

# 《易》本体论研究 ——兼与胡塞尔、海德格尔本体论的比较

陈员

(南昌大学人文学院 哲学系/ 南昌大学 哲学研究所 江西 南昌 330031)

**摘要:** 胡塞尔的本体论主要是指意识的存在设定(Seinssetzung), 存在在先验主体的层次必须被还原和重新构造; 海德格尔批判了胡塞尔的这种主体中心论, 以存在论差异的方式进入存在本身, 但由于其方法的“悬而未决”的特点, 存在本身是难以确定的, 最终主体只能让渡自身来顺承存在的命令, 由此海德格尔不得不重新提出思的任务, 并诗化语言; 作为儒道原典的《易》, 经过孔子和顺于“性命之道”之后, 有效地解决了本体论的相关疑难问题, 可以说整部《易》就是在展现本体的运作以及人这一主体如何在本体的运作中把握本体并最终实现对存在的超越。

**关键词:** 存在设定; 先验自我; 存在论差异; 《易》

## Research on the Ontology of Yi(Book of Change)—A Comparison with the Ontologies of Husserl and Heidegger

CHEN Yuan

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

**Abstract:** Husserl's ontology is primarily concerned with the positional setting of being (Seinssetzung) within consciousness, whereby being must be reduced and reconstituted at the level of the transcendental subject. Heidegger critiques this subject-centered approach, seeking to access being itself through the ontological difference (ontologische Differenz); however, owing to the inherently "unresolved" character of his method, being itself remains fundamentally indeterminate, and the subject is ultimately compelled to relinquish itself in deference to the claim of being. This predicament leads Heidegger to repose the task of thinking and to turn toward the poeticization of language. The Yi (Book of Changes), as a foundational canonical text of Confucianism and Taoism, effectively resolves the central aporias of ontology after being brought into alignment with the "Way of human nature and vital life" (xìngmìng zhī dào 性命之道) through Confucian interpretation. It may be said that the Yi as a whole manifests the operation of the ontological ground, illuminating how the subject, situated within this operation, may come to apprehend that ground and ultimately achieve a transcendence of being.

**基金项目:** 江西省高校人文社会科学研究 2021 年度项目“胡塞尔与梅洛-庞帝身体现象学比较研究”(项目批准号: ZX21202)  
本文系提交给首届“现象学与易学”研讨会(2018.11.17-18 日, 中山大学)的会议论文。尽管自 2018 年以来, 对于胡塞尔、海德格尔和鞠曦先生思想的研究又有更新和更深的挖掘与洞见, 但现在看来, 文章仍具备价值, 故决定保留本文原貌, 除修正部分文辞和表达上的错误外, 未作实质改动。

**作者简介:** 陈员(1988-), 男, 安徽太湖人, 南昌大学人文学院哲学系讲师、哲学研究所研究员, 长白山书院学术委员会委员, 中国心理卫生协会医学与哲学专业委员会青年委员, 牛津大学访问学者, 哲学博士, 研究方向: 现象学, 易学与中医学。

**Key words:** positional setting of being (Seinssetzung); transcendental ego; ontological difference; Yi(Book of Changes)

## 1.前言

这里的本体论在现代哲学中尤指存在论(Ontology);但在古希腊哲学以降,本体论之本体包括有 Substance (实体), Noumenon (指 Nous 对于“始点”的把握), Thing in itself (物自体)等各种变形。胡塞尔的本体论包括形式本体论和区域本体论,区域本体论包括自然和精神的区域存在以及介于两者之间的动物自然。自然与精神的区域存在均由先验自我构造而成;可以说先验自我是两种本体论的根。而海德格尔的本体论突出了本体论的优先地位,前期强调存在论差异,以时间性的绽出(Exstase)作为此在(Dasein)通达存在的方式;尽管后期海德格尔更加强调“存在之为存在”,作为有死的有限者的此一在(Da-sein)时空游戏(Zeit-Raum-Spiel)中倾听与回应存在。此在主体并不具备中心性的地位,而更强调本有(Ereignis)自身在时空中的差异化运作,语言作为道路运作的开端,是人首先可以倾听和回应的,海德格尔进一步反对传统的形而上学,并诗化语言,走向后期语言存在论。但因为本有的运作,主体唯有让渡自我被动性地倾听与回应,存有由 Es 给出(gibt),但 Es 仍然是去远的、否定性的给予。如果推论至极端,人对于存在是无知的,是无能的。与胡塞尔和海德格尔不同的是,《易》经孔子和顺之后,对于本体论的相关疑难作出了完善的解答。通过鞠曦先生对于《易》文本的哲学化解读,我们知道易经的本体论为生与天地,具备着不同于海德格尔的“存在论差异”,即天道阴阳、地道柔刚与人道仁义,而天地人三才之道又是作为存在本身的生生之道所给出。与海德格尔存在论差异的对应层级不同,《易》的存在论差异尤其是天道阴阳已经属于存在本身的自身差异化运作的层次上的,而非存在者的存在层次上。同样与海德格尔的人的有限性不同的是,人这个主体可以通过对三才之道的把握中,在天地流形之变化的中天之象中,数往知来而逆数从而获得——不同于胡塞尔的先验自我的外在超越性——主体对于存在的超越。易道始《咸》<sup>1</sup>,由此人伦与政治的建构都符合于本体论,是以经孔子所正之易学的儒学乃是人类未来的家庭与社会的可期的最终形态,也必将成为儒学对于全世界的贡献。现象学的存在论问题所涉甚大,以易学之深邃为之中和,使这一学术进路必然博大精深,故文章只是提纲挈领,深入而全面地展开,将留待以后进行。

## 2.胡塞尔的本体论

本体论(Ontologie,Ontology)是指关于存在一般的学问。本体论有不同的翻译,有翻译成本体论,或翻译为存在论,或者翻译为存有论。胡塞尔的本体论即先验现象学(或称超越论的现象学)。<sup>2</sup>在先验现象学的意义上,胡塞尔直接将意识等同于存在。“作为在一种确定意义上的‘绝对的’存在的先验意识王国……它是一般存在的原范畴(Urkategorie)。一切其他存在区域均根植于此范畴,按自己的本质均相关于此范畴,并因

<sup>1</sup> 鞠曦《易道元贞》北京:中国文联出版社,2001年,第208-230页。

<sup>2</sup> 胡塞尔在晚年直接以“作为本体论的先验现象学”作为表述。欧东明先生翻译为“作为存有论的超越论现象学”。参见[德]胡塞尔《现象学心理学》欧东明译,北京:商务印书馆,2017年第311页;德文本S.297。

而在本质上完全依赖于此范畴。”<sup>1</sup>意识获得了绝对存在的地位，也正是在这种意义上，意识即等于存在。在意识的构造活动中，其他的存在区域也为意识所构成。

胡塞尔之所以能够获得这一理论成就，源于其先验还原的方法。现象学还原不仅是还原掉自然态度，连同形式科学、实质—本质性科学都需要进行还原，“只运用我们能在意识本身中和在纯内在性中洞见到的东西”<sup>2</sup>，并“将原初的还原明确地扩大到包括一切超越的和本质的领域以及属于此领域的本体论。”<sup>3</sup>这种“无基地化了的”纯粹意识被理解为先验主体性，通过先验还原的方式，世界基地和世间的自身统觉所承载的纯粹意识才成为世界的构造性起源，主体与世界的相互关系也就显现出来。<sup>4</sup>相应的，构造不再是具体的事物与观念的构造，而是涉及先验主体构造的范围。对于实在——在自然主义态度中——胡塞尔是要通过悬隔（Epoché）的方式还原掉其实在的特性，以免落入自然主义的独断性的态度之中，由此进入纯粹现象学的意识领域之中，在现象学的看（直观的明见性）当中，依其本质性的给予方式重新构造“存在”。可以看出，悬隔（胡塞尔也称为加括号）并不是弃之而不顾。“排除作用同时具有一种改变着价值的记号变化的特性，而且由于这种记号变化，被改变价值者再次被置于现象学范围内。”<sup>5</sup>于此，“实在”（Realität）也需要通过在意识当中的“意义给予”才存在。

“这不是指关于在自然实证观点中的所有客观存在之物的科学，而是指关于所有那些完全具体的存在之物，即所有那些在相关的意向构造中汲取其存在意义和有效性的存在之物的科学。这也包括超越论主体性自身的存在，这种超越论主体性的可实证性的本质在于，他是超越论地在自身中为己的构造起来的。”<sup>6</sup>存在的根据在先验意识之上，而先验自我则属于纯粹的构造者自身。“唯一绝对的存在是主体—存在，作为自为地自身构造起来的存在（Konstituiertsein），而总体的绝对存在是各个相互处在现实的和可能的共同体中的绝对主体的普全（Universum）。”<sup>7</sup>

感知行为在胡塞尔现象学当中是基础的意向性行为。让我们回到这一感知行为来看胡塞尔是如何使传统的存在论（实在论）做了一个转换。感知（Wahrnehmung）就其本义而言，就含有“认之为真”的意思。在传统的哲学当中尤其是近代以降的自然哲学当中，感知着的存在即实在。早在《逻辑研究》时期的胡塞尔便反对这种自然主义的观点。在严格贯彻现象学的方法之下，“存在”在感知行为当中没有它的位置，因为我们可以感知到颜色，光滑、声音，但无法感知颜色—存在，光滑—存在，音响—存在。胡塞尔认为“存在不是处在对象中的东西，不是对象的部分，不是寓居于对象之中的因素；不是质性或强度，但也不是形态，不是内部的形式一般，不是一种构造的标记（Merkmal），无论这标记被理解为什么。但存在也不是附在一个对象上

<sup>1</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》李幼蒸译，北京：商务印书馆，1997年，第212页；德文本S.141。

<sup>2</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第155页；德文本S.113。

<sup>3</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第156页；德文本S.114。

<sup>4</sup> 倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》北京：北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第404页。

<sup>5</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第212页；德文本S.142。

<sup>6</sup> [德]胡塞尔《现象学心理学》，第311页；德文本S.297。

<sup>7</sup> [德]胡塞尔《第一哲学》（下卷）倪梁康译，北京：商务印书馆，2006年，第263页；德文本S.190。倪梁康先生在此处翻译为：“但这种唯一的绝对的存在是主观的存在，作为为自己本身而原初被构成的存在，而总体的绝对的存在是在超越论的主观之全体的存在，这些超越论的主观共同存在于现实的和可能的共同体之中”。倪梁康先生在《第一哲学》和《通释》当中翻译有所差别。但意义未改变。

