

Ego-Leib 與「形神中和」 ——胡塞爾身體現象學與「易輔鞠氏學」的對堪與 互釋

陳員

(南昌大學 人文學院哲學系 / 哲學研究所, 江西 南昌 330031)

摘要：胡塞爾身體現象學關於 Ego-Leib 的揭示，指明作為主體之身體的構造作用與本我論之時間意識同構，主體在身體構造的同時進行著世界的構造。然而作為身體構造作用來源的動覺構構性，依胡塞爾超越論哲學的立場又必須先於身體，這就迫使研究進一步追問構造的起源，回到時間意識之原河流，追問意向性的起源及其與身體的關係，並由此顯示胡塞爾現象學之中的多重預設。依易輔鞠氏學的判斷，胡塞爾雖指出了屬於主體的身體維度，卻因蔽於客體有效性的追尋而無法切入意識與存在之中和的「維度」，其 Ego-Leib 僅止於一種「形而下學」。易輔鞠氏學則認為，孔子作《易》通過卦、爻實現了形神中和；以身體取象的《咸》、《艮》兩卦尤可見之：《艮》卦以「時」止其止、「時」行其行而止其「所」，於六爻之時空統一中實現形神中和，並由形神中和而至「形而上」，成就「窮理盡性以至於命」的價值承諾。研究進而指出，胡塞爾現象學若切實遵循「面向實事本身」，撇開種屬先天與形式先天，自動覺及其系統的統一性重建世界與肉身主體的關聯，或可開出一條新的現象學道路；而反向的易學-現象學則須先對易學基本概念正本清源，並在已貞正的概念基礎上回應一系列歷史誤區，其任務同樣艱巨。

關鍵詞：胡塞爾；Ego-Leib；動覺；易輔鞠氏學；形神中和；窮理盡性以至於命

Ego-Leib and the Harmonious Integration of the Body and Subject (*xing-shen zhonghe*, 形神中和) ——A Comparative and Interpretative Analysis of Husserl's Phenomenology of the Body and Yi Fu (*fu*, 輔) Ju's Studies

CHEN Yuan

(Department of Philosophy, School of Humanities / Institute of Philosophy, Nanchang University, Nanchang 330031, Jiangxi, China)

Abstract: This article argues that one of the central insights of Husserl's phenomenology of the body lies in his theory of the **Ego-Leib**: the constitutive activity of the body as subject is structurally homologous to the constitutive activity of time-consciousness. In constituting the body, the subject simultaneously constitutes the world. At the same

基金項目：江西省高校人文社會科學研究 2021 年度項目「胡塞爾與梅洛-龐蒂身體現象學比較研究」（項目批准號：ZX21202）；國家留學基金委公派留學項目（項目編號：202306820115）。

本文系提交給第四屆「現象學與易學」研討會的會議論文（2025.11.29-30，中山大學深圳校區）。

作者簡介：陳員（1988-），男，安徽太湖人，哲學博士，南昌大學人文學院哲學系講師、哲學研究所研究員，長白山書院學術委員會委員，中國心理衛生協會醫學與哲學專業委員會委員，牛津大學哲學系訪問學者，研究方向：現象學、易學與中醫學。

time, however, a fundamental difficulty arises. Since the constitutive function of kinesthesia, as the source of the constitution of the body, must, from the standpoint of Husserl's transcendental philosophy, precede the body itself, we are compelled to inquire further into the origin of constitution. Such an inquiry ultimately leads us back to the constitution of the primal stream (*Urstrom*) of time-consciousness, where the origin of intentionality and its relation to the body must be reconsidered. This inquiry, in turn, reveals a plurality of presuppositions within Husserlian phenomenology. From the perspective of Yi Fu (*fu*, 輔) Ju's Studies (易輔鞠氏學, Ju Xi's *Yijing* studies), as developed through the interpretive framework of the *Yijing*, Husserl, despite having disclosed the dimension of the body proper (*Leib*) belonging to the subject, remains constrained by his concern with the objective validity of experience and is therefore unable to enter the *zhong he* (中和) of consciousness and being. Consequently, the Ego-Leib remains, in this perspective, a form of inquiry confined to the *xing er xia* (形而下). By contrast, Yi Fu (*fu*, 輔) Ju's Studies maintains that Confucius, through the composition of the *Yijing* and its system of hexagrams and lines, achieved a harmonious integration of the body and the subject (*xing-shen zhonghe*, 形神中和). This can be illustrated through the two hexagrams **Xian** (咸) and **Gen** (艮), both of which take the body as *xiang* (象). In particular, the hexagram Gen realizes the integration of the body and the subject through the unity of time and space embodied in its six lines: one "stops when it is time to stop", "moves when it is time to move", and comes to rest at the proper "place" of Gen. Through this harmonious integration of the body and the subject, thought may proceed from the *xing er xia* (形而下) to the *xing er shang* (形而上), thereby fulfilling the normative commitment expressed in the formula *qiong li jin xing yi zhi yu ming* (窮理盡性以至於命). Finally, this article suggests that, if Husserlian phenomenology were to remain faithful to its fundamental imperative of "returning to the things themselves", and were to bracket both material and formal apriorities in order to reconstruct the relation between world and embodied subjectivity on the basis of kinesthesia and the unity of the kinesthetic system, it might open a new path for phenomenology. At the same time, however, such a phenomenological-*Yijing* path is fraught with considerable difficulties. Conversely, might a *Yijing*-phenomenology be possible? From its very inception, such a *Yijing*-phenomenology would have to undertake a fundamental rectification of the basic concepts of *Yijing* studies and, on the basis of conceptually clarified and properly grounded terms, respond to a series of historical misunderstandings. Its task is therefore no less formidable.

