯和理論的使用。對我來說，現象學並不是那種狹隘的現象學，也就是將自身理解為僅僅去描述那些跟宇宙、他人以及個人和身體的“無意識”深度割裂開來的有意識的經驗。我會談到這些主題（漢譯者注：指上句所說的“宇宙、他人以及個人和身體的無意識深度”），以說明它們並沒有超出我長

期以來所理解的現象學。當現象學安於接受還原式科學的世界圖景中的一個小角落時，它就變得狹隘了。

一種能夠就著更多的東西進行思考的哲學並不會假定這種科學圖景。它並不會假定如羅素所說的——邏輯是“世界的家具”。我們希望衍生出並理解到邏輯和科學的巨大力量，並把握它們是如何嵌入到比它們更多的那些東西之中的。我們迫切需要增添一種新的、不同類型的科學來擴充這一世界圖景。胡塞爾對還原本體論的拒絕，是有理有據的，我們可以在他開創的方向上走得更遠。我們可以立足於現象學並從現象學中衍生出這種本體論，並且也可以衍生出其他本體論。

在使用當中，所有概念都涉及比其純粹邏輯模式更多的東西。但如果我們不更多地去關注這些東西，那麼當概念失效時，我們似乎就什麼都沒有了。沒有了新的道路，只剩下了概念破裂之處的任意性。我們發現自己陷入了一灘概念式可能性的混亂之中，混合了我們讀過和思考過的所有概念和理論。我們可以在各種可能的方向上移動，無論是舊的還是新的。總是可以做出許多分析性的區分，而這些區分並不一定是愚蠢的。在這種過剩中，我們選擇說什麼是任意的。

我想指向一個稍微遠一點的地方。舊概念的爛攤子就在此處，但這攤概念並不單獨決定我們所發現的東西。讓我來問一下你：當似乎沒有了什麼概念在起作用時，你在這裏還能發現什麼呢？我認為你會發現，你當然仍然在這裏，在你的處境之中，你仍然會發現你對探索這個主題抱有某種希望。也許你在追尋一個不清晰的線索，感受到某些什麼有某種希望的感覺。由此看來，這些東西仍然是在這裏的。伴隨著這些東西，你蘊涵式地感覺到曾經你所學到的和[第 130 頁]想到的一切，但不是作為一個爛攤子，而是以一種聚焦的方式與你正在求索的東西相關聯。這一切都沒有消失。

你所發現的不是無序，不是混沌，不是單純的流動，也不是某個概念及其對立面的混合。相反，你會發現一種紛繁複雜態，這種紛繁複雜態充滿著潛能，擁有蘊涵式的秩序，可能部分地是不透明的。從這種紛繁複雜態中，有時你可能無法繼續前進，至少暫時如此。這種蘊涵式的紛繁複雜態跟分析性概念與可能性的爛攤子截然不同。

在這個“邊緣”處存在著現象學的變量。有時對這種邊緣的感受已經存在了，它在呼喚著我們的關注，但通常我們需要安靜片刻來注意它可能出現的地方。當它出現時，如果我們哪怕離開它一瞬間，我們可能也只能回憶它了。我們需要再安靜片刻才能重新找到它。當它出現時，它可能會打開，從而可以被言說。或者，它可能是封閉的、不透明的，需要我們反復回到它所在的地方才能打開。它可能是一種分散的感覺，從中可以表述出許多條線索。或者，可能會有一個單一的、聚焦的蘊涵之勢（*implying*），它就像一股感受式的引導，或者對某種東西的不停息的感覺。在《體驗與意義的創造（*Experiencing and the Creation of Meaning*）》一書中，我發現了這些變量之間的有趣關係。[2]自那時以來，關於這類材料已經開展了很多工作。

我一直在談概念的破裂，但即使它們運作良好，我們也總是可以去到蘊涵式的紛繁複雜態當中。它是一種更加有機的秩序，一種更加精確、更加苛求的秩序，一種非常精細地決定性的秩序；它跟邏輯非常不同，但會對邏輯做出反應。它包含著許多蘊涵性的區分和實體，但你完全可以確信，它有著比這些東西多得多的秩序，而且是一種不同類型的秩序。

現在我必須指出在這裏我已經在使用的語言模式。我真的可以使用諸如“有機的”、“秩序”、“精確的”、“種類”、“決定性的”和“不同的”這樣的詞語來談論那些超越概念性區分的東西嗎？這些詞語似乎只是在意味著某些概念性的區分。“秩序”不總是由離散的實體和模式組成的嗎？“有機的”不是指某些特定的被界定的實體嗎？但在我所說的這些句子中，這些詞語並沒有停留在它們的舊含義之內。當我們是從紛繁複雜態當中去言說時，這些句子可以增加詞語的含義。當我們一時間難以找到恰當的詞語時，我們尤其會覺察到這一點。然後當蘊涵性的詞語在我們的身體之中重組其自身時，我們可以感覺到身體上的緊張，所以當詞語出現時，它們是新鮮地組合而來的。如果句子是在蘊涵性的紛繁複雜態的邊緣新鮮地形成的，那麼當詞語在這樣的句子中出現時，它們會獲得更多的含義。

並非只有哲學家才能發現自己身處這樣的邊緣。你可能正在琢磨某個領域中某個半成形的新的觀察。或者，你可能正在寫一首詩。或者，你可能發現自己處

於某個困境，沒有現成的辦法可以解決它。身體能夠感受到某個處境，並且[第131頁]更重要的是，能夠蘊涵和要求某個從未出現過的、進一步的言語或行動——按照常見的將身體視為機器的觀點，這看起來實在讓人驚訝。但其實在許多實際的情境中，我們是很熟悉這種身體式的“知識”的。我們知道，我們無法僅僅根據我們概念化出來的內容來行動。我們必須使用我們對整個處境的蘊涵性的身體式感覺。我們可能會找到一種解決我們身體不安的辦法，也可能找不到。有時我們不得不做出某個決定，但也許仍然有一種巨大的不適感懸在那裏。這種身體上的不適感“知道”這個決定並沒有考慮到某些紛繁複雜性。而當一個決定確實契合我們的身體時，當天晚上我們睡得多麼好啊！

例如，現在你是在哪裏感受到你對我所說的這些話的反應呢？如果你沒有停下來表達它，那麼它就仍然只是一種蘊涵式意義的身體式感覺，也許是一種興奮，也許是一種不適，無論如何，這是一種只有哲學性的身體才能創造出的身體式感覺。它不是一種情緒，不是對這番探討的單純感覺，而是一種蘊涵式的紛繁複雜態，是一簇蘊涵式的哲學性思考。

不過我說得太遠了。讓我舉一個例子並詳細說明。我希望這個例子能讓我指出語言和身體之間的密切關係。在我的這個例子中，你會注意到詞語的“出現”是身體式的。這個例子應當還可以說明我們如何能夠找到蘊涵式的紛繁複雜態打開的地方。第三，它應當可以說明我們如何能夠識別：什麼時候我們是從蘊涵式的紛繁複雜態中說話的，什麼時候則沒有。

假設你正在寫一首詩。你已經寫了六行或者八行，但整首詩還沒有完成。它想要繼續下去。你以蘊涵式的方式感覺到了（感受到了、擁有著、生活著、就是……）接下來應該說什麼，但你並不知道說什麼。一些冒出來的語句並沒有精確地表達出它。你一個接一個地拒絕那些語句。你是如何能夠做到這一點的呢？你不知道該說什麼，但你識別出那些語句並沒有表達出它。在你拒絕那些語句的過程中，某種蘊涵性的東西在起著作用。有一些相當漂亮的語句出現了。有些確實非常好，所以你把它們保留了下來，或許別的詩可以用上它們。但此刻那種苛求的蘊涵式感覺仍然懸在那裏。

你可能分了一下心。此時那種苛求的感覺不見了。你靜靜地重讀到目前為止已經寫下的詩句，然後就在你已經擁有的這幾行詩句末尾，它又出現了！而你仍然無法將它說出來。

再次出現的“那個”到底是什麼呢？它又究竟是在什麼地方呢？它是如此地固執、如此地精確。你的身體能夠理解正在浮現的這些語句。它了解語言，並且它在苛求（我稱之為“在蘊涵”）某些更加精確的東西。