的东西，正如它不是一个实在的内部的标记一样，它也不是一个实在外部的标记，因而在实在的意义上根本不是‘标记’。”<sup>1</sup>由此可以看出，这里没有“是”（存在着）这样一类的东西。有的是“意识的相关项的存在”。胡塞尔这一观念源自于康德的著名命题即“存在不是一个实在的谓词（述项）”<sup>2</sup>。康德还专门举了一个例子，“实在的东西所包含的不会多于仅仅是可能的东西。实在的一百元所包含的不比可能的一百钱所包含的多一分一毫。因为，可能的一百元是指概念说的，而实在的一百元是指对象与对象的肯定说的……”<sup>3</sup>概念与其对象的同一性是在分析的意义上而言的，而实在的具有一百元钱，则属于加在概念之上的综合，超出了概念之外。比如说，可以实际地改善我的经济状况。“一种能确定（Bestimmung）的述项乃是加在主项概念之上而扩大它的述项。所以它必不是已经包含在这个概念里面的。”<sup>4</sup>康德将存在（是）理解为观念系词，而实在乃是加诸在观念谓词之外的东西。这样自康德始便与传统的形而上学（含传统的逻辑学）有了区分，即谓词述项并不是以主项的存在为前提的。

胡塞尔现象学之中的意识的相关项及其形式关联体之上，存在（实在）并无其位置。存在并不比形式关联体中的其他范畴形式更优先。那么胡塞尔是如何看待“存在”的呢？在感知行为当中，存在乃是存在设定（Seinssetzung）的相关项，是在“全适性中可被感知的东西。”<sup>5</sup>“存在被定义为在相即中同时被给予和被意指的对象的同时性……在相即性中被感知之物，这个被感知之物与一个通过而可以使之成为真的（可以相即充实的）意向有着不确定的联系。”<sup>6</sup>而真理则与存在相区分开来，“真理即为相即性的观念，或者说客体化的设定和含义的正确性。”<sup>7</sup>前者（指真理）着重在观念与观念之间的形式联系，而后者（存在）则在于意指与所指的同一性。正如倪梁康先生所说：“存在的设定取决于在感知行为中对象构造的合理与否、意指与所指的同一与否。”<sup>8</sup>在现实的认同当中，必定包含了一个设定的行为，或者当场被充实，或者没有被充实。比如“当今法国的国王是秃子”，这一命题就其观念与观念间的关系之形式统一性而言是没有问题的，但当今法国国王不是秃子，则其观念未被充实，所意指之对象与所指的对象不能同一。由此被感知之物与通过感知可以使之成为真的意向有着不确定的关系，这种不确定性的原因在于感知的趋向的不确定性，但这种不确定性仍然要受时间化规则的约束<sup>9</sup>，在其规则中存在着“变样”的问题，或肯定或否定或怀疑的变式。

在先验现象学时期，通过现象学还原，存在的背后是意识的存在信念（存在设定）。<sup>10</sup>在《幻相、图像

<sup>1</sup> [德]胡塞尔《逻辑研究》（第二卷第二部分）倪梁康译，北京：商务印书馆，2017年，第1141页（LU II/2, A609/B<sub>2</sub>137）。

<sup>2</sup> [德]康德：《纯粹理性批判》韦卓民译，上海：华东师范大学出版社，2000年，第535页（KrV, A598/B626）。康德说到“它（指存在）不是可以加在一个东西的概念之上的某种东西的概念。它只是肯定（设定）一个东西，或者肯定（设定）地确定作为在其本身存在着的某种东西。在逻辑上来说，它只是一个判断的连系词”

<sup>3</sup> [德]康德《纯粹理性批判》，第535页（KrV, A599/B627）。

<sup>4</sup> [德]康德《纯粹理性批判》，第535页（KrV, A598/B626）。

<sup>5</sup> [德]胡塞尔《逻辑研究》（第二卷第二部分），第1126页（LU II/2, A598/B<sub>2</sub>126）。

<sup>6</sup> [德]胡塞尔《逻辑研究》（第二卷第二部分），第1126页（LU II/2, A598/B<sub>2</sub>126）。

<sup>7</sup> [德]胡塞尔《逻辑研究》（第二卷第二部分），第1126页（LU II/2, A598/B<sub>2</sub>126）。

<sup>8</sup> 倪梁康《胡塞尔与海德格尔的存在问题》载《哲学研究》1999年第6期。

<sup>9</sup> 在《被动综合分析》当中，主要是指滞留的被动性以及时间结构的统一体之中由滞留而影响的未来趋向的被动性，即受“习性”所影响，但面向未来的趋向是开放的，同时又必须受到时间形式的规则约束。

<sup>10</sup> 胡塞尔常常不加区分地使用存在信念、信仰和设定。比如在《被动综合分析》当中，胡塞尔说：“如果我们谈论信仰，谈论一个存在意识……”，显然胡塞尔是将信仰和存在意识在相同意义上使用的。参见[德]胡塞尔《被动综合分析》李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第411页；德文本S.364。

意识与回忆》当中，胡塞尔在论述“作为印象的信念（感知与幻相对立的分析，回忆和幻相之间关系的分析，假象，图像表象，空表象的分析）”章节中，在一个尾注当中，胡塞尔直接将“原初立义—基本样式=信仰（Urauffassungs-Grundmodus=Glaube）”。<sup>1</sup>在“怀疑”的变式当中，并不存在不同的立义，不同的是立义的不同变式。倪梁康先生说，胡塞尔在“信念作为一个本有的，可分离的时刻”或是“信仰作为样式”之间有所犹疑，但最终将信仰理解为原初立义样式和原初的基本样式。<sup>2</sup>信仰的变式与信仰的变异必须奠基于“原初信仰”之中。这种原初信仰是一种存在的执态，存在与信念相应。在先验还原之后，也就意味着包含了世界的信仰（Weltglauben）和对象之客体化的信仰确定性。前者世界作为背景的存在向我们呈现，后者则在于在对象化、课题化的意识之上伴随着信念的相随。“信仰固然是一致性的对象意识的一般形式，但意识之所以指向对象性，只是由于一个从协调一致的诸意向的射束中被合一化的总意向被现时化了，而其余的对象意识仍保持为一个环境，这个环境在动机引发性的境况下随时都能呈现出确定指向的意向性的形式。”<sup>3</sup>

既然通过先验还原，还原至先验自我，那么世界及其一切成就都是从自我当中被构造出来的。先验自我在其先验的本质结构当中存在着相应的被构造的区域，即自然与精神的区域本体论结构，这里不涉及具体对象的构造，而是可能对象的存在区域的构造，每一区域有其必然性的本质的规则。比如在自然的区域，自然的特点即表现在物质性（res materialis）、广延性（res extensa）以及因果律的特点。而自然在极端的意义上则属于物质的实体的因果的关联体，受自然规律的制约。精神区域的特点在于其可理解性，约束其法则乃是动机引发。“体验的领域越是严格地受其先验本质构造的规律制约，在这个领域中的意识活动和意识对象方面可能的本质形态就越是确定受到规定”<sup>4</sup>在意向活动和意向相关项的两侧，意向活动的体验复合体与在相关项上观念的同一性相应，前者受到后者的本质规定性的约束。“两侧被称作可能性（本质必然性）的东西都是绝对必然的可能性，是一个在一个本质系统的绝对确定的结构中的绝对确定的组成项。”<sup>5</sup>可以看出，尽管存在区域为意识所构造，但其本质及其本质关联的规则则为表现为意向活动的形式及其范畴并为意识相关项（对象）所承担，意识的存在构造不是肆意的构造。在形式和质料的方面，胡塞尔区分了两种本体论，即形式本体论和区域本体论，两者都为先验自我所构造。形式本体论是形式命题学的本体化，研究的是最高的形式本体论的范畴“某物一般”，是所有具体科学的普遍需要遵循的形式化规则，因此也具有普遍科学的功能。区域本体论则研究对象领域的先天。在区域本体论中包含了各区域本体论以及区域本体范围之下的特殊本体论。比如，一棵树的存在，是特殊本体论，属于自然的区域本体论。

值得注意的是，胡塞尔在进行本体论构造的时候，身体扮演着重要的角色。身体一方面作为人一机体（Menschen-Leiblichkeit），一方面作为人一自我（Menschen-Ich），前者是基于统觉的作用而构造出来的；后者则是属于先验自我的作为构造着的身体，是自我一身体（Ego-Leib）。<sup>6</sup>作为人一机体的身体，人被看作

<sup>1</sup> Husserl.E.Phantasie,Bildbewusstsein,Erinnerung.Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen.(1989-1925),hrsg.von Eduard Marbach Den Hague:Martinus Nijhoff,1980,S.222.

<sup>2</sup> NI Liangkang.Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls,Dordrecht:Springer,1999, S.28-29.

<sup>3</sup> [德]胡塞尔《被动综合分析》，第411页-第412页；德文本S.364。

<sup>4</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第377页；德文本S.280。李幼蒸先生翻译为：“如同体验范围是严格地符合先验本质结构法则的一样，意向作用和意向对象的可能本质构成也是在其中确定的。”

<sup>5</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第377页；德文本S.280。

<sup>6</sup> [德]胡塞尔《纯粹现象学通论》，第146页；德文本S.104。

是物理实体以及心理物理实体以及心灵实体。关键之处在于物理界的因果律与属于精神区域的心灵的动机引发之间的联结的问题，胡塞尔为此提出了身体学（Somatologie, Somatics）的概念。作为构造着的身体是先验身体，同时也是自我权能性的身体。因此身体有不同的层级（Schicht），对应着不同的被构造的区域。“躯体的一心灵现实有不同层级的现实。最低的物质层级，它们属于单纯的物理自然的联结。作为感觉态（Sensings）的层次奠基于物质层级之上，它们是躯体的一器官现实，奠基于前两者之上的心灵的层次是属于心灵现实。因此人类作为心灵现实是‘三种实在的混合’。”<sup>1</sup>“身体特别是心灵的本性消散于物理本性通过躯体被具身化了。任何专门作用于这一高级层级现在必须以空间秩序和空间广延中介，也就是说通过它们的身体。”<sup>2</sup>身体自身的不同层次及其高一层级对于低一层级的涵盖正好对应着不同的区域本体以及相应的层级奠基关系，在自然与精神的区域中精神是为自然奠基的。<sup>3</sup>身体及其定位的功能（上下，左右，前后，现在及其在空间、时间形式当中的形式关联）甚至可以说是形式本体论的基础。如果说身体是先验身体（在先验的层次上，先验的自我一身体就是存在），甚至纯粹自我的时间形式都脱离不开身体（身体的动觉），<sup>4</sup>那么难点在于身体的存在的产生和消亡的问题，或者说先验自我会死亡吗？<sup>5</sup>

让我们来总结一下胡塞尔的本体论思想。胡塞尔首先还原掉自然主义态度下的实在性，并在先验自我意识当中重新构造存在，由于先验自我的中心论地位，甚至可以说先验自我就是存在。在先验自我意识当中构造的存在是属于构造的本质存在，面向的是先天可能性的必然性，在现实性当中或呈现或不被呈现（但现实性不可能脱离该必然性的限制），当然信念作为存在的执态一直相随其中，甚至是客观性、对象性的来源。本体论具体包括了形式本体论和区域本体论，在区域本体论之下尚存在特殊的本体论。作为构造着的身体与身体的不同层级的特性参与了不同本体论的构造。由于先验自我的自在自为，自然与精神及其理性的统一是在先验自我的自身思义（Selbstbesinnung）的基础上统一起来的。这保留了先验自我的超越性特征，不同于新康德主义者文德尔班、李凯尔特及生命哲学家的观点。<sup>6</sup>

正如胡塞尔所说：“作为存在者，就其存在来说，乃是充满迷惑的。其提问及回答莫不长久以来陷入模糊的境地。同样地，在哲学的发展初期已经显示了有关存在者之疑问之得以产生的源泉。”<sup>7</sup>那么胡塞尔对于存在者之存在，以及存在之为存在以及如何存在的解答合乎存在之如其所是吗？

### 3. 海德格尔的本体论

传统的存在论是以事物的形式表述出来而事物作为实体却被当作自明前提未被追问，如同亚里士多德和托马斯那样，其真理在传统上被归诸于陈述行为即谓词的、关系的行为，即在此行为当中知与物的肖似

<sup>1</sup> Melle, Ullrich. Nature and Spirit in Ideen II cited in the Issue in Husserl's Ideas II, edited by Thomas Nenon, Lester Embree, Dordrecht: Springer (1996) p.19.