Key words: Husserl; Ego-Leib; kinesthesia; Yi Fu (*fu*, 輔) Ju's Studies; harmonious integration of the body and subject; *qiong li jin xing yi zhi yu ming*

乍看起來，西方哲學發展至胡塞爾現象學，他的身體現象學有可能是一種切入中國傳統的身體觀念的理論，他的 Ego-Leib 可以類比於古典中國的生命哲學的「形與神俱」。果真是如此嗎？本文將探尋胡塞爾的 Ego-Leib 理論及其缺陷，並根據易輔鞠氏學之「形神中和」理論——還將結合以身體取象的

《咸》、《艮》兩卦進一步展開對「形神中和」的理解和領會，通過對兩者的對比，我們可以看到《易》的「形神中和」理論對於胡塞爾 Ego-Leib 理論缺陷的克服和未盡內容的補充完善，主體通過卦、爻實現「形神中和」的理論建構並通過「形神中和」之「益道」實踐，實現更高的中和層次並最終實現「形而上」。《易》的「形而上」概念乃是指形神中和之「內時空」之「形而上」。¹

1 胡塞爾的 Ego-Leib 理論及其缺陷

胡塞爾在《觀念 2》之中區分了身體 (Leib) 和軀體 (Körper)，Leib 既包含作為 Ego-Leib/Ich-Leib 即作為自我之身體的一面，也包含作為機體/生命體的一面。² 前者的身體是超越論意義上的身體，體現為超越論主體世界化時不可缺少的身體化的構造，身體本身具有與主體一樣的構造能力。身體作為構造和被構造的統一與超越論本我的時間性的構造與被構造的統一是一致的。³ 身體性與時間性是同構的。時間意識的前攝、滯留、原印象同樣可以獲得在身體功能意向性上的體現和表達，諸相位都包含著對質素的含有。將質素與身體質素關聯起來，時間意識和身體意識是同構的。⁴ 這也突出地體現在動覺的構造能力上。動覺意識使得身體可以在知覺構造行為之中「分身」而同時性的把握對象，如同前攝、原印象、滯留的同時性的統一一樣。這裡的動覺意識是一種權能性的意識。⁵

動覺對於身體和超越論對象的建構，「Claesges 就這一動態系統發生過程進行了分析，一開始是動覺層的並存 (Koexistenz)，動覺層間有差異，但未形成感性的差異，因而也非實際性的存在；在權能性的系統中僅僅是意念 (ideelle) 的位置系統實現出來而已。這一領域是動覺層和動覺層進程的自由激發的領域；由於非感性的意向系統之間的差異，使其感性實現出來。感性的體驗差異 (sinnlichen Erlebnis-differenzen) 系統與意向的位置系統相應，同時被喚作一般質性系統 (質性，這裡指得是不同的感官領域) 與流動的動覺材料相應。進一步發展中，質性系統與視角材料 (Aspekt-datum) 相應；姿態材料 (Stellungsdatum) 與意向的空間系統相應。」⁶ 這是一種雙重動機引發「動覺在其中起著雙重的動機化作用，一方面表現在對於身體的定位化的引發由此形成相應的動覺層的感官域；另一方面是

¹ 關於《易》之「形而上」的理解，從《易》文本來看，按鞠氏易輔學來看，形而上是指形體之「內時空」的形而上。傳統的形而上學如亞里士多德的形而上學包含「普遍存在論」和「特殊存在論」兩個方面；西方哲學的形而上學思想的嬗變比較複雜。筆者曾在山東大學「易學與三大體系」會議上提交論文《易之「形而上」與兩希文明的「存在」——以亞里士多德、司各脫為代表的考察》對《易》之「形而上」與亞里士多德和司各脫的形而上學進行了比較研究。後文儘管仍保留形而上或形而上學，需要區分在《易》和西方文明之中的使用，需要指出的是《易》也有其「形而上學」，即普遍存在論維度，但《易》沒有特殊存在者維度。

² 參見胡塞爾：《現象學的構成研究——純粹現象學和現象學哲學的觀念》第 2 卷，李幼蒸譯，北京：中國人民大學出版社，2013 年，第 75—142 頁。

³ Cf. Behnke, Elizabeth A., Husserl's Phenomenology of Embodiment. In James Fieser & Bradley Dowden, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

⁴ Cf. Gallagher, S. Hyletic Experience and the lived body, in *Husserl Studies*, (3) [卷期與年份待作者補齊]。

⁵ Claesges, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, 1964, S.120 [出版地與出版者待作者補齊]。

⁶ 陳員：《論胡塞爾知覺現象學之中的身體理論》，《南京大學學報》2020 年第 2 期。

身體的不同動覺系統對於顯現系統的動機引發。」¹我們將其刻畫為動覺→動覺材料/感覺態材料↔感覺材料。之所以將後兩者打上相互對反的箭頭而前者打上單向箭頭是因為動覺本身的超越論地位，其超越論地位首先體現對於觸-動覺與外直觀的感覺材料的對應性的超越之上。當然其超越性地位的體現還遠不止如此。下文將會探尋。