你的手在半空中盤旋，你的身體知道要說的是什麼，而這“要說的什麼”在整個世界曆史上從未被說過（如果這是一首好詩的話）。

終於，對的詩句出現了！

“出現”這個詞在這裏表達了什麼呢？詞語是如何來出現在我們身上的呢？我們需要探究這種“出現”。正確的語句是如何出現的，它們又是如何被識別的呢？

[第 132 頁]

作為詩人，你不必擔心這些問題。詩人以胡塞爾所謂的“自然態度”進行工作。但作為哲學家 and 現象學家，我們希望能夠就著（with）這種不清晰但更加精確的苛求邊緣進行思考，從它那裏出發進行思考，並且深入思考到它裏面；我們希望深入思考詞語的這種出現。當我們從那裏出發進行言說時，“語言”、“概念”和“身體”這三個詞匯將獲得更多的含義。

作為把自己當作詩人進行觀察的哲學家，你會發現需要被表達的“這個”比通常的語句要更加精確。你是如何、又是在哪兒擁有著“這個”的呢？你那在空中盤旋的手掌幾乎就要說出了它。你的整個身體都在要求（蘊涵）這個。不過此處的“身體”這個詞是從“你在內部感受到的那個身體”出發來說話的；它並非僅僅是指你的從外部可觀察的身體。

這種蘊涵式的意義並非是在語言之前或者是在沒有語言的情況下獨立存在的。對於動物而言，內部感受到的身體是在語言之前的。但人類的身體從來不是

在語言之前。不過蘊涵式的意義並非僅僅是語言的結果。語言與身體的關係遠比“有或無”要紛繁複雜得多。你的身體非常了解語言以及它拒絕的那些語句。而它可以產生一種身體式的蘊涵之勢，超越那些已經共享的通常意義所能蘊涵的東西。身體知道語言，並且它總是一再新鮮地向前行進，超越已經存在的意義。

身體以軀體的方式重組著相同的、舊的字詞，所以當它們在新的短語和句子中出現時，它們是以已經重組了的樣子到來的。不只是新的思考是這樣，所有日常言語皆是如此。我們並非查找一個個的單個字詞，然後再將它們粘貼在一起。如果我們聽到自己說的不對，我們只能停下來，重新找到我們先前想要去說的那種蘊涵式感覺，然後等待另一組字詞的出現。

詞語的“出現”是身體式的，就像眼淚、睡眠、高潮、即興創作和靈感的出現一樣。不過此處我們必須小心。高等動物也會睡覺，也會高潮，即便沒有語言，也有非常複雜的生活狀態。但語言蘊涵在整個人類身體當中（不僅僅是在我們的大腦當中）。語言蘊涵在我們的肌肉運動中，蘊涵在每個器官中。它蘊涵在激發或破壞我們食欲的事物中，也蘊涵在幹擾我們睡眠的事物中。語言是文化和歷史的一部分，不過身體總是一再新鮮地出現在當場，並且可以說“不”，即便文化和理性說“是”。如果你進入到那裏，你會發現一個精細有序的脈絡群，遠比文化更加紛繁複雜。身體可以堅持一些新的、更複雜的方式，這些方式從未被發現過，也可能永遠不會被發現。我們經常需要為自己找到超越文化形式的道路。同樣地，即興創作和靈感也是以身體式的方式出現的，超越了已經存在的形式。

儘管我們所稱的“你”並不能控制出現的是什麼，但這種蘊涵之勢並不是某個他者（不是“他者性”），不是另一個自我，也不是無法觸及的存在。實則，相比於你能夠建構出來的任何產物[第 133 頁]，以這種方式出現的東西感覺起來更加深刻、更加原本地來自你自己。現在，“你”和“自我”這兩個詞開始講述不同程度上的自我性，因為當有一種“新鮮而令人驚訝的、經由身體的”出現時（漢譯者注：此處的出現“coming”為名詞屬性，前面為其修飾性定語），我們最是我們自己。

對於這種身體式的材料，還沒有一個現成的詞來描述它。“感知”、“想法”、“情感”、“感覺”、“感情”、“動覺”、“本體感覺”，這些詞都在說其他東西。讓我們不要用一個舊詞來稱呼它；人們無法通過舊詞來找到它。讓它產生出一個奇異的、新鮮的詞匯。它是一種感覺到的意義，一種感覺到的知會，一種直接的所指對象，一種蘊涵式的要求。

所有已知的概念都是可供使用的，不過我們在這裏找到的並不是它們的模式。假如我們沒有其他東西的話，那麼我們將動彈不得、不知所措。但我們擁有的其實遠不止概念——我們所擁有的語言可以以新鮮而奇異的方式浮現並成形，用來言說這一切。語言從什麼東西之中來新鮮地言說呢？——我們同樣擁有著這東西，而這東西絕不是含糊不定的（漢譯者注：意指“這東西”並非傳統哲學觀點所認為的那樣，只是 *excess*，只是零零碎碎沒有決定性作用的東西）。以這種方式從紛繁複雜態中出現的東西，是更為精細地組織起來的；它通常是在一個新的層面上，是與常見意義有所偏離的。現在讓我討論一個顯然必須在這裏提出的重大問題：我們如何能夠識別我們何時是從蘊涵式的紛繁複雜態中說話，何時不是呢？我們想要掌握如何做到這一點。客觀觀察者能夠可靠地區分這兩種狀態，這一事實現在已經得到很好的確立。我們有大量的研究來支持這一點。[3]

但我們如何識別承揚（*carrying forward*）呢？詩人如何識別正確的詩句出現了呢？抱著“自然態度”的詩人不需要解釋這一點，但現在輪到我們作為哲學家從其中來言說了。我們蘊涵式地“知道”那個答案，但我們無法輕易地把它說出來。人們常常說詞語“匹配上了”感覺，但詞語和感覺並不像兩個全等三角形那樣有共同的形狀。當抱著自然態度的人說“匹配上了”時，這對他們“知道”他們的意思來說已經足夠了，但如果我們檢視他們究竟是什麼意思，我們就會發現，“匹配上了”這個詞並不是從發生著的事情中來言說的。它是依循著通常的表征、匹配或複製概念來言說的；而在我們此處的討論中，複製是不可能的。一個句子並不是一個感覺的複製品。

不過，我們能說出發生了什麼嗎？或者我們可能只是在否定舊的表征概念？在這裏我們有比舊概念更多的東西嗎？當然，在這裏我們有更多的東西。我們有

發生的事情，以及能夠從發生的事情中新鮮地言說的語言力量。讓我們允許語言這樣做，並觀察它是如何做到的。

我們不用“匹配”這個詞，而是邀請新鮮的完整句子出現。詩人拒絕了許多句子，是因為更加精確的蘊涵之勢依舊懸在那裏。那些句子都無法將它承載下去。現在它不再懸在那裏了，因為那個特別的詩句已經將那蘊涵之勢承揚了。

新的詩句之前就已經隱藏在蘊涵之勢當中了嗎？不是的，那行詩句確實來自蘊涵之勢，但並非之前就在蘊涵之勢當中。“來自但不在[第 134 頁]其中”——我們所說的這個模式比表征更加複雜。我們正從它之中言說；我們正帶著它走下去。

蘊涵之勢是否變成了某種外顯的東西了呢？不，完全沒有！即使在新措辭的詞語出現以後，蘊涵之勢也沒有變成字詞。蘊涵之勢永遠不會變成外顯的東西，[如果變成了外顯的東西]仿佛現在它已經不在那兒了。假如蘊涵之勢不在那兒了，詩人就無法知道他偏愛的是這些詞語。實則，這些詞語承載著蘊涵之勢一起前進了。它們帶著蘊涵之勢。它們承揚著蘊涵之勢。它們攜著它一同前進。它們隨身帶著那個蘊涵之勢，由此，詩人知道應當留下這一行詩句。