<sup>2</sup> Husserl, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920, ed. I. Kern, Husserliana XIII (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), S.440.

<sup>3</sup> 关于身体处于自然与精神之间，请参看拙文陈员《身体及其动觉——在自然与精神之间》，待刊。

<sup>4</sup> 王继《无动感的内时间意识是可能的吗——基于胡塞尔现象学的分析》载《安徽大学学报》2017年04期。

<sup>5</sup> 胡塞尔的解决方案可参看方向红《从“幻影”到“器官”：胡塞尔c手稿中的身体构造学说》载《哲学研究》2012年04期。

<sup>6</sup> Staiti, Andrea. Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life, Cambridge University Press London, 2015.

<sup>7</sup> [德]胡塞尔《现象学心理学》，第571页；德文本S.517

(*adaequatio intellectus et rei*)。<sup>1</sup>而“‘存在’就倾向于被看作是非连接性的、单射线行为的相关项”。<sup>2</sup>前文已表明胡塞尔的存在观是先验意识，意识即存在，就意识的意向性的意向关系和意向相关项两方面而言都是存在。存在与真理都被纳入现象学的考察方式当中。胡塞尔将存在扩展到真理之上，即感知及其对象的一致也是真理即事物的“真实—存在”；同时把真理扩张到存在之上，关于关系的实事状态的判断同时也是存在，体现在范畴直观之上。<sup>3</sup>海德格尔赞同胡塞尔对于传统的存在论的突破。这种突破体现在非关系项，单射线的实体也被纳入了现象学或者说存在论的考察，而实事关系也需要在现象学的自明性的直观上被给予。两者都属于存在，那么关键的就是对存在如何存在，存在之为存在的追问了。由于存在的特性就是展开，因此人的生存性的展开就构成了对存在的展开。无论是命题意义上的真理还是在实证意义上的真理（证实）都是以存在为基础的。因此海德格尔说：“仅当被展示性存在，亦即仅当真理存在，存在才给出。仅当那开启着、展现着的存在着实存（以致这一展示自身属于该存在者之存在方式），真理才存在。我们自身便是这样的存在者，此在自身便生存于真理之中。一个被开启的世界在本质上属于此在，因此而在自身的被开启性同样也属于此在。依其生存之本质，那此在便存在于真理之中，惟其如此，它才可能存在于不真之中。仅当真因此而在理（实存）亦即仅当此在生存，存在才被给出。惟其如此存在者之可称谓性才不仅是可能的，而且在某种限度内（即以此在生存为前提）是必然的。”<sup>4</sup>海德格尔对胡塞尔的存在观和真理观做了一个扩展甚至可以说是改写。海德格尔将胡塞尔注重在被给予的方式的合乎形式的规则转变成了展示或者说解蔽（*Entbergen*），倪梁康先生指出“胡塞尔式的存在概念在于，存在（陈述真理）是对存在者自身如其自身的揭示，而海德格尔的简化为存在是对存在者自身的揭示。”<sup>5</sup>海德格尔批评胡塞尔将意向之物的存在当作一个确定的存在者的存在而没有去追问存在的意义。海德格尔甚至说胡塞尔的现象学只不过“是自以为是现象学式的”，因为“不只意向式存在者的存在（也就是一种特定的存在者的存在）依然未得到规定，而且在那种使区分据之而能够进行的先导性的着眼点也就是存在未获得意义澄清或至少未获得追问的情况下，就端出了各种存在者之间的一种源本的范畴区别（意识与实在性）。”<sup>6</sup>按照海德格尔的观点，自哲学产生以来都只是停留在存在者的存在的层次上而没有深入到存在之为存在的层次。之所以造成这种结局是因为“柏拉图和亚里士多德已经对其基本特征加以揭示的存在规定和范畴都在发挥着作用。”<sup>7</sup>

那么海德格尔是如何切入存在的呢？如果脱离传统的规定和范畴，海德格尔用的又是什么样的方法论？在《存在与时间》的导论之中的问的结构当中可见其方法论及其存在问题的形式结构。<sup>8</sup>问之所问（*Gefragtes*）指存在，被问及的东西（*Befragtes*）以及问之何所以问（*Erfragtes*）。在一发问的行为当中即包含了三种形态构成的结构。问之所问是存在—使存在者之被规定为存在者。存在者需要在对于存在的先行领会当中才得到

<sup>1</sup> [德]海德格尔《存在与时间》陈嘉映 王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第247页；德文本S.247。

<sup>2</sup> [德]海德格尔《时间概念史导论》欧东明译，北京：商务印书馆，2014年，第78页；德文本S.73-74。

<sup>3</sup> 参见倪梁康《胡塞尔与海德格尔的存在问题》。

<sup>4</sup> [德]海德格尔《现象学之基本问题》丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年，第22页；德文本S.25。

<sup>5</sup> 倪梁康《胡塞尔与海德格尔的存在问题》。

<sup>6</sup> [德]海德格尔《时间概念史导论》，第196页；德文本S.178。

<sup>7</sup> [德]海德格尔《时间概念史导论》，第197页；德文本S.179。

<sup>8</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第6页-第10页；德文本S.5-9。

领会。这一点与胡塞尔已经有所区别。问之何所以问，即存在的意义，要求一种本己的概念方式。海德格尔称这里是真正的意图所在，发问到这里达到了目标。被问及的东西是存在者本身，从存在者身上逼问出存在出来。唯有此在（Dasein）可以作为被问及的东西即存在者本身在其本己性中通过存在者的存在（即生存）来通达存在本身。原因在于发问本身是此在向来所是的存在样式。在这一结构里蕴含了海德格尔后续提到的存在论差异（Die ontologische Differenz）以及基础存在论（Fundamental Ontologie）。存在论差异表现为存在与存在者的存在的差异，而基础存在论则是此在的生存论。之所以通过此在的生存可以通达存在，其中隐含了一个时间的回环结构，海德格尔的表达为“曾在着（Gewesenheit）的有所当前化（gegenwärtigen）的将来（Zukunft）”<sup>1</sup>，过去、将来与当前的时间结构并不是流俗的线性时间，而是一个相互激发的回环的时间。在这一结构之中，动机与目的也实现了统一，隐含了存在作为整体的存在的考量。值得注意的是尽管是回环的时间结构，但海德格尔特别关注将来的维度，即便于曾在也是“只有当此在是将来的，它才本真地是曾在。曾在以某种方式源自将来”<sup>2</sup>，当前也是如此“从将来回到自身来，决心就有所当前化地把自身带入处境。曾在源自将来，其情况是：曾在的（曾在着的）将来从自身放出当前”<sup>3</sup>通达存在的此在则是通过此在绽出的时间性来进行的。在此在的生存当中，落入流俗的寻视操劳之中，以烦（Sorgen）为情绪。烦劳（操心）是以时间性的绽露为其意义的，时间性绽露为“先行于……的存在”，“已经在……的存在”“寓于……中的存在”分别对应着生存、被抛和沉沦，以及将来、曾在和当前的时间性结构。海德格尔定义“烦”为“先行于自身的——已经在（世界）之中的——作为寓于（世内）来照面的存在者的存在”<sup>4</sup>；而本真的存在则是面向将来死亡的存在和决断，以畏（Angst）为基本情绪。既然海德格尔的时间结构是一个回环的结构，但之于此在而言有一个他无法避开的将来的死亡，这里的死亡是指此在的死亡，但是没有死亡之前始终是处在关于死亡的领会当中的，时间的将来的意向并未消灭；而一旦死亡，则存在领会又失去了意义。“当此在作为这种可能性悬临于它在世之前时，它就被充分地指引向它最本己的能在了……此在这种能在逾越不过死亡这种可能性”<sup>5</sup>这是一个“to be or not to be”的问题。为此海德格尔通过存在到头（Zu-Ende-sein）和向终结（死）而生（Sein zum Ende）来表达这种区分。存在到头是一种现成的状态，如常人通常会认为只有等到老了或疾病了死期才会临近。而“向死而生”则是一种悬临（Bevorstand），先行的将来已经在生存的时间结构之中了，“尚未”到来恰恰是正在到来之中，只不过是蕴含在本己中的可能性之中。海德格尔将死亡称之为：“死亡绽露为最本己的、无所关联的、不可逾越的可能性。”<sup>6</sup>正是因为死亡使得此在面对本真的存在。存在之为存在的存在样态之于此在而言就包含了死亡，死亡的悬临使此在不得不面对本己的存在。这是一种此在的有限性。也只有通过这一有死的、有限性的此在面对死亡的决断才能够通达存在。时间性是自己出离自己，而自在自为的。无论本真或非本真的存在，这种时间结构都是此在的存在方式。但唯有通过面向未来的生存论筹划，有其面向死亡的决断，此在

<sup>1</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第372页；德文本S.326。原文为：“如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性。”

<sup>2</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第371页；德文本S.326。

<sup>3</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第372页；德文本S.326。

<sup>4</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第287页；德文本S.249。

<sup>5</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第288页；德文本S.250。

<sup>6</sup> [德]海德格尔《存在与时间》，第288页，德文本S.250；原文“还有确定的于其自身又是不确定的纯粹领会。”