如果說，在胡塞爾的早期和中期，動覺尚離不開動覺進程的動覺材料，也就是說離不開身體，但中後期之後，動覺材料只是附屬性的。動覺的超越論地位愈發突出。²為了維護主體的超越論地位，胡塞爾將意識置於身體之先、世界之先，與此同時，從邏輯上來說，質素材料也僅僅只是作為意識的質素材料。意識在身體之先。身體化是意識的具體化（Konkretion）³、存在化（Ontofizierung）。⁴世界只是以基質（Substrate）的方式得以保存。⁵

意識在前自我、原自我仍然作用，前者作為前距的自我，後者作為所有有效性的起源與結構的保障，構造始終未有停止。前自我與身體相關，關涉出生、死亡、胎兒、嬰兒等切近自我的「遠距」事件，對其現象的說明則需要在原自我及其結構當中得到說明。⁶在原事實的還原之中，胡塞爾還原至原自我與原非我的統一，原印象的原差異與原融合的貳一壹性，原時間化的去-當下擁有與原當下原構造的統一，⁷以及進一步的自我對其身體的擁有、生活世界、交互主體性、歷史性等事實，⁸前者為後者提供有效性基礎，也就是說時間的非時間、前時間、前存在的原時間化是後續諸事實的基礎和來源。但我們可以看到：（1）原事實僅作為意識的原事實。儘管還原到自我及其對身體的擁有，但原事實是作為意識的原事實，似乎有那樣一個獨立的、「超絕」的超越論領域獨自運作。（2）原事實的說明也始終受限於超越論的構造。作為超越論還原的剩餘，對意向性構造進程的逐步拆解（Abbau）所剩下的「原事實」仍然受限於意向性的結構。⁹原事實與超越論現象學是相互奠基的關係。（3）方法論的缺乏。因為胡塞爾的現象學是在反思的基礎上對於意向性的探尋，而其最底層體驗流的統一是在反思之中給與的。但體驗

¹ 陳員：《論胡塞爾知覺現象學之中的身體理論》，《南京大學學報》2020年第2期。

² Ferencz-Flatz, C., Husserls Begriff der Kinästhesie und seine Entwicklung in *Husserl Studies*, 2014.

³ 參見胡塞爾：《現象學的構成研究——純粹現象學和現象學哲學的觀念》第2卷，第79頁；胡塞爾：《第一哲學》下卷，王炳文譯，北京：商務印書館，2010年，第108頁。

⁴ Husserl, E., Ms. C 10, 4b（未刊手稿）。

⁵ 胡塞爾：《經驗與判斷——邏輯譜系學研究》鄧曉芒、張廷國譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年，第57頁（德文版S.37）。

⁶ 參見岳富林：《自我的根源——原自我與前自我關係辯微》，《現代哲學》2019年第5期。

⁷ Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-manuskripte*, hrsg. Dieter Lohmar, Springer, 2006, S.255. 「去當下擁有」參見胡塞爾：《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯，北京：商務印書館，2001年，第225頁。

⁸ Cf. Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana XV*, hrsg. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, S.385—386. 參見謝利民：《超越論現象學的邊界——論胡塞爾的原事實形而上學》，載《南京社會科學》2023年第1期。

⁹ Abbau 是胡塞爾在 C 手稿之中提到的方法，參見 Husserl, E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-manuskripte*, Nr.23, S.108—111。

流本身卻無法得到說明，因為其已經作為後續意向性行為的基礎了。儘管胡塞爾晚期用了拆解的辦法，也只是對意向性的已經被構造的起效用的結構的拆解，無法深入其體驗流的本來。我們看到，胡塞爾無論是在超越論層次還是在原事實層次，始終維持著「質-形」論（Hyle-Morphe Lehre），在最底層的絕對流的構造中，原質素與原印象（原印象對於原質素的含有）之「相位」的統一，以及原當下及其原滯留、原前攝，與更新的原當下的滯留連續統和滯留連續統為時間性的有效性提供起源。形式由此獲得獨立性和超越性。

問題在於：是這樣嗎？至少可以從以下幾個方面對胡塞爾的現象學提出質疑（先撇開在現象學內部米歇爾·亨利等對胡塞爾的質疑）（1）質素概念。質素並非非形式的，也不是形式的潛能的「前存在」形式，也並不作為基底，前世界的或與單子自我相對的世界的基底存在。至少，胡塞爾沒有考察過作為生命的「質料」的真正特性。（亨利儘管質疑過，但他對於生命質料的判斷也是有問題的）（2）原質素與對原質素含有的原印象及其滯留與原印象的同時性所體現的滯留意向性以及滯留和原印象、前攝等諸相位體現的綻出性時間性是意識的本來還是生命的本來？首先，可以肯定這並非生命的本來，胡塞爾儘管有意識-生命的說法，但這並非生命本身的體現。其次，這種意識的時間性的構造，在反思之中的探尋，只是意識對於生命現象及其顯現的「強行」「持存」其「湧流」（持存-湧流），以此構造出所謂的「客觀性」。在此之上建構的科學、科學學實際上是弱者的自持（如果按照尼采的說法的話）。它忽略了生命的自身運作。（3）如果說胡塞爾前期認為動覺是依賴於動覺材料，也就是說依賴於身體的。但動覺作為主體移動主體自身的可能，是主體自由性的體現，由此進一步將「自由」當作意識本身的特性，將意識超越論化，這一跨越卻是非法的。所謂「意識的權能」實際上受限於身體。（4）胡塞爾還原到最後的原事實，包含了諸如疾病、死亡、機運等「原偶然性」，但又訴諸目的論的在先作用和歷史的最終實現以此獲得自身思義的奠基和實現的統一。但這種訴諸毋寧說是一種「無能為力」，對於疾病、死亡、機運等還原為了「意義」，缺乏對於疾病、死亡、機運等真正的認識和解決。（5）意向性本身的形而上存在問題。意向性本身是否需要被奠基？如何奠基？訴諸於前意向的胡塞爾方案，海德格爾方案、亨利方案可否解決？（6）由於方法論的侷限，意向作用的實施包含了對質料層的「未注意」到，對於意向相關項的注意又導致對意向作用的未注意到，意向功能的「匿名化」作用如何清晰地意識到？更進一步會導致原河流的構造可能只是「假設」。