最後，詩人知道那蘊涵之勢“原來是什麼”了，不過，這個蘊涵之勢就是之前在那兒的那個蘊涵之勢嗎？我們不能說是，因為之前詩人並不完全知道在被蘊涵著的是什麼。我們也不能說不是，如果不是的話，那就沒有什麼關聯了，也就沒有理由留下這些詩句了。在這裏，舊的概念再次破裂了，我再次指出我們發現的更為紛繁複雜的模式，以及從其中言說的新鮮語言所具有的力量。我們能做的遠不止聲稱蘊涵之勢是相同還是不同。作為哲學家，我們認識到“相同和不同”是對概念的邏輯性使用的主導原則。

在評論我的哲學觀點時，莫漢蒂（Mohanty）想要對承揚做出區分。他想知道哪一部分是之前存在的，哪一部分是新的、不同的。我們不要這麼做。讓我們從我們在這裏發現的模式中說話。[4]

“不再懸在那裏”和“承揚”，這番新鮮的語言現在成為了一個新的概念，不過這也是使用概念的一種新方式的一個實例。當新鮮語言之中有某種模式，即我們可以在許多別的地方也看到這個模式，那麼新鮮語言就引出了一個新的概念。我想你會發現自己在許多場合開始使用“承揚”這個概念。先前我們沒有辦法從蘊涵之勢和詞語這兩者之間的關係當中說話，但現在我們有辦法了。

作為一個概念，“承揚”也具有通常的模式，即一種結構，一種在空的空間中的圖表。它包含向前（和向後）的空間模式，以及“承載”的模式，即某物被另一物帶著並移動。但若只有模式的話，說的東西就很少。這個概念意味著[意思是]我們在這個當口（*junction*）對它的使用；在這個當口，詞語（也可能是行動）讓一個精確的蘊涵之勢不再懸在那裏，而是帶著它向前進。如果沒能把這個當口帶下去，那麼這個概念其實說得並不多。因此，字詞並不能代替蘊涵式的紛繁複雜態在這裏所扮演的角色。我們並不用概念來代替紛繁複雜態；實則，我們一直帶著那紛繁複雜態，以便概念能夠從這個紛繁複雜的當口之中說話。

可是，難道不是因為一個“概念”的模式脫離了它最初產生的那個當口，所以它才能被應用在其他地方嗎？不過，這個概念的模式並不僅僅是一個可分離的空間式圖表。這個模式也是它和被承揚的紛繁複雜態的關係。當我們在其他地方應用“承揚[第 135 頁]”時，我們也在應用這個當口。讓我來解釋一下這樣的概念如何可以應用在其他當口。

承載著自己的蘊涵性當口的概念要精確得多。它們意味著在那個處境中的那個當口它們的所做所為。在被應用到其他地方的時候，它們將它們的第一個蘊涵性當口帶入進了新的蘊涵性當口。所以，它們在那裏並非產生了[跟第一次一樣的]相同效果，也並非產生了不同效果，而是再次超越了相同或不同。語言能說出我們確實發現的東西嗎？概念的第一個蘊涵性當口與新當口發生“交叉”，從而在這個新當口產生[所需的]下一個變化。我們可以進入到它的效果之中。然後我們發現，這種交叉打開了每一個概念，使它能夠比以前做得更多。我們還發現，這種交叉打開了每一個新當口，使那裏比以前有更豐富的東西。兩個當口的交叉並非只是得出一個最小公分母，而是帶來了許多對兩者來說都是新的的東西。

在邏輯性秩序中，每一個附加的含義都是對結果的進一步限制。它減少了“自由度”。但紛繁複雜態具有這樣一種回應性秩序：在其中，如果有更多的要求被構建出來，就會有更多的進一步的可能性因此被打開。我在《體驗與意義的創造》一書中說明了這一點。

如果兩種模式僅以邏輯的方式運作，那麼它們確實會將彼此限制到它們的最小公分母之內。我們所擁有的使用邏輯模式的能力是一種極其寶貴的人類力量，但如果我們同時也使用伴隨著紛繁複雜態而發生的模式，我們並不會失去上述能力。“承揚”和“交叉”是我引入的兩個“比邏輯更豐富”的概念。在兩個紛繁複雜態的交叉中，每個都盡其所能地蘊涵到了另一個之中。這是一個極其精確的蘊涵性的過程。當我們進入到這種蘊涵性的效應之中的時候，我們會發現，新的可能性被更為精確地分化開來了，這種精確性遠比之前我們所擁有的要精確得多。

（關於這種語言和詞語使用的哲學，請參見 C&D。）

例如，早些時候我將體驗跟任意的分析過剩區分開來。這種區分在那個當口有其意義，以便我們能夠找到兩者。我只是說到：“如果你進一步深入，你會發現你在那裏有什麼呢？”除了為了找到它們，我並沒有[因為其他原因]區分它們。即便如此，我不得不說分析性的東西已經蘊涵在體驗性的東西當中了。所以這並不是可分離的“兩個”這一模式。當我們將這一對奇怪的二元應用到其他地方時，我們可以預期它在那裏所能做的會比僅僅從它在此處所能推導出來的要更多。但實際上概念總是帶著它們的紛繁複雜態。當我們將某個概念應用到其他地方時，我們可以進入到那種紛繁複雜態當中，從而去發現它在那裏產生了什麼效果。

事物並不是以分離的形式出現的，就好像它們是已經切割好的單元，然後附加了一些外部關係。體驗先於單元。我們創造了單元。我們回溯性地塑造了它們，從而獲得了邏輯推理的力量。我們可以創造出[第 136 頁]邏輯理論，而不必假定現實是由邏輯單元組成的。而且，我們總是可以在邏輯推理之後重新進入到紛繁複雜態之中。

長期以來，人們知道概念帶有它們的蘊涵式當口，並且在不同的語境中有所不同，但這總被認為是一個糟糕的限制因素，如果我們想要理解一些什麼，就必須忽略它。因此，人們認為概念“脫離”了它們的紛繁複雜態，實際的紛繁複雜態則被認為只是歸屬在概念之下的一些“個例”而已。但概念並沒有脫離它們的紛繁複雜態，紛繁複雜態也並非僅僅由從屬性的個例所組成。當概念被視為空的模式時，它們似乎關閉了紛繁複雜態，而後者其實始終是在哪兒的，並且我們總是可以進入到紛繁複雜態之中的。儘管這種閉合對邏輯來說至關重要，但它給概念帶來了一個壞名聲，即概念似乎總是要把我們給關起來，不讓我們接觸到更多。實則不必如此。

與沒有內在價值方向的空間性模式相比，我們發現體驗性蘊涵之勢有一種增進生命、向前推進的特性。被蘊涵著的新的步子（無論是語言還是行動）是朝著生命推進的方向的。我們通常所說的“方向”一般是由某些外部目標或標記定義的。外部定義的“方向”在每一步可能都有變化，但在其蘊涵式的紛繁複雜的意義層面上，我們在回顧時可以說，承揚的那些令人驚訝的步子原來一直都是在“相同的”方向上的。身體有機的方向先於外部定義的“方向”。作為一個社會，我們必須要小心，邏輯性的還原式科學所取得的巨大進步不應該使我們忽視身體過程的這一鮮為人了解的特性。

我們看到，語言、身體和處境性互動是一個單一的整體系統。每一個處境都由數以百計的行動和言語行為的可能性所組成。這些是文化賦予的慣例，但個體的身體不僅能感知慣例模式，還能感知超越形式和慣例的新的增進生命的步子。

體驗總是一個序列。如果我們將“承揚”應用於整個序列，那麼這個概念會產生新的效應。我們可以將序列視為蘊涵之勢被不斷地承揚到新的蘊涵之勢當中，而這個新的蘊涵之勢又被承揚到更新的蘊涵之勢當中。這個過程是在蘊涵之勢和陳述或行動之間的一種“之字形”的過程。蘊涵之勢和發生（*occurring*）彼此回應。