才可能作为本真存在者而存在。死亡即是无，存在者的存在是有，存在者面向死亡的领会，即存在者领会着存在。存在之为存在包含了此在的生成与死亡。曾在的被抛与将来的死亡以及曾在将来的当前化的当下，因此在其时间性中实现对存在的超越。以存在作为问题的起源和归宿，死亡则向此在显露出存在的恐怖、可畏的一面。在人伦以及社会性之中可以取消这种面向死亡的畏惧吗？在海德格尔这里是不能的，死亡是本己的事情，也就是个体性的事情，人伦以及社会性是不可能代替的。

这种由问的结构与此在的时间结构是相同的回环的结构。实际上其方法论在早期弗赖堡讲座中已经明确提出并践行了，即形式显示（Formale Anzeige）的方法论。形式显示是通过形式指引词来关联前理论的存在经验，以区别于理论化、形式化的思想。<sup>1</sup>形式显示具有“存在论差异”和“存在与人的关联”的双重意蕴。<sup>2</sup>形式显示的方法得以使对存在的领会在存在论差异和基础存在论之中进入时间的环形结构之中，面向将来由此在之向来我属性来通达存在。

时间性绽出方式就是存在的自身运动。海德格尔前期所做的努力是从此在之中发现它，后期则把时间性的差异化、回环的结构摆脱此在的中心地位，让其自身运作。此在由刚开始的此在绽出的时间性（包含空间性，但时间性具备优先地位）的主体变成了存在的差异化时空运作的接受者。<sup>3</sup>时间性的自在自为是时间得以最终摆脱此在的中心地位的前提，因此在极端的意义上我们甚至可以推论，无论前期还是后期，这种非对象化的时间即是存在。这或许也是后期海德格尔以《时间与存在》来作为讲演的题目<sup>4</sup>。存在论差异从前期的关注存在者的存在也相应地转到了存在之为存在的研究之中，之所以能够形成这种转变乃还是在于时间的自身运作的性质。

海德格尔将希腊—中世纪—近代的哲学称之为形而上学的“存在—神—逻辑”（Onto-Theo-Logie）体系<sup>5</sup>。这里的形而上学特指在存在者层次上的即始终有一个作为基点的存在者，也包括存在者整体。但尚未深入从存在之为存在的角度来思索存在者的存在何以可能就存在者及其存在者整体作为自明的前提。存在者整体作为存在者的统一性，并作为产生着的根据而统一起来。于此在存在者层次上的以此根据为开端，在形式的建构之下从而将世界展开。这与海德格尔对于根据律的本质的研究深有关系，存在者层次上的形而上学是以作为根据的开端为前提的，而根据自身的本质乃在于存在之运作，故海德格尔在《根据律的本质》一文称，根据律的本质是无。<sup>6</sup>

前期的本真存在与非本真存在都被纳入到存在自身运作的解蔽与遮蔽的显隐二重性当中作为存在自身的

<sup>1</sup> 孙周兴《形式显示现象学——海德格尔早期弗赖堡讲座研究》载《现代哲学》2002年04期；海德格尔其时（1919年）所指的“现象学原始领域”的“前世界的东西”指示原始的存在领域；而所谓的“世界性质的东西”则指示着生命“体验”领域，即“生命世界”。海德格尔还区分了“对象性的形式逻辑的东西”和“客体性质的东西”，前者起因于前世界的东西，后者起因于世界性质的东西。“对象性形式逻辑的东西”对应于形式逻辑（形式存在学）；而客体性质的东西对应于“客体化意识行为”相关项。客体性质的东西的奠基动因在世界性质的东西；对象性的形式逻辑的东西起源于前世界的东西。前世界的东西和世界性质的东西是以自身—生命自身为动因。海德格尔的形式显示与胡塞尔的范畴直观有着某种渊源关系。承接了胡塞尔范畴直观的形式化（Formalisierung）的普遍性的思想，但做了自己的改造，批判了胡塞尔的形式存在论，仅保留形式的关联意义（Bezugssinn）和实行意义（Vollzugssinn），并要求在实行当中才会使关联意义显示出来。

<sup>2</sup> 张柯《论“形式显示”在海德格尔思想中的实质含义——基于对〈宗教现象学导论〉的文本分析》载《世界哲学》2016年05期。

<sup>3</sup> 柯小刚《从〈存在与时间〉到〈哲学论稿〉：海德格尔前后期思想疏解》载《现代哲学》2011年01期。

<sup>4</sup> [德]海德格尔：《时间与存在》载于《面向思的事情》陈小文 孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第3页—第37页。

<sup>5</sup> [德]海德格尔《海德格尔与有限性思想》孙周兴等译，北京：华夏出版社，2002年，第25-43页。

<sup>6</sup> [德]海德格尔《论根据的本质》载《路标》孙周兴译 北京：商务印书馆，2014年，第144-207页；德文本S.123-75。

运作方式。存在（es gibt）一方面给出（geben）存在者，一方面又扣留自身，对于人而言，永远在存在的领会当中。但存在会在事件（Ereignis）<sup>1</sup>以及语言（开端性的语言，而非在语法句式下的语言）之中来显现，人所做的则是让存在显现，具有在由存在显现的事件、语言当中。存在拒绝被存在者化，同样的，语言、事件拒绝被理论化、现成化，若陷入理论化、现成化之中此在需要更加虚己、泰然任之，使存在的再一次“降临”。存在展现在时空的差异化运作之中，由于其反对落入到存在者层次，存在毋宁就是时空的差异化运作本身，但又不得不用“存在”这一“总名”，于是不断否定性的去远的存在不得以上帝之名来承担。<sup>2</sup>也正是这一差异化是存在的差异化，还是差异化本身还是基于他者的差异化，导致各自领会的差别而有了海德格尔后学的不同的理论形态。之所以导致这样的哲学的后果在一开始他的方法论上就注定了，“形式的东西就是关联性的东西。显示是要先行显示出现象的关联——却是一种否定意义上，可以说是为了警告一个现象必须这样被预先给出，以至它的关联意义被保持在悬而不定中。人们必须防止作出这样的假定：现象的关联意义原始地是一种理论化意义。现象的关联和实行不能事先规定，而是要保持在悬而不定中。……形式显示是一种防御（Abwehr），一种先行的保证（Sicherung），使得实行特征依然保持开放。”<sup>3</sup>存在本身“是”，因而存在不能在“是”之形式中表达，而只能任其自身显现，这样就取消了认识论的优先地位。“恰恰是因为海德格尔以这种方式使真理这个词成为他的基本概念，真理问题才被祂越过了。祂已经将敞开性自在和自为地命名为真理，这种做法的结果在于：敞开性不再与真理有关，而是在抵御真理。”<sup>4</sup>但存在显现又是在形式当中去显现的，海德格尔不承认胡塞尔的对象化的范畴形式，尤其是总体化的方式，因为陷入到存在者的实事领域，且主要以种属范畴为主；但胡塞尔从《逻辑研究》时期到《观念》时期，其意向性形式已经发生了改变。从种属的范畴代现到意向流形，可以处理纯粹形式关联的存在，对于精神的领域可以进行理性把握。<sup>5</sup>

值得注意的是海德格尔的前期并没有身体的位置；尽管在《存在与时间》里使用了诸如在手状态、上手状态以及与世界工具性的关系，但其以时间性为基础而失落了身体；在《泽里康讲座》中，身体如同存在之运作一样是身体化的，并颠倒了基于身体定位的优先性地位和触觉之于身体性的优先地位。<sup>6</sup>尽管死亡在海德格尔那里指的是关于存在的领会，但也同时也是作为肉体死亡的一个存在的事件和事实。

让我们总结一下海德格尔的本体论（存在论），海德格尔的存在论思想首先表现为存在论差异，并通过此在的生存论作为基础存在论来通达存在；在前期以时间性的绽出形式及其结构面向未来来领会存在，在后期则以时空运作作为存在本身的运作。海德格尔批评历史的形而上学都是建立在存在者的层次上并以存在者之为存在者及存在者整体来作为端点来进行根据律的逐级奠基与建构。海德格尔的存在论解构多于建构，人

<sup>1</sup> 在后期，Ereignis 指的是存在自身。在德语的日常用法之中，是事件的意思。

<sup>2</sup> 海德格尔在《哲学论稿》中最后一章即是《最后的神》，另海德格尔在接受《明镜》采访时，认为只有上帝才能救我们。尽管海德格尔的神不再是实体的神（作为存在本身最终又必须有一个存在者来承载的神），否定传统的上帝的几种证明方式诸如物理的推因式的，本体论的；但由于理性的自在性，海德格尔最终还是不得不诉诸于“神”。

<sup>3</sup> [德]海德格尔《宗教生活现象学》欧东明译，北京：商务印书馆，2018年，第64页；德文本S.64。

<sup>4</sup> Tugendhat, E. "Heidegger Idee von der Wahrheit", in Wahrheitstheorien Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, hrsg. von Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 S.296

<sup>5</sup> 马迎辉《意向性：从立义到意向流形》载《安徽大学学报》2015年第6期；值得注意的是精神分析家拉康也用拓扑流形来分析精神领域的对象。马迎辉先生在另一文中，指出了海德格尔尽管以存在为出发，但最终面向的“思的事情”也在找寻“思的形式”。参见：马迎辉《镜像关系中的海德格尔和胡塞尔》载《社会科学》2017年06期

<sup>6</sup> Ciocan, C. "Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminar", in Continental Philosophy Review 48(4), 2015.