如果放在《易》之中，胡塞爾現象學處於什麼位置？首先要處理上述 4 個問題再來解答。（1）質素，作為「精」、「精義」或「氣」，是可以轉「化」的。¹「化」這一概念在西方文化、文明之中是

¹ 參見《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》

缺乏的，不僅是在德謨克里特的原素論者那裡，即便是在柏拉圖、亞里士多德的主流文化那裡，物質始終是相對於形式而言的，無論是否假設存在原始質料（無形式），一定有作為基底的質料及其對於形式的缺乏及其相對於形似的缺乏的「有」；所以西方的 transform（轉化）始終受限於 form，而質料無法被取消或被轉化，form 的結構決定其 trans 到何種存在類型或本質。（2）同上，精-神並非體現的是神對於精的形式的含有，如同原印象意識，早年胡塞爾稱之為「原感覺意識」。精-神的關係體現為精足則神足，即「精義入神」（傳世本《易·繫辭傳》）。（3）無法且不可能脫離身體談論意識。意識的自由，除非能擺脫身體，否則不可能說意識的自由。如果放在機械論視角，一切都是被決定的；即便放在主體論「動機引發」維度，也可以在更大範圍內認為主體這一行為的動機受限於身體的本能。除非能超越身體，否則不可能有意識的自由這一說法。而「意識的權能」這一說法有其限制範圍，受限於身體的權能。我可以想象我在飛，但作為人不可能「抓著自己頭髮」飛起來。（4）沒有「原偶然性」，只是因為其受限於意向性。真正的存在論必須包含對於所謂的諸「原偶然性」如「疾病」、「死亡」的解決，而不是訴諸意義或歷史目的論。在《易》中，出生、死亡即「原始要終，故知死生之說」（傳世本《易·繫辭傳》），而知「終始」之道，則能「終終始始」故生生，窮理盡性以至於命，解決「疾病」、「衰老」和「死亡」的問題。（5）意向性本身需要有存在論基礎。相反，這裡的存在論不是由意向性給出的存在。意識-存在與生命-存在必須統一到存在本身。胡塞爾對於客體有效性的追尋也必須在此基礎上重新得到說明。按照胡塞爾的現象學來看，諸有效性起源是原自我及其功能。客體的有效性來源於時間意識之中的時間性，時間性進一步來源於非時間的時間化，即活的當下的構造。而活的當下之中原自我對於非非我的含有與統一是其最終的來源。時間化構造進程之中，由原印象相位的構造到時間意識之中的個體化，為後續的超越論客體奠定基礎。但細究這種有效性的來源，乃是來源於生命【自我-世界（自我性和他異性）的觸發】，¹是以主體-身體的客體化為前提的——之所以這麼說，我們需要撇開無身體的純粹基於意識的建構（第三部分將簡要展開）。但這一有效性，又是以個體生命的「損」道為前提的（帛書《易·要》篇），最終試圖以種類保存為前提，也正是在此基礎上，胡塞爾包括整個西方文明（含兩希文明）以形式或意識的超越性來保證其作為自在領域的超越性。但這只不過是「坎勞而艮止」而已。（傳世本《易·說卦傳》「坎者，水也，勞卦也」；「艮，萬物之所成終也……」）

（6）必須能夠有對於功能意向的清醒把握，必須有意識對於意識自身以及身體的清晰把握。其方法論為何？至今現象學並未給出這種方法。值得一提的是 E. A. Behnke 提出過「質素-動感」還原，該還原

¹ Cf. Frank, D., *Flesh and Body: on the phenomenology of Husserl*, translated by Joseph Rivera and Scott Davison. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2014. Frank 在最後兩章指出身體關係是自我與他異觸發的統一。胡塞爾這裡自身時間化與世界時間化是一致的，參見馬迎輝：《時間性與思的哲學——與胡塞爾共同思考超越論現象學》，北京：中國社會科學出版社，2024 年，第二章。

的方法可以實現對於「活的當下」的清晰把握。¹

綜上，胡塞爾哲學，或其身體現象學是處於什麼層次呢？按《易》來看，屬於「形而下」學，器學的層次。對於生命也只是「器」學的安頓，一種「損」道的安頓。先撇開歷史上對於《易》的「形而上」、「形而下」誤解不論，直接從《易》文本來看，為什麼胡塞爾的現象學是形而下，《易》本身的理論體系是什麼？為什麼說《易》是「形神中和」的？而胡塞爾的哲學，儘管提出了 Ego-Leib 的說法，他也是「形神相分」的，即「離形用神」。那麼胡塞爾的現象學之中有沒有可能遺留一種切入這種「形神中和」哲學的可能呢？