如果我們把這種之字形過程加以應用，我們就可以審視我們是否在從蘊涵性的紛繁複雜態中說話。假設關於某篇論文你有一些半成形的新的想法，現在你有

機會與某個人討論一下這篇論文。關於你想說的東西，你有一種非常豐富的蘊涵式的感覺，但還沒有寫出來。去談論這種蘊涵式的感覺，可能會把它扼殺掉。看似你只不過有一兩個乏味的念頭而已。不過我們知道，去談論它也可能可以將它最大化、將它擴展開來。然後你會驚訝地發現那裏有那麼多脈絡，而且所有脈絡都仍在繼續發展。什麼可以決定是其中哪一個情形呢？

[第 137 頁]

我的觀點是：你不必等到回家之後（漢譯者注：意指對話結束之後很久）再責備自己過早發言，或者興奮地贊揚那番對話有多麼了不起。如果[在對話過程中]你不斷地回到那種蘊涵式的感覺，你就可以一步一步地檢視蘊涵式的感覺是否被承揚了。如果它萎縮了，那麼就迅速丟棄當前的陳述。之後，更好的語詞就會出現。

承揚序列給了我們一個新的時間概念。例如，這一行新詩句讓詩人知道前幾行詩句“真正的含義”是什麼。現在可能需要修改一下它們，但這將是一種銳化，而不僅僅是一個改動。這個過程回溯到自身之前[自己所在的時間之前]，從而承揚了前面詩句的“意思”。回溯性地，人們現在可以解釋前面詩句中的哪些“本來就是”的含義引出了這一行新詩句。不僅有記憶中的過去，而且還有一種新的過去，這第二種過去是從當前體驗到的，是向回的，但它是非常精確的，而不是任意的。[5]

我把承揚序列叫作“非拉普拉斯式”序列。拉普拉斯說，如果他能知道所有粒子及其在某個時刻的速度，他就能告訴我們過去和未來的一切。之字形過程與拉普拉斯邏輯形成鮮明對比。兩者都是我們需要的。邏輯推理是不可或缺的，它能夠到達其他方法無法到達的地方。你可能經常想要連續行進 39 個純粹的邏輯步子，但在那之後，或在任何一個點上，你都可以啟動之字形的過程，這個過程中的每一個步子都可以修改整體過程。

行動和言語行為發生到了蘊涵之勢當中，從而使其成為下一個蘊涵之勢。所謂現在（the present）也是不斷地回溯到自身之後，將過去的蘊涵之勢帶入到新地被蘊涵的（newly implied）未來當中。這種模式比線性時間更加紛繁複雜。

它是一種內在關係的時間，而不是通常的時間，後者由完全當下的位置所組成，這些位置並不是彼此關聯著的，除非觀察者從外部將它們聯繫起來。

我所呈現的只是一種哲學的一些小樣本、小片段。我的意圖只是指出一種新的方式，我們可以用這種方式來研究語言現象學、身體現象學和概念現象學。

要進入本文的第二部分，我必須依賴於參考我在其他地方所寫的詳盡哲學著作。我不得不提及這些工作，然後又略過它們。

[第 138 頁]

我在這裏只能展示一點點這方面的工作。我們已經能夠把紛繁複雜態在思維、語言、行動以及邏輯和科學中發揮功能的諸多方式加以運用（並且經由這些運用，我們也可以標定出這些方式的特征）。

因此，這種哲學還發展出了幾種被廣泛教授的實踐。我將在文章最後提到它們。

除了“承揚”和“交叉”，我們還發展出了其他類似的“比邏輯更多”的概念，例如“蘊涵式支配”和“未分離的多重態”。

我們還發現了“比邏輯更多”的過程的某些特征。我先前提到了其中一個，即更多的條件增加了自由度。

我已經提到了過程模型（the Process Model），在這個模型中，承揚過程展現自身並發展出可用來理解其自身的概念。這些非拉普拉斯概念在內部、在邏輯上都是相互關聯的。它們固有地就是現象學的，但也具有邏輯推理的力量。它們部分由蘊涵式功能本身組成，但它們也可以作為純粹的邏輯概念，適用於還原式科學的數據。這使得我們可以增強後者，從而也能思考生命和人類。[6]

這種哲學提供了一條新的道路，讓我們可以從大多數哲學家停止的地方繼續前進。當然，他們都運用了那種紛繁複雜態。哲學銳化著並且常常重新擺布著那些主要的術語，這之所以能夠發生，正是因為種種術語是在紛繁複雜態當中起作

用的。一些哲學家也指出了這種紛繁複雜態。我們可以站在他們的肩膀上，從他們的工作中繼續前進；我們之所以能夠這麼做，既是因為我們可以進入到紛繁複雜態當中，也是因為我們可以讓新鮮的語言以新的句子的形式並且就著新的模式從紛繁複雜態當中說話。經由這條道路，我們可以更有效地運用某位哲學家的貢獻。經由這條道路，我們也可以從胡塞爾那裏繼續前進。

二、

胡塞爾發現了我所稱的“紛繁複雜態”。而後他並沒有像其他許多人那樣止步不前。他進入到了紛繁複雜態當中，並且分出了大約一千個面向，就像伊甸園中的亞當給所有動物命名一樣。

以他的方式，胡塞爾已經發現：現在（the present）發生到了先前的蘊涵之勢當中，並將其作為新的蘊涵之勢帶向前方。他否認時間僅由純粹的現在組成。他發現總是有一種尚未到來的前攝（protention）。例如，當我開始說這個句子時，你已經……。是的。而且，如果我[在中間]停了下來，你會感覺我們好像在一次大跳中停在了半空。用我的話說，他發現現在發生到了一個先前的前攝當中，並且現在也是一個新的前攝。如果我們進一步進入到此處的紛繁複雜態當中，我們就會發現承揚。

[第 139 頁]

胡塞爾還發現紛繁複雜態是不可窮盡的。他說：

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

每一種經驗的多重性，無論延伸多遠，都會為事物更為接近的、新的決定性保持著開放，如此無限延伸。

正如我剛才所說的，他說道，對某個概念的應用，需要我們再次進入那種紛繁複雜態當中，去發現這個概念在那裏做了什麼：

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).

一個表達並不像人們可能認為的那樣……像一件覆蓋的外衣；它是一種心理形成，在意向性的底層執行新的功能，並從中體驗相關的功能。這個新圖景的重要意義必須……在現象本身當中加以研究。（《觀念I》第124節，第307頁）

胡塞爾用某些無可質疑的範疇接近紛繁複雜態，例如他在感知、感覺和意願之間所做出的頂層劃分。他沒有質疑線性時間、幾何空間和數學邏輯，因為他的課題是從紛繁複雜態中衍生出這些。他看到他可以衍生出清晰和穩定的形式。他認為，如果他能找到衍生出這些形式所涉及到的[所用到的]所有東西，那麼他的課題就完成了。並且他還假定，紛繁複雜態在這個意義上是有限的：

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

當一個表達在概念上和意義上闡釋了底層的*所有*綜合形式和材料時，它就是完成了的。（《觀念I》第126節，第309頁，斜體為筆者所加）

在這裏，我在頁邊找到了多年前我第一次讀上述文本時記下的一條筆記。它是這麼寫的：“真的有‘所有’嗎？”

對於任何一個所關注的事物，紛繁複雜態總是可以引出進一步的東西，並且可以使早先的發現變得更加豐富、更加複雜。不過，這絕不會使它們變得錯誤或

者無用。除非發現了某個錯誤（這是另外一回事，而這需要另外一番複雜且無法完結的探討），否則人們會保留早先的步子，儘管進一步的紛繁複雜態現在蘊涵在了它們之內。

[第 140 頁]

假如胡塞爾沒有那樣一再地重新進入到紛繁複雜態當中，他可能早就認為自己已經完成了工作，一切可以清晰的東西都已經變得清晰。不過，他開始的假設，即現象學揭示了一種單一的“永恆對象與關係”的領域，後來令他感到沮喪。每當他回到先前他發現那些具體細節的地方，他總是會發現這個地方已經[再一次地]打開了，並且進一步地發展了。現在他不得不寫出一種更加分化的描述。他說：“別人在建造大廈，而我則一而再再而三地往地下挖掘。”換句話說，他發現了承揚和回應式秩序，但他沒有認識到那是體驗和現象學式的從中講述（phenomenological speaking-from）所具有的固有特征。