惟有在存在的自身运作中，尤其是在人这一存在者的层次上，面向语言和事件领会存在并对存在做出回应。

海德格尔究竟是否超出胡塞尔还是两种具有极大的镜像对应关系，我们暂且不论。我们不禁需要重复这样一个问题：海德格尔的存在论是否合乎存在之为存在并如是地通晓了如何存在了呢？他的后期的时空运作既然是脱胎于前期此在的时间性结构，那么其存在的理解是否仍然受主体的限制呢？如果死亡作为本真存在的将来的事件，那么是否又真实地思考了死亡呢？时间若只能以将来的死亡为一极（不管其是否是回环的结构），其是否又真实理解了时间呢？若形式显示及其存在论差异与基础存在论的关联意蕴始对于存在而言终是“悬而未决”的，是否要重建这种形式并将认识论和存在论予以统一，这是否可以做到？

#### 4. 《易》本体论

本章节主要以鞠曦先生结合帛书《易》并哲学化解读《易》的思想，主要是“形而中论”思想（也包括鞠曦先生“时空统一论”的哲学思想）为立论基点与归宿，全面回应胡塞尔和海德格尔的存在论问题，并赋予《易》一以贯之的理解。<sup>1</sup>限于本章内容主要集中在本体论层次上，故主要谈及鞠曦先生对于《易》本体论的哲学理性化的解读。<sup>2</sup>《易》的本体论包括多种层次，具体到每一卦上，每一个卦表达都是一种存在和存在状态。但在我们进行《易》哲学本体论问题的解读之前，不妨先来看看鞠曦先生对于形而上学问题的判释。“首先要考查主体自身的存在，这一作为人的主体性存在的形式问题，由于人类对自己的存在形式的自在从来都没有被怀疑过，这就引起我的怀疑，这一问题就是：人怎样证明自身的存在。我的研究发现，西方哲学除了把人的存在作出形式化的证明之外，即人具备的时空形式和人以自身的时空形式所进行的思维以外，没有对存在和存在的形式化给出更为可靠的证明，由此，我提出的进一步的问题就是，人类怎样证明他所存在的时空形式的本质和所据有的本体论关系和他所运用于思考的时空形式的自在性，这构成我的全部的形而上学的思考。”<sup>3</sup>鞠曦先生的这一判定对胡塞尔和海德格尔同样都是成立的，之于胡塞尔而言，无论是种属的范畴代现还是意向流形的纯形式都是以意识的自在为前提的，但这一作为主体的意识的存在却尚未被思及，尽管我们根据胡塞尔的理论可以解读出即便是纯粹意识也不是“单纯”纯粹的，是内含有时间形式和动觉的，也就是身体性的，但身体（Leib）作为主体的权能性以意志的自由而遮蔽了对于身体以及自我一身体的存在的深度追问；之于海德格尔而言，无论前后期都是受限于主体的时间形式的，但这一时空形式以及主体自身的存在都未被思及而是以其为存在展开的形式被当作自在的了。胡塞尔以意识、海德格尔以存在为优先性的时候，恰恰遮蔽了对于意识（具备时空形式）、存在（以时空的差异化运作为其方式）的自身的存在性的深思。那么《易》怎么看待这一问题呢？

“在天成象，在地成形”，人具备“形”（Body）恰恰是在地成形的产物。故人是属于被存在，甚至可以说是双重被存在即人被地所存在，地被天所存在。故鞠曦先生直接称之为作为被存在的被存在，在其自在的

<sup>1</sup> 主要书籍包括鞠曦《易道元贞》，北京：中国文联出版社，2001年；以及《追寻中国之科学精神》成都：四川人民出版社，2000年；以及相关论文，甚至包括一些未发表的手稿及谈话。

<sup>2</sup> 但实际上谈及本体论就不得不涉及到认识论和方法论等方面。

<sup>3</sup> 鞠曦《作为哲学的形而上学与形而上学的哲学》，[http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=117&id=85#\\_np=117\\_756](http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=117&id=85#_np=117_756)。（访问时间 2026.2.20）

意义上称为被存在的存在或存在的被存在；从而改写存在的逻辑，即存在的被存在的去被存在。<sup>1</sup>整个人的面向将来的生存是存在的被存在的去被存在，而不是海德格尔的去存在（zu sein）；主体作为主体性（具备形，与对象打交道）的存在的方式即是被存在的存在，但若主体未能明晓存在之为存在以及如何去被存在的道理（穷理）并践行之（尽性）则仍然深陷存在的被存在的去被存在的被存在。而这远远不是一个外在的超越性——胡塞尔的先验意识：意识的罔顾其被存在的特点的自身超越；海德格尔的此在以及存在的超越性：此在罔顾自身被存在的特点不断面向存在（海德格尔的存在本身恰是被存在）的超越——所能够切中和解决其被存在的问题的，也远远不是就其意义——胡塞尔：意义由意识来承担，不断地自身思义；海德格尔：意义由对存在的领会而来，不断地倾听存在——而论而罔顾被存在的事实而可逃遁的。

故在明道而知损益并去损行益的过程中，可以做到存在的被存在的去被存在，达于存在并最终去存在。若不明道或明道而不行损益之道则仍然深陷存在的被存在的去被存在的被存在之中。为何会如此？何谓道？何谓存在？主体的超越性如何发生？何谓损益之道？为何《易》的“形式”可以解决此问题？

由于主体成形，故主体的思考只能以形为前提。人这一主体与其他生灵不同的地方乃是因为人具备主体意识（自我意识）；如同胡塞尔所说：人是心灵—主体，而动物则只具备心灵；同时人可以有自我的同一性的意识，由自我发出并返回自身，反思亦在此基础上产生。这也是胡塞尔后期思想否定了前期将自我理解为知觉光束的集合的做法。“如果说人类与其他生物有什么区别，从而以人的形式存在，并且始终进行着自身的某种努力，那么，应当说具有对自身生命认识的理性形式，并企图把握自身生命的存在方式，是人之所以为人、人之所以能与其它生物区别开来的本质特征。正是人类基于对自身生命的重视，以至于把生命作为最重要的主体性价值，人类才发展到今天这样的文明。古往今来，人类始终为自己这种生命存在的本质进行哲学和科学的思考。人类在历史的进程中以主体性的方式对生命进行深入的研究，以把握自身生命的存在为目标而进行不懈的努力，形成了哲学和科学对终极关怀的主体性推定。人作为主体性进行的关于人与存在的一切认识，始于意识到自我的存在。能够意识到自我的存在并思想存在之为存在，是以生命的主体性作为存在方式推定的存在。所以，人的主体性存在并作为思想者，以理论的形式推定生命的价值，是人的生命意识升华为生命的主体性所形成的结果。既然思想产生于人的生命形式，因此一切思想都必然承诺对生命的终极关怀。人类在这一价值取向上进行所有的思想，生成所有的文化，以完善自身以生命为形式的存在。这就是说，人的存在本质上是一种生命的存在，人之所以为人是因为人能够为完善自己的生命形式而进行思想。为使思想具有可靠性，因此有了哲学。”<sup>2</sup>

主体以其自我意识的展开并以形为基点<sup>3</sup>—零点，形作为存在与被存在的中和的零点；在胡塞尔现象学之

<sup>1</sup> 此内容系鞠曦先生的时空统一论思想，因未发表，仅从近几年会讲或发表的著作偶得一二。具体可参看鞠曦先生参加第四届中韩儒学会议提交的会议论文。即《韩国儒学“弘益人间”得主体思想与现代意义——理性与命之正本开新》载《国际儒学论丛》2018年01期；其他研究者可参看拙文陈咸源《理性与命之正本开新》、彭卿《论鞠曦哲学的“时空”与“被存在”》、《论鞠曦哲学的“形而中”与“被存在”》、《论鞠曦哲学的“内时空”与“去被存在”》以上四篇文章均载于《鞠曦思想研究》孙铁骑、彭卿主编，北京：线装书局出版社，2018年。

<sup>2</sup> 鞠曦《易道元贞》，第21页。

<sup>3</sup> 此零点未成形（准确地讲，应该为形神中和）时即为时空的中和存在，成形之后则陷入形而下。故与此零点展开对形的超越。鞠曦先生称之为内时空的形而上性。注意这与西方哲学的本质不同，西方哲学恰恰是以此零点为基础展开建构，而此零点则被理解为 Metaphysics，海德格尔的批评也着眼于此。故根据律的本质、真理的本质都是意图打开这个零点。另可参考倪梁康

中则以态度的不同而呈现心理物理的身体学以及所属自我一侧的先验身体（也属于身体学的一部分），尽管两者有可类比性，但由于其思想方法和逻辑展开的区别而有本质的不同；在易哲学里，即便是先验身体也是被存在，仍然是意识罔顾了其被存在的特性而外在推定的和把握的（或者说意识的外用），但在此仍然可见哲学理性在其追求的终极处的相同，即理性化的世界的逻辑展开以及主体的超越性——展开对存在的把握。故有形而上之道、形而下之道的存在论区别；以及主体以形而居中的形而中之道。鞠曦先生在《中国儒教史批判》中说道：“主体的存在也有‘道’和‘器’的两种形式：以‘形而下’把握自身，主体为‘器’；以‘形而上’把握自身，主体为‘道’。”<sup>1</sup>故就存在论而言有形而上的“存在”和形而下的存在之别。<sup>2</sup>前者为存在本身乃至超越了形而中的存在之限。形而上之道为存在本身，存在本身生成了形也决定了形而下之道（作为器之道）的运转，但皆为道之自然。这一切都为主体所把握，故主体具备形且处于中故谓人，以卦的形式穷形而上和形而下之道。故形而中者谓之人，形而中者谓之卦。鞠曦先生说：“‘道’与‘器’的关系，是以‘卦’承诺形而中的主体，以推定形上之道与形下之器。因此，形而中者谓之卦。‘八卦以象告，爻彖以情言’，卦的形而中承诺与推定，使《易经》的本体论承诺和逻辑推定与主体论承诺和形式推定实现了统一……无形而形而中推定者，道也。有形而形而中推定者，器也。形而上和形而下之承诺者，形而中者谓之卦也。形而中之主体者，人也。故以卦承诺的主体可推定：形而中者谓之人。也就是说，形上和形下统一于形而中之主体，形式为卦，承诺和推定者是人”<sup>3</sup>

卦作为中和的形式已经是天地人三才之道，主体已经参与其中。卦的形式为“参天两地而倚于数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”，卦之形式又由爻的刚柔形式组成，孔子皆以和顺于道德而理于义，从而穷理尽性以至于命。

具体而言：卦则以“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章”为其形式的范畴推演过程，卦包含了阴阳、柔刚和仁义，兼三才而成卦。以卦的形式来穷理尽性至命。所谓穷理，则包含了万物之理，尽性则包含万物之性，而至命唯人之主体能至命。

参天两地而倚于数，人居于地参于天又返于地，以其主体性穷天之道，立以阴阳，穷地之道，立以柔刚，穷人之道，立以仁义。人作为天地之生人，天道之阴阳不可动（故天），乃唯可以观念来理之（理解，同时也包含了主体的范畴建构。关于为何阴阳究竟为何以及为何阴阳的范畴建构能够穷及天道下文将有简要论述），人之观念理之之后，神（特指主体）可以根据对于阴阳的理解和于柔刚与仁义，关于为何人可以以柔刚和于阴阳乃在于人是在地之存在。因为人有主体性、自我于阴阳（既是观念又是天道之存在）之道下，通过神调动柔刚以应，中和以上下。故就卦其形式而言，六画成卦表现的是卦的形式。而“阴阳爻”表现的是中和之天

《零与形而上学——从数学、佛学、道学的有无之思》载《中国哲学前沿》，2007年；关于“形神中和”请参看鞠曦《〈易〉理论体系与〈说卦传〉——“主体中和”与“形神中和”》该文首次发表于“第十七届周易与现代化国际学术讨论会”（安阳，2006年），全文见 [http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromCollId=115&id=63#\\_np=115\\_752](http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromCollId=115&id=63#_np=115_752)。（访问时间 2026.2.20）