2 易輔鞠氏學之「形神中和」

「形神中和」系鞠曦先生所外化而出的孔子易學的「形而中論」思想體系（下文稱「易輔鞠氏學」）的組成部分。包括以下兩個方面。（1）形而中者謂之卦，形而中者謂之人；（2）形而中之主體之謂「神」。²所謂「形神中和」即在世主體之存在通過卦、爻形式實現自身與存在（或言：世界）的中和。

因此《易》的認識論起點即「具身的在世存在者」即人的存在。「在世」言主體「參天兩地」而建構的「世界」。世界概念在《易》之中又包含「先天」、「中天」與「後天」。之於先、中、後天的生生的發展關係，是一個非常精細的問題，在此不再贅述。³關鍵問題在於，憑什麼說孔子建構的「世界」就是世界本身呢？又憑什麼卦、爻的形式是形神中和的？到底什麼是中和？「中和」的理論可以被建構、被理解和被描述嗎？其是現象學的嗎？或更具體地說是易學-現象學嗎？

按《說卦傳》，孔子通過「參天兩地而倚數」、「觀變陰陽而立卦」、「發揮剛柔而生爻」；通過「立天之道曰陰與陽」、「立地之道曰柔與剛」、「立人之道曰仁與義」，「兼三才而兩之」，「六畫成卦」和「分陰分陽」、「疊用柔剛」，「六位成章」。卦，六畫而有六位，卦成暨章成。所謂「六位成章」，即分陰分陽之疊用而產生的柔剛之位也。⁴對於其六位之章，按《易》輔鞠氏學看來，即《說卦傳》「神也者章」之動、齊、見、悅、潤、盛之效，其效與雷、風、火、澤、水、艮同，亦是萬物之

¹ Cf. Behnke, Elizabeth A. *What Is Lived When We Are Living in Our Lived Experience in the Living Present of Our Own Transcendental Life*, 2020.

² 鞠曦：《中國之科學精神》，成都：四川人民出版社，2000 年，第 165 頁；鞠曦：《易道元貞》，北京：中國文聯出版社，2001 年，卷五，第 230—262 頁。

³ 參見鞠曦：《易道元貞》，卷三，第 118—176 頁，其中講到先、中、後天之間的關係；另參見鞠曦：《〈周易〉思想體系與〈說卦傳〉——論六十四卦卦序》，第十二屆安陽「周易與現代化」國際學術討論會論文，2001 年 9 月，其中講到卦和卦序的構造問題及其與中天之象的關係；另參見鞠曦：《六爻成效 既成兩濟》《2018 海峽兩岸周易學術論壇 第 29 屆周易與現代化國際討論會論文集》，中國河南·安陽·2018.9，其中講到卦的「既成」與後天之象的關係。該文隨後發表於《易學新探——首屆長白山〈周易〉論壇文集》，鞠曦主編，上海：東方出版社，2025 年，第 382—394 頁。

⁴ 鞠曦：《易道元貞》，北京：中國文聯出版社，2001 年，第 140—141 頁。鞠曦先生揭示了易之「彰往察來，顯微闡幽」的文理章法之高妙，「分陰分陽，疊用柔剛」卻唯獨沒有人道之「仁義」，則是因為承諾和推定的主體是人，「六位」成章，人道則體現為柔剛之上下之疊。鞠曦先生的這一推定也與帛書《易·要》篇「又人道焉，不可以父子、君臣、夫婦、先後盡稱也，故要之以上下」的論述相符合。

動的體現。所謂「爻也者，效天下之動也」（傳世本《易·繫辭》）；「神也者，妙萬物而為言者也」，「天下之動，貞夫一者也」。（傳世本《易·繫辭》）¹

形而中之人，通過卦、爻中和存在（世界）。形而中之主體之神「彰往察來，微顯闡幽」，「數往者順，知來者逆」而知「先天不可違」，「後天既成」而不能為，於中天「順損逆益」，逆數而知益行益。²

作為中天之卦，其存在處於「中」，故可順可逆。不知順逆損益之道，自然順損。知順逆損益之道而損損益益。前者為不知形神中和故損，後者知之而至之，故益，是謂貞「知」形神中和。卦處其「中」，故形下、形上均為「卦」所規定。換句話說，損為卦所規定，益也為卦所規定。卦之「存在論」包含被自然所存在，和去自然之被存在，機理都在卦之中。

如果不具備深厚的易輔鞠氏學知識的儲備，上述說法還足夠抽象。下面簡要從《咸》、《艮》兩卦看看具體如何理解「形神中和」。³

2.1 《咸》卦

咸：亨。利貞。取女吉。

初六，咸其拇。

六二，咸其腓，凶。居吉。

九三，咸其股，執其隨，往吝。

九四，貞吉。悔亡。憧憧往來，朋從爾思。

九五，咸其脢，無悔。

上六，咸其輔頰舌。

《彖》曰：咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以「亨利貞，取女吉」也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。

初六：「咸其拇」，志在外也。

六二：雖「凶居吉」，順不害也。

九三：「咸其股」，亦不處也。志在隨人，所執下也。

¹ 參見鞠曦：《易經詮釋學》卷一《〈說卦傳〉之六爻成效》，《第十三屆世界易經大會文集》；另見鞠曦：《孔〈易〉正疏——「六位成章」之易理詮釋》載《姜里論壇論文集》；另見：鞠曦：《〈易〉哲學之存在論——〈說卦〉之六爻存在論》，《易學新探——首屆長白山〈周易〉論壇論文集》，鞠曦主編，上海：東方出版社，2025年，第54—65頁；另參見鞠曦：《六爻成效 既成兩濟》。