如果我們從胡塞爾打開的任何一個當口進入到此處的紛繁複雜態當中，並且我們不受他的邏輯考量及其範疇的束縛，我們就可以在任何一點上走得更遠。我們無法僅僅依靠他的那些概念和諸般本質走得更遠，但如果我們讓它們（漢譯者注：指胡塞爾提出的概念和本質）帶著紛繁複雜態一起前進，如果我們並不僅僅就著他提出的概念進行思考，而是就著紛繁複雜態和概念一起思考，那麼我們就能走得更遠。

出於舊的習慣，我們可能會錯誤地認為：這樣一個點（漢譯者注：原文 spot 有“點、位置”之意，此處指紛繁複雜態“所在的點或位置”）完全是他的那些範疇的結果，以至於如果我們質疑這些範疇，那麼這個點就會消失。但事實並非如此。正如《體驗與意義的創造》所說明的，我們通過概念和範疇所發現的紛繁複雜態並不受這些概念和範疇的控制。在紛繁複雜態中，它們並不像邏輯前提那樣控制著我們將要發現的東西。我們使用它們所發現的東西不必與它們保持一致。在我們應用概念的任何當口，我們所直接發現的東西都可以立即要求對引出它的那些概念本身進行進一步的區分。紛繁複雜態並不由任何概念的層次結構所決定。即使是最細微的細節，看似被歸入到了一個較低的概念之中，也可以引出一番體驗

式的區分，從而重新構念最高層次的範疇。我在《體驗與意義的創造》一書以及一種新的實踐方法即“在邊緣處思考”（TAE）當中說明了這種“反轉”。[8]

胡塞爾也發現了蘊涵，但他認為那只是清晰感知邊緣的“光暈”，就像餘光一樣。他假設，如果他直接看向任何蘊涵的東西，看到的就只會是一些清晰的感知而已。我們不必這樣假設。胡塞爾將這種感知模型擴展到了從反思性現象學的層面所獲得的所有其他報告之中。

我們能夠對某個哲學給予的最高榮譽就是就著它進一步思考，跨越它的局限性，從而使其在未來繼續開花結果。對胡塞爾來說，那種不清晰的光暈只是處在我們感知的邊緣而已。對於感知而言，這在很大程度上是對的，儘管梅洛-龐蒂表明，即便是迎面的感知也可以包含許多不清晰的東西。而對於感知來說，不清晰的東西通常是在外圍。如果我們考慮語言和意義而不是感知，我們會發現，“光暈”其實是中心。若想要找到某段陳述的意思，我們必須理解它的蘊涵式意義。

[第 141 頁]

這正是中心含義，而不是什麼邊緣的東西。字詞的含義在於它們被說出時所造成的改變。這種改變蘊涵式地發生在處境當中。如果我們去檢視是什麼作為某個陳述的含義在起作用，去檢視說出這番陳述造成了怎樣的的不同，去檢視這番陳述的要點是什麼，那麼我們就會發現，當某個陳述在起作用時，實際上是蘊涵式的紛繁複雜態在起作用。當我們說“我理解了”的時候，理解是一種蘊涵式的紛繁複雜態。當我們不理解某個陳述時，我們只能重複這個陳述。我們重複的是它的字詞形式。但當我們理解到這個陳述時，我們可以用很多種方式從它之中來說話。

清晰的感知對象就在那裏被發現，並且可以被單獨構念——對於哲學而言，這種模型完全破裂了。我們不能將感知作為語言或者大多數其他事物的模型。蘊涵性的紛繁複雜態起著核心作用，我們必須研究言語、思考和行動如何與它相關聯地起著作用。哲學不能把“‘外部’感知對象的接收”作為自身的模型。哲學必須要去研究之所以能夠產生外部與內部區分的那個過程（《一個過程模型》第七章第二節）。

感知模型的局限性和描述範疇的問題是相關聯的。這兩個問題是一起的。若以感知為基本模型，那麼思考、感覺和意志的範疇似乎就是很合理的。一個知覺對象（percept）似乎就是一個理解。它似乎將自身與我們對它的情感和我們對其想做某事的意願割裂了開來。

胡塞爾的工作是現象學的，因為他總是從紛繁複雜態開始，並在那裏發現很多東西——比從他所帶來的東西中所能獲得的更多。而通過重新進入[紛繁複雜態]，我們可以去追尋紛繁複雜態如何進一步地分化了自身。

胡塞爾知道，不要從他的來自紛繁複雜態的許多獨立表述中去嘗試建立一個邏輯上連貫的系統。每一個表述都提供了重新進入紛繁複雜態的路徑。正是因為胡塞爾進入了體驗性的紛繁複雜態，他才能在之前被認為只有所謂的簡單模式的地方生成如此多的新術語和區分。但也正是因為這個原因，當他沒有直接發現它們時，他就沒有做出分析上理想的區分。

例如，在紮哈維（Zahavi）非常合理地提出的諸多問題中，胡塞爾似乎確實沒有做出以下區分。紮哈維說：

最終，胡塞爾傾向於將以下這些事物等同起來：（1）第一人稱的給予模式，（2）自我意識，（3）某種基本的自我中心感，以及（4）意識的生命本身。[9]

“傾向於等同”這個說法有些過於武斷了，但胡塞爾沒有做出——將自我意識作為所有經驗的固有結構特征——這一點給提拎出來的[那種概念性]區分，在這個方面，我認為紮哈維是對的。紮哈維[第 142 頁]認為這是胡塞爾的觀點，在這個方面，他也是對的。自我意識在結構上是固有的，而不僅僅是對經驗的感知或對經驗的“臨場”。紮哈維在尋找一條有力的論證路線，以反對波塔斯特（Potheast），後者似乎將胡塞爾的觀點簡化為“我”對經驗的感知和所有權。紮哈維寫道：

如果自我（ego）被構想為與經驗相對或者高於經驗的東西，那麼就很難理解為什麼自我（ego）對經驗的意識應當被視為一種所謂

的自我意識（self-awareness）。[在]胡塞爾的討論中……自我……並不[僅僅]是與意識流分離的東西，而是其給予性的結構性部分（斜體為筆者所加）。

我認為紮哈維是對的，胡塞爾並沒有將“我”僅僅構造成與經驗相對的一個臨場（a presence）。不過，考慮到胡塞爾描述被直接體驗到的東西的那個當口，以及他的邏輯範疇，我認為胡塞爾沒有做出紮哈維在上述（1）-（4）中所做的區分是對的。正如紮哈維所說，胡塞爾發現並指出自我經驗是任何經驗的本質結構所固有的。在許多地方，胡塞爾顯然是從更多的東西出發來進行論述的，而不單單是所有權。不過我認為，用胡塞爾所用的語言和概念類型，我們無法區分出固有的自我意識。

讓我首先引用支持紮哈維的解讀的一些證據，然後說明我們需要些什麼從而能夠以現象學的方式做出紮哈維提出的那種區分。

胡塞爾（在沒有做出區分的情況下）不僅把經驗對“我”的臨場和“我的意識”放在了一起，而且也把“我的‘我所做的和所遭受的’”和後者放在了一起。

胡塞爾說：

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)

我的身體作為 Körper（物體）與我相對，但作為 Leib（活體）則不然。擊中了……我的活體的那一拳擊中了“我”。一把刀刺中了我的手掌：我被刺中了。

在這裏如果把維特根斯坦關於人與身體疼痛的關係的觀點和胡塞爾對此的觀點加以比較的話，是很有趣的。[10]

對胡塞爾的“活體”的擊打到達了（reach）他所說的“mich（漢譯者注：此德語詞匯對應英語中賓格屬性的 me，即“我”），這顯然超出了與他的“我”相對

立的東西。我可能會看到我的膝蓋、我的腳與我是相對的，但那一刺不僅到達了我的手，還到達了我。它直接將身體開放給了現象學，而不僅僅是作為一個預先條件，就像梅洛-龐蒂通常討論的那樣。這個例子支持我對胡塞爾的“我的‘我所’[第 143 頁]做的和所遭受的”這一說法的解讀，我在上面引用了這個說法。在閱讀胡塞爾時，我們絕對可以確定他發現了一個“我”，這個“我”超越了那種視“我”僅僅為對什麼什麼之意識（對什麼什麼之臨場、對什麼什麼之擁有）的觀點，儘管我們不得不尋找那些特別的點。正如紮哈維所說，胡塞爾沒有對“‘我’如何固有於體驗的形成而不僅僅是對經驗的臨場”做出明確的說明。