<sup>1</sup>鞠曦《中国儒教史批判》香港：中国经济文化出版社，2003年，第289页。

<sup>2</sup>之所以打引号，是因为形而上，就其本义而言乃是存在之上，形而上者谓之道，道超越了存在。人达到道体的存在则超越了存在。为言说方便，仍以形而上的“存在”言之。

<sup>3</sup>鞠曦《中国之科学精神》，第165页。

道。刚柔爻乃是地道之显；上下相叠以及卦爻辞之和顺，有主体之吉凶悔吝，其上是人道仁义之显与行。故爻之形式，可效天下之动。可见卦之形式系统的伟大之处。在“书不尽言，言不尽意”的地方并非如海德格尔以及维特根斯坦一样仅仅以语言为其存在论或为其生活形式，语言仿佛成了最终的开端以及归处，语言背后之存在则隐而不显，或只能于语言处倾听，或干脆在其语言活动之中去存在（未能意识到其存在乃是被存在。）；卦之爻的形式（有其数，有其象，有其义理）乃“立象以尽意，设卦已尽情伪，系辞焉以尽言”，故卦以表达的存在有其内在形式。同时又可于其内在形式的把握中与柔刚、仁义相和而将每一爻都和顺——去损行益而吉无不利。故并非海德格尔那般的形式显示的防御性、悬而未决的特点，更非其对于形而上学的追问——“无”的追问的无能为力。

阴阳成象，人以象中和之。故象非思维，因为已经包含存在在其中。注意与海德格尔的存在本身相区别。海氏的存在之自身运作已经是存在之为存在的层次而非存在者的层次，故阴阳若对应之而言已经是存在自身的运作了。《易》以“一阴一阳之谓道”，在阴阳之运动之上再去别立存在本身显然是成问题的。阴阳中和即为存在，阴阳并非五行，且五行乃是地道层次的，在《易》中孔子以“柔刚”来取代五行。（下文，为何天道可以用阴阳来穷，以及地道为何用柔刚；而于道而言，则超越阴阳，故需神明之。下文将再作分析。<sup>1</sup>）“一阴一阳”之道可作如是理解即道由时间和空间组成，外而为时间空间，中和之乃为时空，无论内外均可相互转化。即外在的时间可以向空间转化，比如刻录光盘与刻录机，也包括相对论等思想，中和于内，内时空的运转，则可夺天地造化，有空而生时，时而生空，生生不已，而可长生久视。故阴阳于时空中和状态乃是元阴元阳之动，外在乃是阴阳之化用。故这决定了阴阳这对概念的独特性。不若胡塞尔和海德格尔的时空观念，始终是时间、空间的，很难形成既可以于内于外同时使用的形式范畴，以胡塞尔为例，其为内时间意识，外为流俗时间；以海德格尔为例，其内为时间性的三维绽出结构，外为流俗时间。对于内外之相齐缺少形式的统一性。故于“阴阳”的立卦之卦的形式可穷万物之理，自然也包括主体自身之理。故《易》有言：“齐大小者存乎卦”。

“一阴一阳之谓道。”按鞠曦先生的分析，一阴一阳是形而中之主体的主体论形式；而形而上者谓之道乃道之本体性推定。一阴一阳报出道的存在。“形下之器——阴阳——形上之道，形上之道——阴阳——形下之器。惟有此阴阳相推，八卦成象，道可道，器可形也”<sup>2</sup>，“一阴一阳之谓道”，是主体论承诺和形式推定，是从阴阳的形式中推定道的本体性，故，‘一阴一阳’承诺‘道’本体的自在也。一阴一阳是‘道’所生成的形式，故推定‘道’的存在论承诺和逻辑与卦的主体论承诺和方式只能以‘一阴一阳’的方式进行推定，所以，‘道’者，阴阳承诺和推定者也，一阴一阳者，主体推定‘道’的存在论承诺和逻辑形式也。”<sup>3</sup>人乃处于万物的层次上，但人

<sup>1</sup> 《帛书要》言：故易有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚。有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故要之以上下。有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟之，变以备其情者也，故谓之《易》。有君道焉，五官六府不足尽称之，五政之事不足以产之，而诗书礼乐不读百遍，难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者籀一求之，所谓得一而群毕者，此之谓也。《损》《益》之道，足以观得失矣。由此可知，五行乃地道层次；但其形式建构不够易简，故以柔刚以建构之，主体可随时把握。

<sup>2</sup> 鞠曦《中国之科学精神》，第175页。

<sup>3</sup> 同上。

属三才，故已经具备阴阳的时空形式，故具备三的人（三才）以二（阴阳）来穷及天道（一），因为成形必是阴阳成象之后在地的成形，故阴阳为二，为其中介形式；又天乃三，地乃三，人乃三；人之神乃一，道乃一。换句话说，人可以用阴阳之范畴，即一阴一阳之运作来呈现道，内在已经包含了阴阳的成形（三），但阴阳又毕竟只是道的显现方式还不是道本身，故“阴阳不测之谓神”，“形而上者谓之道”，形上之道惟有神能明之。

阴阳作为时空形式，按照鞠曦先生的说法阴爻代表时间、阳爻为空间。这里的时间与空间是原初的时间空间，并非过去现在未来的时间，乃是时间的“间”化使得过去现在未来的结构成为可能；空间是原初的空间，并非现成的十方等，乃是原初的空间的“间”化使得空间成为可能。用胡塞尔思想的类比，原初空间的发生可对应原初动觉的构造，而三维空间之中的则对应身体的多层次动觉系统的共同参与而构成的三维空间，原初时间的发生即原初时间化的构造，原初时间化和时间化使得相度和时间形式成为可能。两者是交互蕴含的关系，但又不可相互还原。但在《易》中这种主体的原初时间、空间的构造恰恰是时空的自身所与，两者是中和的关系。胡塞尔现象学失去了对于原初时间、空间构造意识的存在自身的基础和机制的考察，而是致力于对于主体的时空客体化的构造分析之中了。鞠曦先生将阳爻对应于空间，阴爻对应于时间；而阴阳和中时则阳为空，阴为时，时空相互转化。故将阴阳理解为两种不同的运动形式并不妥当。阴阳有其并非外在的运动形式，因仅仅着眼于“外在”，则缺少了相互转化之基，对于内时空之时空转化更无从谈起。最重要的是阴阳不可相互还原，是一种原初差异，惟有在内时空之中阴化为阳，时化为空；在外时空之中则是由阳入阴，永远如此。<sup>1</sup>因此并非外在的两种“变化”（而非运动）形式则是可以转化的，升长的可以转变为收缩的。运动恰是以阴阳为根据的。“《易经》的象数思维是高度的时空的统一，以阴阳爻表示的时间和空间的演化系统，使之以数生象——时空生卦，以象代数——卦代时空，时间和空间的自体形式——阴阳之道，是数的根源。阴阳不是‘道’，只能于此中窥‘道’，‘一阴一阳之谓道’，正是要讲明这个道理。”<sup>2</sup>

生生之谓《易》，生生之道在《易》之中去穷之。“生生大化使万物产生了‘形’，以‘形’为‘中’，‘中’于‘形’体而能以此为‘中’者，称为人；‘中’于人之‘形’体之外，称为‘下’，为‘器’；‘中’于人之‘形体’之内，称为‘上’，为‘道’”<sup>3</sup> 整部《易》讲得都是生生之道。故不可将其理解为变易、不易、简易——如此简单地外在化的区分。生生之道而有上下，而由形而上之生生与形而下之死死。死死亦由生生所决定。故于世代相生的意义上而言生生乃是死死<sup>4</sup>，更不是排除了认识论的纯粹的天道的循环运转，也不是动态的自身展开，也不是所谓的无确定形式的“缘在”。<sup>5</sup>生生作为本体论包含了天地万物之理、性、命以及《易》文本的主体论（主体之动机之所

<sup>1</sup> 故于中医当中的正确理解应为，人之生病，已经是由阳入阴了，所化之热不可称为阳。

<sup>2</sup> 鞠曦《〈易经〉哲学和哲学问题》载段长山主编《周易与现代化》（二），郑州：中州古籍出版社，1993年8月，第32页。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 因此人伦之家需要齐，齐之以修身去蛊。关于去蛊参看蛊卦。并参看拙文《理性与命之正本开新》载于《鞠曦思想研究》，第185-201页。另值得指出的是孝并不具备其生成动力，除非在主体欲成人的情况下且孝乃是自身去蛊而去父母之蛊方为孝。人是人选择的结果！“仁也者，人也！”——《孟子·尽心下》

<sup>5</sup> 以上四种观点分别是吴飞（咸卦之世代相生，世代相生乃是死死）；天道循环排出认识论的乃是丁耘（出离洞穴，走出理念，走入黑夜与白昼的循环运行）；动态化的展开乃是柯小刚（将《易》之形而上学理解为动态的，谓之道路的敞开与广场的显现）；缘在等思想乃是张祥龙（海德格尔与中国天道，将海德格尔作为思想资源，此在翻译为缘在，重视其关联性的形式性的一面，而排斥理论化把握。）参考文献包括：吴飞《论“生生”——兼与丁耘教授商榷》载《哲学研究》2018年01期；丁耘《〈易传〉与生生——回应吴飞先生》载《哲学研究》2018年01期；《生生与造作——论哲学在中国思想中的重新开始的

发与价值之所归皆为生生所规定）、认识论（认识之起点与终点仍然落实在生生之上，故超越了命题真理观、实证的真理观，以及海德格尔的“自由”的真理观）的统一。生生作为本体论并不是天地之外别有一个生生，而是恒道生生，《易》有大恒，非恒道之外别有一个太极，更非宇宙论的意义上的。<sup>1</sup>天地之不可动（天地定位；乾坤，其易之门户邪……乾坤毁则无以见易），故为其本体。<sup>2</sup>鞠曦先生说：“‘先天之象’是存在的本体，是自然而然的存在，是自然的生生不息、大化流行的存在。因生生不息而大化流行，‘先天之象’必然经‘中天之象’而至‘后天之象’，此即以‘生生’推定‘生生之象’之所谓也。是故，‘生生之谓易’（《系辞传》）可以知矣。把‘先天之象’和‘后天之象’‘中和’为‘中天之象’以为主体所用，是谓‘本体和中’的哲学理路。主体以所能把握的‘中天之象’‘中和’为‘八卦’，是谓‘主体中和’的哲学理路。可见，由‘本体和中’和‘主体中和’完成了本体和主体的统一”<sup>3</sup>地为天所存在，故天之道为要。以阴阳而穷天道，故一阴一阳为天道之存在。生生亦展现为一阴一阳的道的运作；但正如形而上者谓之道一样，生生在形而上层次上超越天之限又非一阴一阳所能穷及。故《易》之生生本体论乃是不易的。主体把握生生之道而可厚生厚终也，此为对于存在的超越。