² 順損逆益不僅包括卦序的順損逆益，也包括卦的章位的順損逆益。

³ 《咸》卦解參見鞠曦：《易道元貞》，卷四第三節「益道始咸，盡性至命」；《艮》卦解參見鞠曦：《〈易〉哲學之形而中與內時空之形而上》，《第二十屆周易與現代化國際學術論壇會議論文集》。

九四：「貞吉悔亡」，未感害也。「憧憧往來」，未光大也。

九五：「咸其脢」，志末也。

上六：「咸其輔頰舌」，滕口說也。

《象》曰：山上有澤，咸。君子以虛受人。

《咸》卦作為「形而中」之存在，存在著「咸」的存在，即「山上有澤」。主體若不知咸之「益」則落咸之「損」，因此並不是說因「咸，感也」，其「感」就是「益」。在「彖辭」當中，「聖人感人性而天下和平」，然孔子生逢其時，「禮崩樂壞」——若聖人感人心而天下和平，但經歷了聖人的時代，卻發展至孔子時代天下並不和平。孔子在《咸》卦之中暗含有對於聖人之道的轉換。聖人，順而感則損。因此昔者聖人，僅就「感人心」而論，男女相感，愛慾相成；然孔子則要求「止而悅」，止執下之剛，悅兌上之柔，而「以虛受人」。故需於入損之時——即於初六爻之志在外，六二爻雖能居，九三爻仍執其隨，然往吝——止其剛，於九四爻知「貞吉悔亡」之道，止剛，虛以經九五之「脢」，「志末」至上六之「滕口說也」。

這裡要知道咸卦之存在狀態，或言存在情境。其存在為山上有澤，於主體而言則是少男少女。不知咸，則損，澤山咸而山澤損。故孔子針對如是自然存在的道理教育少男少女時期應當知咸避損。需要止其「隨人」，止「執下」，方可「澤」上行而咸。二氣感應以相與，其身體反應為「志末」而「滕口說也」。

二三子不能明白孔子九四爻「繫辭」的「憧憧往來，朋從爾思」的理解。孔子對此作了解答。

易曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮？」天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之聖也。

人的存在方式並不是海德格爾的「在世存在」——以時間性的樣式在世存在，人的存在方式為「精義入神，以致用也」，「利用安身，以崇德也」。故孔子告誡少男少女時期，人無需「憧憧往來，朋從爾思」，需知道生命的道理——儘管此時未光大，未感其害——而能止「剛」而兌柔。

這裡的「往、來」並非胡塞爾意義上的意識的「時間性」；既不是「絕對流」意義上的，也不是海德格爾的「時間性」及後期的「時-空遊戲」——海德格爾儘管談及存在本身的時空遊戲，但仍受限於此-在的回應，此在的肉身存在他卻從未探討過——而是生生的「化裁」「變化」，生生恰恰是「永恆當下」的，於天地本體而言，恆久不已；而如果能把握「恆」道，更準確地說，「恆益」之道，亦可

「恆」。

下面再看《艮》卦。

2.2 《艮》卦

《艮》：艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，無咎。

初六，艮其趾，無咎。利永貞。

六二，艮其腓，不拯其隨，其心不快。

九三，艮其限，列其夤，厲熏心。

六四，艮其身，無咎。

六五，艮其輔，言有序，悔亡。

上九，敦艮，吉。

《彖》曰：艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。「艮其止」，止其所也。上下敵應，不相與也。是以「不獲其身，行其庭，不見其人，無咎」也。

初六：「艮其趾」，未失正也。

六二：「不拯其隨」，未退聽也。

九三：「艮其限」，危熏心也。

六四：「艮其身」，止諸躬也。

六五：「艮其輔」，以中正也。

上九：「敦艮之吉」，以厚終也。

《象》曰：兼山，艮。君子以思不出其位。

《咸》卦指出了形神中和的時空統一方式，其所對應的是少男少女時期。《艮》卦則是指上下皆止，否隔不通的存在。其存在為山中山，兼山艮，其對應人之存在是上下否隔，上下不通的狀態。在彖辭之中，既無「元亨利貞」之語，也無涉及象、柔剛等語，反而是直接言及身體。身體必須達到「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人」方能「無咎」，否則必「咎」。

艮卦更是直接給出了方法和踐行功夫，在此方法和功夫之中——「時」止其止，「時」行則行，艮其止，止其「所」——達到「時空」統一，形神中和。由於主體之形已經上下否隔，故於九三時會出現「艮其限，列其夤，厲，熏心。」的情形，必須打通此上下否隔之際，於「艮其止」之中覓得生機，損道成終而益道成始也。

藉助對兩個身體取象的卦的易輔鞠氏學的解讀，我們可以一窺「形神中和」之貞義。形神中和，即

主體以自身的形體存在與存在（中天）的中和（體現在爻、位上），以「虛」的方式實現更高層次的中和，實現形而上之益道。

3 《易》與現象學的對堪、互釋

或許對於缺乏易學思想基礎的讀者很難理解本文第二部分的闡釋。現象學能否探尋到此層次？一門現象學易學是否可能？答案首先是否定的。但我們可以循著現象學尤其是時間性的構造，在其最晦暗的部分來試著探尋一下，看到底能進行到哪一步。