胡塞爾將他的自我觀察放在引號裏面，因為他仍舊保留著純粹現象學關於“[主格形式的]我”的那種反思性立場，不過他在引號裏面發現的是他的“[賓格形式的]我”，其中包含了比這個所謂的純粹的“[主格形式的]我”多得多的東西。我不同意反思性現象學的報告者是一個純粹的感知，但我可以相信對身體式的“我”的報告比以感知的形式在我們面前呈現的東西要多得多。

紮哈維嘗試將“我”作為一種固有於任何經驗之中的自我意識[自我覺察]來加以說明，這在我看來是正確的。但在什麼樣的現象學基礎上我們才能設想出這樣一種說明呢？當然，我們並不想僅僅是再發明一種可能的純粹分析性理論；這樣的理論已經有很多。若要再進一步，我們需要：

（1）回到胡塞爾的源頭，在那裏他發現了他所闡述的那種蘊涵性的紛繁複雜態；

（2）進一步地進入到在這個邊緣處打開的那種紛繁複雜態當中；

（3）讓語言在與紛繁複雜態的關係中新鮮地自行形成；

（4）允許語言從非邏輯性的模式中說話，（通過對這些模式加以應用）我們可以將這些模式提升為新概念的角色。

紛繁複雜態會對各種不同的關注和區分做出不同的反應。如果我們帶著熟悉的區分去尋找熟悉的結果，那麼我們就可以再次找到那些熟悉的舊事物。當然，

我們可以找到那些熟悉的、已經實體化的成套的東西，比如記憶、意象、情感、感知、感覺和意志。所以，我們肯定也可以找到所有“經驗”固有地皆屬於我的那種方式。經驗並不是單獨存在的東西。

我們可以很容易地找到發出了注意力“射線”的那個“我”。正如胡塞爾所說，我們確實可以轉移這種注意力的“視線束”（Blickstrahl）。我們剛才就是這麼做的——把注意力從內部轉移到了身體上。但我們在那裏找到的是那些眾多的所謂“經驗”嗎？比如，以“昨天”為例。昨天是一個經驗嗎？還是當昨天如何如何的時候的經驗呢？或者只是由關聯和後果所組成的諸多脈絡中的一條，而這些關聯和後果匯聚成了那個時刻呢？現在我們可以說，經驗並不是先於我們的關注就在那兒幹幹地等著。它們並非預先切割好的。

任何關注一個或多個經驗的方式，都已經是從蘊涵式的紛繁複雜態中[發生]的一個承揚。某個看似單一的經驗可以被闡釋為多個，其中每一個又可以進一步被闡釋為更多的直接體驗到的脈絡。常見的哲學語言[第 144 頁]無法談論這種蘊涵式的多重態，即一種尚未被分離的多重態。如果我們從我們剛才用新的語句所發現的東西之中來說話，那麼我們可以將體驗稱為“未分離的多重態”。這是我們所需要的第三個非原子化的概念。

通過轉移蘊涵在我們注意力之中的關聯性，我們可以拿取最為細微、最為具體的“經驗”，並在其中發現無窮無盡的脈絡，而每一條脈絡本身都可以再次成為“一個經驗”。從這個意義上說，“此刻”或“昨天”所包含的東西並不比我們在“生活”或“人類境況”中能覺察到的更少。

現在我們可以說，並不存在像一本郵票集或者一個彈珠袋那樣已然分離開來的所謂多樣性。體驗是多樣地、無限地可分化的，不僅可以通過言語和行動來加以分化，而且通過注意這個而非注意那個，也可以對其進行分化。“純粹的注意”並不純粹。注意提拎出來（lift out）的是一個產物。注意具有與現象學論述中的任何區分相同的提出能力。注意是一種積極的象徵化過程，但絕不是任意的。對它的回應可能會讓我們感到驚訝，並迫使我們改變我們的範疇。

注意所帶來的東西並不是任意的，因為體驗總是至少被引出這一時刻的事件所象征化了的，而且體驗幾乎總是在蘊涵、在要求、在預示下一個步子。注意（意識、覺察、臨場……）不僅僅是一束中立的光，盡管在某些方面可以這麼來說它。它始終也是一種特殊的、進一步的象征化和實體化。

當然，我們攜帶著的範疇和關注事項也不是任意的。我們是在一個持續進行著的連續性中做出回應的，或者說我們是對一個蘊涵式的要求做出回應的。我們可以通過進入到它的蘊涵式意義當中來評估這一點。或者，如果還沒有這樣的一個要求，我們可以帶著“讓這樣的一個要求形成出來”的意圖來進行關注，以便我們能夠知道接下來該做什麼。單獨運作的注意是不存在的。它總是來自並與一種身體式感受到的關聯網絡一起出現，就像任何其他類型的象征化一樣，因此它是可質疑的、相對的、多樣的，然而也總是與激發它的蘊涵式紛繁複雜態處於一種精確而苛求的關係之中的。

注意的“光束”從認知、身體感覺和行為的複雜網絡中浮現出來，它們並不是彼此獨立的部門。當這個網絡發生變化時，注意可能帶來的東西也會發生變化。我們可以隨時進入這個網絡，並承揚其中某些“曾經”在發揮作用的東西。

我們可以研究各種類型的注意。我們不會去施加一些舊的分類，我們知道，永遠不會有最終的類型清單。相反，我們可以讓新鮮地相關“類型”在這裏浮現出來，就像現在我要做的那樣。

我們很少以中立的方式（只是存在和觀察）去注意事物，盡管那是令人愉快的。我們可能會在一段時間內保持這種中立的關注。通常[第 145 頁]我們很快就會“注意到”一個明顯的[/區分開來的]這個或那個。這是第二種注意。我們感覺到我們的感受式的紛繁複雜態被承揚進了這個細節的構型之中。當我們關注它時，它可能會變得無關緊要，也可能會成長和發展起來。這是第三種注意。

更多時候，我們的注意並不是一種平和而中立的存在和觀察。實則，我們的注意是為了尋找或跟蹤某事物。我們的注意必定發生在某種關聯性之中，這是我們的處境的一部分，而且我們在不進入這種關聯性的情況下就“知道”並感受著

它。回想一下，薩特在餐廳裏到處尋找缺席的皮埃爾，因而沒有看到當時在場的那些人。

我們已經討論過後來成為蘊涵式紛繁複雜態的身體式感覺的那種關注。有時我們發現它已經在那裏了（比如我舉的詩歌例子）。但通常，只有我們在它到來之前去關注它在身體層面的到來，體會才會出現在我們的身體當中。如果我們熟悉了這種關注，它就會變得容易，不過在我們還不熟悉的時候，它看起來是奇怪的、困難的。

我們討論過的一種特殊類型的注意是對未解決的哲學問題的感覺的關注。如果我們“只是”保持對它的關注，一個向前的步子（有時是一連串這樣的步子）可能就會出現。不過如果我們進入到此時正在發生的事情當中，我們就會發現新鮮的哲學思考涉及一種頗為精密的關注。它涉及做出一種身體式的改變，在這種改變中，我們以某種特定的方式“設定了自己”。現在我們將拒絕無窮無盡的令人分心的思路。我們將不斷地回到這個充滿潛力的位置。每次我們都會核查：我回到那個地方了嗎？我是否真的再次回到了那個問題的那種未解決的身體感覺上了呢？我們會非常固執、非常刻意地保持住我們在那裏的關注，但我們也是非常柔和的、寬容的，允許任何到來的東西的出現，只要那是來自於“它”。