什么是“形而上”即主体依靠什么能达以“形而上”，此是人能否成为道体的关键。其中更为关键的则是，“中和”的本体论根据是什么？这个本体怎样使人达以“形而上”？从哲学而言，“形而上”的存在论根据是什么？《易》表明，这些逻辑推定是由《说卦传》的“说卦推象”所完成的。其曰：天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。雷以动之。风以散之。雨以润之。日以烜之。艮以止之。兑以说之。乾以君之。坤以藏之。由“先天而天弗违，后天而奉天时”（《乾·文言》）可知“中天而知损益”<sup>4</sup>。由“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”的“先天之象”“逆数”而有“中天之象”即“雷以动之。风以散之。雨以润之。日以烜之。艮以止之。兑以说之”。把“中天之象”以“八卦相错”而有“顺损逆益”的“损益之道”<sup>5</sup>和以“分阴分阳，迭用柔刚”“逆数”而成的六十四卦<sup>6</sup>。“先天之象”为本体论存在，其本体所能使存在成为存在者，“生生”也。此即为“云行雨施，品物流形”，天以阳刚之气，通过行云施雨，使万物成长繁盛，具有了形体，形成了不同的种类。所以，此“生生”本体使存在生成“形”，为“先天之象”之体用，其中和之以“形”成“八卦之象”，“形”和之以体为“生生之形”与“生生之象”，所以，“生生”是所有存在的本体，是故“生生之谓易”。“生生”乃本体和中——究其本质，“本体和中”仍是“主体中和”的本体化，“形”“卦”“象”乃主体中和，此即《易》之“中和”之道。由上可知，《说卦传》之“先天之象”为“形而上者谓之道”的本体论根据。<sup>7</sup>

可能性》（该文为丁耘教授入职讲座的论文）载于《中国社会科学》2013年04期；柯小刚《形上学与形而上学——从比较哲学出发的道学沉思》载《同济大学学报》2007年01期；虽然以上诸位先生的探讨难能可贵，但可惜都未切中生生和《易》之“形而上”的实质。

<sup>1</sup> 参见鞠曦《〈说卦传〉——“易有大恒”和“易道恒中”》载《殷都学刊》2004年03期，第36-42页。

<sup>2</sup> 鞠曦《〈易经〉理论体系与〈说卦传〉——“易道生生”与“本体和中”》，该文首次发表于“第十四届周易与现代化国际学术讨论会。”（安阳，2003.10），现刊于《易学新探——首届长白山〈周易〉论坛文集》鞠曦主编，上海：东方出版社，2025年，第395-406页。

<sup>3</sup> 鞠曦《〈易经〉理论体系与〈说卦传〉——“易道生生”和“本体和中”》第398-399页。

<sup>4</sup> 鞠曦《易道元贞》，第150页。

<sup>5</sup> 鞠曦《易道元贞》，第198页。

<sup>6</sup> 鞠曦《〈易经〉思想体系与〈说卦传〉——论六十四卦卦序》，该文首次发表于“第二届周易与现代化国际学术讨论会”（安阳，2001）；全文见 [http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=115&id=62#\\_np=115\\_752](http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=115&id=62#_np=115_752)。（访问时间，2026.2.20）

<sup>7</sup> 鞠曦《〈易经〉理论体系与〈说卦传〉——“主体中和”与“形神中和”》。注：以上一整段均引自该文。

那么这种生生之道所体现的损益之道究竟在《易》文本之中究竟是如何体现的呢？由生生之形而上、形而下之区分，主体可以由上下之抉择，去损行益。鞠曦先生说道：

“生生本体论”即“易有四象，所以示也”，是故“易有大恒，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生六业”。此谓“大恒六业”是也。大恒者，天地生生之道，恒久而不已也，故《恒·彖》曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨，无咎，利贞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照。四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。《象》曰：雷风恒；君子以立不易方。在《易》中，《恒》卦是十分重要的一卦，其所以能恒，日月得天而能久照，四时变化而能久成，是故恒以生生之道也；天地万物为其所恒，故生生乃万物之情状也。以生生之恒，天下由此化成。故久于恒道，亨无咎利贞，此乃君子之不易之方，主体之生生是也。两仪者，天地也，生生为天地所恒，万物为生生而化。生生所化必有生生之象，故有“两仪生四象”，“四象”即《说卦传》之“天地定位”之象，“山泽通气”之象，“雷风相薄”之象，“水火不相射”之象，此“四象”之所以存在，“生生”所以然也，此“生生本体论”之所以出也。故“四象”者，万物之所以能生生者也。“四象生八卦”此即“天、地、山、泽、雷、风、水、火”所象之“八卦”。《说卦传》曰：“八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。雷以动之，风以散之；雨以润之，日以烜之；艮以止之，兑以说之；乾以君之，坤以藏之。”按“八卦相错”之法，上述八卦有“数往者顺”即“顺错”与“知来者逆”即“逆错”两法，将震（雷）、巽（风）、坎（水）、离（火）、艮、兑、乾、坤“顺而错之”，得《恒》、《既济》、《损》——《否》，即《否》之损道也。故顺者数往，损道也；“逆而错之”得《泰》——《咸》、《未济》、《益》，故逆者知来，即《泰》之益道也。由此可见，天道有损有益，乃自然之道，而关键在于，人道应当避损行益，故曰：“《易》逆数也”。此“《易》逆数也”可谓道破天机，“逆数”乃避损行益之根本所在，逆而错之之逆数，给出了人道之益之规则，“数”，律之则也。是故，“吉凶生六业”者，损益六卦，损益之道也。此六业均为人生之则，然有损益之分，均为天道所业出，而人可择而行之也。是故，《咸》《未济》《益》之天道之益，则成为人行益道之根据。故人道者，《说卦传》曰：乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。显然，因八卦本体有“顺错”与“逆错”两法，故人道亦与中和，故亦有“顺而错之”与“逆而错之”两法，故“顺而错之”得《否》道之《恒》《即济》《损》，此即人之损道，损道因年长气血衰而自觉，中年因气血方刚而未觉，少年因“憧憧往来，朋从而思”而不觉，然损道却由少年始，中年积，而长年害之，故损道不可以不察，此乃孔子作《易》之忧也，故始有“《易》逆数也”之推定。“逆而错之”得《咸》《未济》《益》之《泰》道，此即人之益道；益道由少年即知生命之生生之理，中年持之，长年而益。是故，孔子赋予人身取象之《咸》卦以少男少女，并以《咸》卦山上有泽之象给出了生命之生生大化之理。<sup>1</sup>

由上可知生生乃天地四象之所示，主体以“乾坤”穷之，从四象到中天之八卦，天地藏体化理，按“数往者

<sup>1</sup> 鞠曦《哲学、文化与文明之合法性与〈易〉》首次发表于孔子2000网，日期为2012-10-2，后该网站关停；该文系鞠曦先生《易道发微》著作（未刊）中一章，全文见 [http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=115&id=86#\\_np=115\\_752](http://www.cbssy.com.cn/nd.jsp?fromColId=115&id=86#_np=115_752)。（访问时间，2026.2.20）

顺、知来者逆”的逻辑而得到损益之道的损益六卦与相叠之卦序。<sup>1</sup>

即：

《乾》《否》

《遁》《履》《讼》《同人》《无妄》《姤》《艮》《大畜》《剥》《损》

《蒙》《贲》《颐》《蛊》《坎》《需》《比》《蹇》《节》《既济》

《屯》《井》《震》《大壮》《豫》《小过》《归妹》《解》《丰》《恒》

《坤》《泰》

《谦》《临》《师》《明夷》《复》《升》《兑》《夬》《萃》《咸》

《困》《革》《随》《大过》《离》《大有》《晋》《旅》《睽》《未济》

《噬嗑》《鼎》《巽》《小畜》《观》《渐》《中孚》《涣》《家人》《益》

恒卦居中，利有攸往，终则有始，天地生生之情状。人亦天地中和之所生，故恒道，非太极。并无这一所谓时空的“开端”，无非生生大化而已，主体亦非抽离其中。天地恒中，主体随之上下，上则损，下则益而不损天地之生生不已。

且具体看咸卦所示的主体之生命的生生大化之理及其对存在的超越。

《咸》

泽山咸 兑上艮下

咸：亨，利贞，取女吉。

彖曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣！

象曰：山上有泽，咸；君子以虚受人。

初六：咸其拇。

象曰：咸其拇，志在外也。

六二：咸其腓，凶，居吉。

象曰：虽凶，居吉，顺不害也。

九三：咸其股，执其随，往吝。

象曰：咸其股，亦不处也。志在随人，所执下也。

九四：贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思。

象曰：贞吉悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也。

九五：咸其脢，无悔。

象曰：咸其脢，志末也。

上六：咸其辅，颊，舌。

象曰：咸其辅，颊，舌，滕口说也。

<sup>1</sup> 鞠曦《〈周易〉思想体系与〈说卦传〉——论六十四卦卦序》。

释义：

初六，咸其拇，“感”于足，处于少男少女时期的主体向往“外面”的世界，是以传世本《易·小象》有“志在外也”。

六二，咸其腓，“感”于小腿，主体承初六继续往外动，需“居家”则“吉”，需“顺”生命之损益之理，“虽凶居吉”，是以“顺不害也”。

九三，咸其股，股，大腿。执其随，随初六、六二而动，主体随顺趾、腓而大腿动。“往吝”，《说文》“吝，恨惜也”，《系辞》有“悔吝者，忧虞之象也”，主体有感于大腿，执初六、六二之随而往，有恨惜，有忧虞。