無動覺則無原印象，而原印象是對原質素的含有。原質素既包括屬於外在感知的直觀所與的部分，也同樣包括動覺材料和感覺態材料。因此，原印象「之先」是動覺。動覺→動覺材料/感覺態材料→感覺材料這樣的進程，動覺才是意向性的隱秘作用的體現。動覺的自由性和開放性「先於」「能意-所意」（Noesis-Noema）的時間性進程。上文已經論述過，胡塞爾在其時間意識的最底層，即絕對流層次，是在探究與原質素相應的原形式（Urform）的原構造上。這是一種流形結構，整個絕對流的原當下的相繼，即是一種一維的「點」流形，「點」流形實際上又是環狀的，從點流形到二維連續統，從二維流形到三維流形，整個時間化是一種不同/多維流形的意向構造。這是意識的本質結構。但這裡實際上是有前提的：（1）質素的不可取消性，無論是體驗流還是到原流，質素到原質素，但（原）質素本身始終「存在」，始終「有」。儘管在原流的層次，對於意識而言，是晦暗的。（2）原素和意識相位始終是相應的關聯在一起，體現為原素-瞬間，不同的原素-瞬間，原素-瞬間的原聯想的聯結。（3）缺乏原初前攝的探討。前攝總是原素-前攝，但實際上前攝未充實之前，質素是否存在是需要被探討的。前攝被滯留性意向所決定，並進而構成一個大的「環形」的統一結構。（4）流形既開放又多維，但實際上隱藏了胡塞爾的形而上學目的論即流形最終需符合公理化系統的統一，其最終有一個形式的合規律性的「統一」的訴求。（5）這導致儘管有不同的質料種屬「先天」的預設，也包含了形式「先天」的預設。¹（6）最終必然反向影響這對原素及其流動的時間化的建構。回溯-建構的方法，回溯恰恰是基於建構而回溯的。除了發現已經被建構存在的，此外別無發現。

因此，即便在（原）質素的層次，胡塞爾已經將其歸為感性「屬」之中，並進而在反思之中劃分諸區域先天，顏色的感性種、觸覺材料的感性種等等，而對於動覺層而言，感官區域也是與諸區域先天相應。換句話說：胡塞爾對於身體已經預先做了區域構造的劃分。儘管有形式先天的跨區域鏈接，但形式先天更加抽象（抽象了實質），完全屬於超越論意識維度了，其是否與身體相關以及是否有與其相應的

¹ 參見胡塞爾：《邏輯研究》第一卷《純粹邏輯學引論》第十一章；《純粹現象學通論》（《觀念1》）第一編；《現象學的觀念》第三講等。

身體的「器官」是存疑的。

因此在追問原初相位，原素-瞬間的起源時，必須回到動覺。這裡不可如同胡塞爾所作的那樣，又「躲進」原自我、前自我層次，引入「原動覺」，與原動覺相應的是「未區域化」的動覺材料、感覺材料。必須意識到的動覺和前攝的開放性和構造型問題。

動覺/前攝-材料-原印象執態（對於材料的原意識），這是一個最初的構造；之後才有活的當下的建構，絕對流的構造，內在時間性的構造，超越論對象的構造。但如果打破前文所說的六點結構預設，即（1）質素可以化為「無」的，無「質素」；（2）既然質素可以「無」，便沒有對於質素的原印象-意識執態；（3）前攝只有在滯留-原印象-前攝的結構之中談論前攝才有意義，因此「前攝」為「空」；（4）既然原印象，原素-瞬間都「不存在」，就無流形這一說法；（5）更無種屬先天和形式先天；（6）最終只有生命的「生生」「變化」實相。

因此動覺的雙重動機引發結構（即上文的「動覺→動覺材料/感覺態材料↔感覺材料」）被打破，這意味著向著對於動覺的時間化進程、客體化進程的中止（這不是一種意識的懸隔），因此並非像胡塞爾的那樣從單眼動感系統-雙眼動感系統-上半身旋轉動感系統-身體運動動感系統對於諸空間流形的構造，而是中止諸身體動感系統的作用，餘留下生命不可中止的動感系統——如呼吸動感系統。而《艮》卦正是首先止到不可止的地方，然後「時」止則止，時「行」則行，止其「所」而「咸」（感）通其否隔，上下二氣再度相與，精義入神，精氣澤柔而上，以致用也。所以《艮》卦之功夫小有得的階段必須至《咸》，即至少有「藤口悅」的現象出現。故，按《艮》卦，動覺系統的施行，其逆向的對於身體的激活，必然要經歷「艮其限，列其夤，厲熏心」的階段，空化而虛以受人，形神中和。

這便是內時間意識的時-空（存在/本有）的基礎。這是米歇爾·亨利所說的內在質料的「自行觸發」嗎？不是的。質料都可以化「無」，哪來生命內在質料的自行觸發一說？而基於意向性的時間性的建構其客觀有效性，一方面是由身體的同等的客觀化所提供的——這種客觀化，某種程度上其實是一種習性化，主體執身體之實有；另一方面，是由共主觀性所建構的。實質上是一種主觀唯心主義。其有什麼後果呢？一方面，體現為慾望的保存，理性的（慾望）保存，但其實質是身體-生命的慾望的保存的需要；另一方面，最終因精不足以入神，坎勞而成終，不得不面對身體的衰敗、死亡。

之於人而言，在《易》之中——「乾道變化，各正性命」，「天施地生」、「萬物資生，乃順承天」，「乾為父，坤為母」——在地為父母所生，由天所限，藏精納體，其存在方式為「精義入神」，精義入神之動被六爻所限，因此必須知乾避天之險，知坤避地之阻，中和六爻之動，形神中和。