在維爾梅爾施（Vermersch）所做的一個實驗中，被試需要同時完成三件占用注意力的事情。[11]你發現你辦不到——直到你將這三件事情放到了某種節奏當中，也就是它們其實變成了一件事情，一個活動模式。你發現注意“光束”並不松散。它不能快速地擺蕩。你發現了原因。原因就是你自己！所謂光束就是你，你不能如此快速地來回拉扯你自己。

如此多的東西——尤其是我們自己——都蘊涵式地參與到這看似簡單的注意“光束”之中，這一事實現在可以跟我已經講過的作為“承揚”過程的體驗以及內在時間結合起來。我們可能會忽視自我意識和承揚的內在時間這兩者之間固有的一體性，因為我們太習慣於將感知模型套用到一切事物上，仿佛我們的意識只是一個感知者[/接收者]，然後被添加上了感知對象而已。但在這裏，我們一

直在追尋一條哲學脈絡的引領，即自我意識在體驗的形成過程中是結構上固有的，而不僅僅是體驗的感知者[/接收者]。

[第 146 頁]

我想指出，體驗固有地就是一個承揚的過程，一個發生到蘊涵之勢之中的過程，一個在前進的時候也向自身之後延伸的過程。被承揚的蘊涵之勢也是現在，也是下一個蘊涵之勢。這個序列通過承揚的關係產生著自身。

承揚是一個連續的認識過程——認識到正在發生的事情正是“曾經”被蘊涵的東西。體驗固有地涉及到時時刻刻地對自身的再度接收，一種——內在於體驗的自我產生的——對體驗的再度擁有。

現在我們可以直接進入到我們稱之為“純粹注意”的體驗當中，看看我們是不是從它之中來說話的，看看它是否會回應給我們更多。如果我們說“注意也是一種自我接收”，那這種紛繁複雜態是否被承揚了呢？“當然，”我發現我自己在說，“我總是蘊涵式地感覺到‘給予關注’是有意指向我的！如果我‘沒有給予關注’，那就意味著我自己在內心遊蕩，沒有與事件在一起。所以，當然是這樣的。”

“承揚”的概念讓我們思考我們與機器的不同之處。對蘊涵之勢連續不斷的再認識過程與被認為是純粹影響的純粹接收是不同的，後者的一個例子是照相機中的膠片。膠片並不“知道”它接收到了什麼。有的只是影響。當然，體驗中也有影響，不過，在前進中向自身之後延伸——這構成了一種再接收，即對接收這一事實的接收，而這也正是帶來進一步的發生的進一步的蘊涵之勢。在我的模型中，反饋產生著接下來的步子，因此，覺察是固有存在於時時刻刻的行為創生之中的。覺察和事件不可分離，事件無法在沒有覺察的情況下發生。在動物世界中，即使是低等動物，這樣的事件序列（漢譯者注：指在沒有覺察情況下的獨立生命事件）也不存在。我發展出一種概念模型，在這個模型中，通常的那種平坦的“是（is）”和分離開來的“的（of）”被一個單一整體的蘊涵之勢-發生模式（*implying-occurring pattern*）所取代。我們可以使用這個模式來建立複雜

的概念，而這個模式實際上正是我們在闡釋體驗時所發現的。現象學可以發展出自己的概念，並且能夠超越無生命的時間-空間填充物模型去進行思考。

如果沒有固有於承揚之中的連續不斷的認識（**recognition**），我們就不會存在。就不會有意識或者覺察，只會有一些假設的第三人稱事件。意識不僅僅是附加的光束，而是體驗的自我產生。

我必須指出，內在於體驗的這種反身性的再接收與我們所謂的“反思”，這兩者之間是存在極大不同的。反身性的再接收產生著過程。它產生著過程中每一個接下來的點滴。經由這個反身性的再接收，一種第一人稱的過程在發生著。而當我們反思時，我們采取了一種與過去相關的分離立場。承揚所具有的反身性並不是過去，[第 147 頁]並不是反思。它是當下（**the present**）的自我產生。“反身性”是一個更為複雜的關於當下的概念。

現在我們必須要問：這就是一個人所是的東西嗎？一種身體式-情境性的網絡，通過其對於發生的蘊涵之勢（即它的自我感受）從而產生著自身？這就是你嗎？這就是我嗎？我們直接地看到的是：這個概念確實是從“我如何總是已經在那裏之後從而再度在那裏”之中講話的。這當然足以讓我們保留住這個概念以及它所承揚著的紛繁複雜態。儘管它本身並不是由邏輯單元組成的，但它具有強大的邏輯含義。我認為你會發現它是一個非常有用的概念。不過當然，它只是一個單薄的小模式，遠遠不能在我蘊涵式地感覺為我的無數種方式上都能將我承揚。所以，當然，當我們思考自己或者自我意識時，我們是從[大寫的]那個（**THAT**）之中來思考的，而不僅僅是從這個概念或者任何概念之中來思考的。我們從紛繁複雜態中思考，它（漢譯者注：指作者在前文發展出的有關自我意識的概念）也正是從這種紛繁複雜態中講話，而紛繁複雜態總是能夠產生出許多無法從概念中得出的東西。

萊布尼茨說，每個人都是整體（**the whole**）的一個不同的鏡面。沒有人能取代你。你無法定義你。一個人是不可知的。你無法成為你知識的一個對象。要思考一個人是什麼，你不得不思考你。

我希望通過談及我一開始提到的那些主題來進行總結，以說明現象學是可以作為它們的基礎的，並且肯定是沒有被它們排除在外的。

列維納斯說，另一個人不僅僅是你的他者，不是為了適應你，也不是經由作為與你的需要有悖的他者來挫敗你而活著。另一個人不是你的他者。另一個人在不同的維度上活著，他的另一種生活有它自己的議題，而不是這些議題在你看起來是什麼，也不是它們如何看起來與你的不同。列維納斯在這一點上是對的。但這並不意味著你們是沒有連接的。另一個人已經固有地存在於你對你的處境的身體式承揚之中。你是如何是一個自己（a self）的，這仍然是神秘難解的；你是如何是別人的、如何是別的事物的，這一點則是顯而易見的。

另一個人在陪著我——這一現實並非基於“相同”或者“不同”。蘊涵式的紛繁複雜態超越了舊的觀點。當我們默默地、蘊涵式地接觸著彼此或者看著彼此時，這個人給了我最好的陪伴。我們每個人都是一個厚實的蘊涵性的過程。如果我們從那裏彼此關聯，那麼即便我們分享的內容很少，我們也可以非常親近。或者，我們也可以分享很多，但只有當我們是從那裏彼此關聯時，陪伴才是厚實的。當然，另一個人可能不會選擇從蘊涵性的層面與我互動。那麼我們就是有距離的。即便如此，我也可以與那個蘊涵性的層面關聯，因為它就在那裏。

對於探討單個個體的私人體驗之外的議題，現象學是完全可以接受的、可以處理的，因為體驗固有地就是在某個處境中的一個互動過程，而這個處境就是與其他人、其他物在一起的處境。顯現出的[現象]既不是內部的也不是外部的，既非僅僅是私人的，也非僅僅是互動的。我的處境不是[第 148 頁]“主觀的”，因為其中的其他人比我所能體驗到的東西更多[/超出了我的體驗範圍]，但我的處境也不是“客觀的”，因為它不能脫離我而存在。我的處境是我的功能，儘管其中的其他人和物不是我的功能。我們又發現了一個模式，這個模式比“主觀”或“客觀”或這兩個人造品的組合更為複雜。實則，我們的人際互動就是被這樣模式化了的，使得我們依賴於其他人有其“私人”體驗這一[互動]方式[來與他人互動]，而所謂私人體驗的過程實際上其本身始終是承揚與他人在一起的處境的過程。這是一個比可以簡化為邏輯單元的模式更為複雜的模式。而實際上，我們對

這個模式是非常熟悉的。[二人當中的]每個人都固有地蘊涵在另一個人的本質之中。

“我的”身體是一個處境性的身體-環境互動。與其將人體的每個器官視為空間和時間中的一個結構，不如將其中每個均視為一種承揚。身體是處境性的，“我”以及我在我的處境中生活的樣子充滿著我的身體。