撇開胡塞爾的種屬先天和形式先天的預設及其回溯-建構的建構著的回溯，基於跨區域的動覺系統

的重構或可關聯五行、六爻等。但這又是另一問題了。在此不再贅述。

4 結語

以上，我們可以看出現象學易學幾乎是不可能的，其無法探究到時-空的底層，無法切近生命的實質。即便探究到動覺-質素的發生層次，在其發生的行進邊緣中止，質素-動覺還原，但因不知在地之存在的存在方式即六爻，其語言系統無法描述（總是會陷入客體化的語言之中），則其對於進一步的待顯現的現象無法認識。那麼易學-現象學可能嗎？這裡至少要區分兩種易學-現象學，一種是昔者聖人的。即昔者聖人的：

「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜。近取諸身。遠取諸物，於是使作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（傳世本《易·繫辭》）

這符合現象學原則和方法嗎？

孔子的：

后以裁成天地之道，輔相天地之宜。（《泰卦·象》）

比，吉也，比，輔也。（《比卦·彖》）

然孔子對於天道、地道、人道的建構，對卦、爻的建構是僅僅「現象學」地「看」可以觸及的嗎？胡塞爾的現象學被理解為「直觀建構主義」，或許易學-現象學有助於我們探究孔子作《易》的事實和事實本身。但這是一個未盡的課題。

參考文獻

- [1] 王弼，韓康伯，注。孔穎達，疏。周易正義[M]。上海：上海古籍出版社，1990。
- [2] 胡塞爾。現象學的構成研究：純粹現象學和現象學哲學的觀念 第2卷[M]。李幼蒸，譯。北京：中國人民大學出版社，2013。
- [3] BEHNKE E A. Husserl's phenomenology of embodiment[M]//FIESER J, DOWDEN B. Internet encyclopedia of philosophy. 2011。
- [4] GALLAGHER S. Hyletic experience and the lived body[J]. Husserl Studies, 1986(3)。
- [5] CLAESGES U. Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution[M]. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964。
- [6] 陳員。論胡塞爾知覺現象學之中的身體理論[J]。南京大學學報，2020(2)。
- [7] FERENCZ-FLATZ C. Husserls Begriff der Kinästhesie und seine Entwicklung[J]. Husserl Studies, 2014。
- [8] 胡塞爾。第一哲學：下卷[M]。王炳文，譯。北京：商務印書館，2010。
- [9] HUSSERL E. Ms. C 10, 4b[Z]。未刊手稿。
- [10] 胡塞爾。經驗與判斷：邏輯譜系學研究[M]。鄧曉芒，張廷國，譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，

1999.

- [11] 岳富林. 自我的根源：原自我與前自我關係辯微[J]. 現代哲學, 2019(5).
- [12] HUSSERL E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934), Die C-Manuskripte[M]. LOHMAR D, hrsg. Springer, 2006.
- [13] 胡塞爾. 歐洲科學的危機與超越論的現象學[M]. 王炳文, 譯. 北京：商務印書館, 2001.
- [14] HUSSERL E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929—1935, Husserliana XV[M]. KERN I, hrsg. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973..
- [15] 謝利民. 超越論現象學的邊界：論胡塞爾的原事實形而上學[J]. 南京社會科學, 2023(1).
- [16] 黃帝內經·素問[M]. 北京：人民衛生出版社, 1963.
- [17] FRANK D. Flesh and body: on the phenomenology of Husserl[M]. RIVERA J, DAVISON S, trans. London: Bloomsbury Publishing, 2014.
- [18] 馬迎輝. 時間性與思的哲學：與胡塞爾共同思考超越論現象學[M]. 北京：中國社會科學出版社, 2024.
- [19] BEHNKE E A. What is lived when we are living in our lived experience in the living present of our own transcendental life[Z]. 2020.
- [20] 鞠曦. 中國之科學精神[M]. 成都：四川人民出版社, 2000.
- [21] 鞠曦. 易道元貞[M]. 北京：中國文聯出版社, 2001.
- [22] 鞠曦. 〈周易〉思想體系與〈說卦傳〉：論六十四卦卦序[C]. 第十二屆安陽「周易與現代化」國際學術討論會, 2001.
- [23] 鞠曦. 六爻成效 既成兩濟[C]//易學新探：首屆長白山〈周易〉論壇文集. 鞠曦, 主編. 上海：東方出版社, 2025: 382-394.
- [24] 鞠曦. 易經詮釋學：卷一：〈說卦傳〉之六爻成效[C]//第十三屆世界易經大會.
- [25] 鞠曦. 孔〈易〉正疏：「六位成章」之易理詮釋[C]//姜里論壇.
- [26] 鞠曦. 〈易〉哲學之存在論：〈說卦〉之六爻存在論[C]//易學新探：首屆長白山〈周易〉論壇文集. 鞠曦, 主編. 上海：東方出版社, 2025: 54-65.
- [27] 鞠曦. 〈易〉哲學之形而中與內時空之形而上[C]//易學新探：首屆長白山〈周易〉論壇文集. 鞠曦, 主編. 上海：東方出版社, 2025: 342-353..
- [28] 胡塞爾. 邏輯研究：第一卷[M]. 倪梁康, 譯, 北京：商務印書館, 2015.
- [29] 胡塞爾. 純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念 第1卷[M]. 李幼蒸, 譯. 北京：中國人民大學出版社, 2014.
- [30] 胡塞爾. 現象學的觀念[M]. 倪梁康, 譯, 北京：人民出版社, 2007.