現象學並不排斥“無意識”。往蘊涵性的紛繁複雜態之中多幾步，我們就會發現我們後來所說的東西“原來就是先前”蘊涵著的東西。經過許多這樣的“之字形”步子以後，我們就可以往回看，然後用上“曾經是無意識的”這樣的語句，不過，我們當然知道這是從現在來看的回溯性的過去。關於早先的時刻，我們知道“它（漢譯者注：指我們所認為的早先的時刻）”曾經並不像現在它形成的那樣就存在於那裏，不過無論曾經在那裏的是什麼，這個“什麼”能夠引出那些步子，經由這些步子，它現在出現了。

我們可以從現象學角度研究我們是如何使用邏輯的——例如在哲學分析中，或者在計算銀行賬戶時。我們通過把蘊涵式的紛繁複雜態擱置在一旁來實現這一點，不過它始終都在那兒。我們“知道”為什麼我們現在正在追求這個邏輯鏈，以及它對我們的哲學或者財務意味著什麼。我們將所有這些擱置一旁，以便“僅僅”遵循邏輯。如果沒有這種蘊涵性的擱置，邏輯思維將是不可能的。邏輯可以引出其他東西所無法引出的東西。[12]邏輯已經重塑了世界，使得這個世界能夠支撐六十億人的生活。但邏輯分析必須是由某個人來定位的，並且可以重新定位。邏輯鏈結果的意義存在於被擱置的那個情境中。邏輯並不控制它的開始和結束。它也不控制其所需的定義單元的創立。任何一個單元的蘊涵式意義的輕微變化都可能徹底破壞邏輯結論。通過直接進入蘊涵，我們可以產生一整套區分和新實體的領域，然後把邏輯分析定位於我們根據蘊涵式的紛繁複雜態所得知的那個位置。當我們能夠進入到蘊涵，並且考慮如何定位和重新定位邏輯，以及如何創立其單元時，我們可以更好地利用邏輯這一偉大的人類力量。我們不需要假設現實是由定義的單元組成的。

現象學並不排斥科學；相反，它既能衍生出科學的形式，也能提供其替代形式。我的論點的一個重要意義涉及到我所說的“第三人稱科學”，尤其是意識和神經學之間的關係[第 149 頁]。我認為，那些被認為只是填充空的空間和時間的第三人稱事件，顯然是一種構建，是一種大膽的假設，它們似乎孤立地漂浮在各自的[時空]點上，需要一個“理想化的觀察者”將它們關聯起來。這種科學在人類歷史上所創造的進步比任何其他領域都要大，不過，我們當然可以再增加一種科學，這種科學能夠運用更為複雜的第一人稱模型。我們已經將這種模型發展到足以展示其可能性的程度了。

我一直在反對這樣一種假設，即意識只不過是附加於事件的某種東西，仿佛這些事件在沒有意識的情況下也能以同樣的方式發生。人的反身性並非只是一個“對……的意識（consciousness-of）”，並不是對感知到的事物的一個附加品，就好像感知對象是作為機械事件獨自存在的，而意識只是一個空洞的“對……（of）”，顯得可有可無。還原論科學將內容定義為看似它是由可獨立發生的事件組成的；而當前有關“意識”的概念便是上述思路大行其道之後還剩餘的一點可憐殘體。將事物割裂出去，這使得我們淪為一個簡單的“對……”；“對”的是第三人稱世界中的一些事件，而那個世界中沒有我們。第三人稱科學需要由某種第一人稱科學加以拓展。[13]

從這種蘊涵哲學中發展出了兩種實踐。是的，如今的哲學也在考慮實踐，就像在古代，哲學所做的那樣。現在被稱為“聚焦（Focusing）”的方法包含一些簡單的步驟，幫助人們[以特定的方式]去關注身體，而蘊涵之勢就可以在那裏出現。我們積累了大量關於如何進行這種聚焦的現象學研究。聚焦正在以多種方式發揮其價值，目前我們已經發展起了一個由專業的受訓老師和聚焦夥伴組成的全球性網絡。聚焦可以獨自完成，也可以跟傾聽夥伴一起練習。掌握這個方法並不需要理解其背後的哲學。它能幫助人們找到並進入那種紛繁複雜態。

近三年來我們發展出了第二種實踐方法。它能幫助人們找到那種突破舊有假設、帶來新鮮表達的語言使用方式。這種方法被稱為“TAE”（漢譯者注：全稱為 Thinking At the Edge，即“在邊緣處思考”）。與聚焦類似，練習者需要與傾聽夥伴輪流進行。我們發現大多數人對以下問題都會有某種深層共鳴：

“在你的專業領域中，或者在你的生活中，有哪些你‘知道’卻尚未能表達、而想要被表達的東西呢？”

當我們進入到這種蘊涵之中，我們發現的不僅僅是一團未分離的脈絡，還有某種“已知”卻亟待言明的東西——某種難以表達的迫切之物，或許已“懸置”多年。人們找不到合適的詞匯來說它。每個用來試探的詞語或許可以引出某些關鍵脈絡，不過這些詞語當然又是在意味著某些別的東西，很容易被誤解。通過讓完整的句子從[第 150 頁]他們希望那些舊字詞能夠意指的東西中浮現出來，人們很快會發現，原本糾纏不清的結會分化出多條脈絡，從中會出現全新的表達語句。這些新句子不會在說別的東西。它們不會被誤解。如果它們對某人來說是有意義的，那麼它們就是在說它們的新意義。

如果我們沿著 TAE（在邊緣處思考）走完全程，那麼最終它會幫助我們建構起一個理論——這裏指的是蘊涵式地浮現出來的並且邏輯式地互聯起來的一套概念體系。雖然大多數人未必能走這麼遠，但能夠從原本緘默的知曉中發聲、思考，這種突破既令人振奮又具有政治賦能意義。TAE 練習者最典型的反饋是：“從那以後我就一直在說它！！”他們還會說：“我愛上了能思考的感覺。以前我不知道我是可以思考的。”

對我們哲學家而言，這一過程可以發展出概念。任何從蘊涵之中出發並加以闡釋的議題，都能更加深入地進入到這個議題之中。

直接感知到的紛繁複雜態，遠遠超出了普通的概括性（generalities）。無論哪個領域，幾乎任何我們想要思考的事物都帶著它的更為精微的、紛繁複雜的秩序靜候著我們。若我們安駐於蘊涵性的紛繁複雜態的邊緣，我們便能運用所有的構念形式——無論是邏輯與數學、還是數據測量與第三人稱變量，而後我們還能深入到它們所引出的蘊涵性的紛繁複雜態之中。

從紛繁複雜態中言說，能革新幾乎所有議題。通過就著蘊涵式功能在某個議題中的運作方式進行思考（並對其進行思考），任何議題都能得到轉化。一旦知道了如何讓這種素材從蘊涵之中出現，你就能將其運用到任何你在探究的事物之中。你能在看似明晰的事物中發現某些隱藏的東西。你能找到那些需要表達卻始

終難以言明的存在——那既是饋贈，也是使命。屆時，你的身體所擁有的語言將重新組織它的詞匯，從而能夠從蘊涵當中去言說。

注釋:

[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]可查閱 www.focusing.org 以了解相關研究的概述。相繼有二十七項研究表明，《體驗量表》（對訪談錄音的評估）上較高的水平與心理治療中更成功的結果呈正相關。這一哲學已被廣泛應用於心理治療以及其他領域。

[4]"Reply to Mohanty," in *Language Beyond Postmodernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy*, ed. David M. Levin (Evanston: Northwestern University Press, 1997). 另參見"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, 亦可參見 www.focusing.org.

[5] 關於新的時間模型，可參見《*A Process Model*》第四章和第五章（可在 www.focusing.org 查閱，[第 151 頁]由聚焦學會於 1997 年出版），具體參見第四章第二節。

[6] 關於該哲學的大部分內容可在 www.focusing.org 上查閱，點擊“Philosophy”即可進入相關頁面。

[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……我們並不是安慰他的手，而是安慰那個受苦的人：我們會看著他的臉。”（*Philosophical Investigations* 286）。另可參見我的論文“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 上查閱。

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

[12] 有關模式的力量，可參見《*A Process Model*》第七章第一節。

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