《小象》曰：“咸其股，亦不处也，”主体无法“居”处、安处，因“志在随人，所执下也”，主体“朋从尔思”，志在“从朋”而动，执下而往，下卦为艮，艮为刚，执刚而往也。

九四，贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。在传世本《易·系辞》记载了“二三子”向孔子请教关于“憧憧往来，朋从尔思”的理解，孔子回应“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”鞠曦对孔子的回应作了如下解读：天下因生命而思虑，“日月相推”“寒暑相往”而有年复一年、日复一日的生命运动，“尺蠖之屈”与“龙蛇之蛰”是其生命的运动形式，而人的生命运动则是“精义入神，以至用也”。人之所用，能思、能想、能运动，均以“精”为本，“精义入神”形成人的“神而明之”，从而才有人之“神也者，妙万物而言者也”（《说卦传》）。能“利用”“精义入神”安顿身心性命者，是崇高的道德。“利用”“精义入神”达到了“穷神知化”者，是“德之盛也”。其中，“利用”乃主体的“神而明之”，主体以“神明”中和自身的“精气”以安顿身心乃德之举也，进而“穷神知化”以“生生不息”者，是谓最高、最盛大的道德。此乃“形而上”之真义。由“精义入神”可知，人因“形”而有形下之“器”身，但其所具有的营养“器”身的“精”“气”“神”却是“阴阳不测”，因此不可见、不可形之。如果能“利用”“精”“气”“神”安顿形下之“器”身，并能“穷神知化”，则为“道”，即“形而上”。可见，所谓“器”“道”之别，能否“利用”“精义”而已。所以，“形而上者谓之道”乃主体之“道”，其“道”归于“精气神”的“形神中和”，本体之道则归于存在的自然规律，即道法自然之“生生”，主体法自然因“精义入神”而“生生”，只有“利用安身”与“穷神知化”才能“生生不息”。上论表明，《易》由“说卦推象”的“生生之象”再到“形神中和”，形成了穷理、尽性、至命的思想体系。<sup>1</sup>之所以“憧憧往来，朋从尔思”是因为主体不知“贞吉悔亡”的道理，有生命之主体无非通过明辨天地（日月，寒暑）、万物（龙蛇、尺蠖）之生命的损益之道理损益益通过操作自己的精气神来安顿自己的生命，如此才是德，以此安身并达到穷神知化则崇德而德盛大。《小象》“贞吉悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也。”少男少女之时，生命处损道之始，主体未能“居吉”而往吝，憧憧往来，因年少“未感害也”，生命道未能光大，因此需要光大生命之损益之道理，“未感害”而不感害也，贞于生命之道，吉而“悔”亡。“过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”九四的“过此者”，前三爻是也，当时少男少女还不知道生命之理，以往者，九五和上六。

<sup>1</sup> 鞠曦《〈易〉理论体系与〈说卦传〉——“主体中和”与“形神中和”》。

九五，咸其脢，“脢，《说文》，背脊肉”。后背为“督脉”之所在，统一身之阳，“二气相感”，说明督脉通，督脉贯通则“精义入神”，鞠曦先生说“艮止泽柔而上，君子以虚受人。虚受人者，刚止于下、精气化柔而上也。精与气由感而应之并在身体中互相转化，而有入神之用。”<sup>1</sup>而“志未也”意味着此时生命还未到达极致，需要至上六的状态。

上六：咸其辅，颊，舌。咸其辅，颊，舌说明此时任督二脉皆通，则“小周天”贯通，口水泉涌，道家琼浆玉液之谓也，是以“滕口悦也”。以此知延续生命之方法，即“未之或知也”。鞠曦先生采用《说文》的解读，“未，味也。六月滋味也。”段玉裁注曰：“韵会引作六月之辰也。律书曰，未者言万物皆成有滋味也”。或《说文》曰：“邦也。从口，戈守其一。”段玉裁注曰：“以凡人各有所守皆得谓之或”，“未之或知也”，有味之感而守“知”，“二气相应以相与”，小周天贯通，人于少时知《咸》，终可以“穷神知化，德之盛也”。

由上可知：存在之本体乃是先天之象，首要为天地，地为天所决定，故乃为天道。天道之生生包含先天、中天、后天之象，故生生内含着天地万物之大化，非天地之外别有生生，故道恒；因人居中天，可于中天损益，恒道居中，展现一片生生大化景象。是故“日月得天而久照，四时变化而久行”；中天天地亦藏体化理，故中天之顺逆相叠之卦象，乾坤已属中天，主体可明其理而知天地之险阻，避损行益。落入后天则损道已成。损道之所成，仍然是生生所化，因中天不知损益，因生生而死死。故惟人之主体可把握，故天地万物皆生老病死，惟人可穷神知化以厚终。<sup>2</sup>死亡不是悬临（Bevorstand），《易》“原始返终”，故主体“知死生之说”；因生生之大化，故主体知生而不必知死。主体通过穷理尽性至于命来达到对道的把握，非此则“咎”。

主体中和以“象”，其中有信，信中有精，意义由此升发。意义不仅是在意识之意向性之上，意向性之内尚有存在论的基础；不可撇开其存在论位置而不顾。海德格尔追寻地前理论形态，仍然有理论形式可循，包含了阴阳之运转与精气神之把握，存在更非在语言与倾听之上（因为语言与倾听恰是要思考其是何以可能及其本质的探寻）。阴阳之中和，形神之中和，则精气神内用，阴阳之成外，形神之相分，则精气神外用。内用之通过对天道之把握，中和精气为用，最后可致穷神知化，超越存在。因为仅在中和意义上而论，无论五行中和、还是阴阳中和，都具有其存在的被存在之存在位置，需要不断穷神知化返于先天则可达道体，主体最终实现对存在的超越。

故于海德格尔之存在本身而言，不仅非存在本身，毋宁就是此在之被存在推定的另一重被存在；被其被存在所存在的此在乃是被存在的被存在。其存在本身的显隐二重性未对其存在之为存在的本体论展开深思；以及存在本身永远的无之无化，毋宁是一种思辨。思辨内容如下：有（存在）—无（非存在者的存在）—无之无化（存在非存在者化）—有（存在）。《庄子》亦有“未始有夫未始有始，未始有夫未始有无……”无，乃“有”无，始乃“有”始。故其存在之无化仅是其思辨而已，到最后又不得不诉诸“最后的神”，不若《易》以卦齐物在存在之上展开合乎其存在的存在方式，主体通过卦之形式与存在方式而实现对存在的超越。

鞠曦先生道通天人（黄玉顺先生语），常年隐居深山，内以修道，外以儒行以济世；很难想象一个民间学者独立探索地对于《易》的正确解读及其对于哲学问题精深的判释与解决；如胡塞尔所说：“它（哲学）必

<sup>1</sup> 鞠曦《易道元贞》，第361页。

<sup>2</sup> 参见鞠曦《易道元贞》卷三、卷四、卷五。

须作为他的智慧，作为他自身获得的日趋普遍的知识而出现，从最初开始乃至每一步，他都能够凭借自己的绝对洞见而对这种知识负责……”<sup>1</sup>，鞠曦先生以其思想的严格性，道行儒行的统一性，至命而后可，首先为己，于己有效；外在而言，则通过将易学、中医学理论形式统一化，形成一套可济世救人的哲学理论与实践方法，对儒学、中医学实现了正本清源，其理论成就、人格魅力与哲学思想，尤其是哲学化解读的《易》，为中国及人类哲学提供了正本开新的历史进路。<sup>2</sup>所以，如果说《易》与现象学尚有结合的地方的话，那就是继续将现象学的面向实事的原则推进下去，真实面对主体自身的存在问题；并由此重建存在论和对于存在的显现，并在主体（第一人称）的体验当中描绘这种体验。我们期待这样的理论成果！

## 【参考文献】

- [1]鞠曦.易道元贞[M].北京:中国文联出版社,2001.
- [2]胡塞尔.现象学心理学[M].欧东明,译.北京:商务印书馆,2017.
- [3]胡塞尔.纯粹现象学通论[M].李幼蒸,译.北京:商务印书馆,1997.
- [4]倪梁康.胡塞尔现象学概念通释[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2007.
- [5]胡塞尔.第一哲学:下卷[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2006.
- [6]胡塞尔.逻辑研究:第二卷第二部分[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2017.
- [7]康德.纯粹理性批判[M].韦卓民,译.上海:华东师范大学出版社,2000.
- [8]倪梁康.胡塞尔与海德格的存在问题[J].哲学研究,1999(6).
- [9]HUSSERL E. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen (1898-1925)[M]. Hrsg. von Eduard Marbach. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.
- [10]NI Liangkang.Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls[M]. Dordrecht: Springer, 1999.
- [11]胡塞尔.被动综合分析[M].李云飞,译.北京:商务印书馆,2017.
- [12]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [13]海德格尔.时间概念史导论[M].欧东明,译.北京:商务印书馆,2014.
- [14]海德格尔.现象学之基本问题[M].丁耘,译.上海:上海译文出版社,2008.
- [15]孙周兴.形式显示现象学——海德格尔早期弗赖堡讲座研究[J].现代哲学,2002(4).
- [16]张柯.论“形式显示”在海德格尔思想中的实质含义——基于对《宗教现象学导论》的文本分析[J].世界哲学,2016(5).
- [17]柯小刚.从《存在与时间》到《哲学论稿》:海德格尔前后期思想疏解[J].现代哲学,2011(1).
- [18]海德格尔.面向思的事情[M].陈小文,孙周兴,译.北京:商务印书馆,2014.
- [19]海德格尔,等.海德格尔与有限性思想[M].孙周兴,译.北京:华夏出版社,2002.
- [20]海德格尔.路标[M].孙周兴,译.北京:商务印书馆,2014.
- [21]海德格尔.宗教生活现象学[M].欧东明,译.北京:商务印书馆,2018.
- [22]TUGENDHAT E. Heideggers Idee von der Wahrheit[A]//SKIRBEKK G. Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus

<sup>1</sup> [德]胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎演讲》张宪译,北京:人民出版社,2008年,第39页;德文页码 S.44,译文根据德文有所删改。

<sup>2</sup> 以上仅是对于鞠曦先生思想的一个简要的疏解,以重现易经的本体论,并对胡塞尔、海德格尔的本体论问题做出回应。文章尚有诸多概念、命题,请读者自行前往长白山书院网站查阅。网址: [www.cbssy.com.cn](http://www.cbssy.com.cn)。

- den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert[C]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- [23]马迎辉.意向性:从立义到意向流形[J].安徽大学学报,2015(6).
- [24]马迎辉.镜像关系中的海德格尔和胡塞尔[J].社会科学,2017(6).
- [25]MELLE U. Nature and Spirit in Ideen II[A]//NENON T, EMBREE L. Issues in Husserl's Ideas II[C]. Dordrecht: Springer, 1996.
- [26]HUSSERL E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920[M]. Hrsg. von I. Kern. Husserliana XIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- [27]王继.无动感的内时间意识是可能的吗——基于胡塞尔现象学的分析[J].安徽大学学报,2017(4).
- [28]方向红.从"幻影"到"器官":胡塞尔C手稿中的身体构造学说[J].哲学研究,2012(4).
- [29]STAITI A. Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life[M]. London: Cambridge University Press, 2015.
- [30]CIOCAN C. Heidegger's Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminar[J]. Continental Philosophy Review, 2015, 48(4).
- [31]鞠曦.中国之科学精神[M].成都:四川人民出版社,2000.
- [32]鞠曦.中国儒教史批判[M].香港:中国经济文化出版社,2003.
- [33]鞠曦.〈易经〉哲学和哲学问题[A]//段长山.周易与现代化:二[C].郑州:中州古籍出版社,1993:30-34.
- [34]鞠曦.韩国儒学“弘益人间”的主体思想与现代意义——理性与命之正本开新[J].国际儒学论丛,2018(1).
- [35]孙铁骑,彭卿.鞠曦思想研究[M].北京:线装书局,2018.
- [36]吴飞.论"生生"——兼与丁耘教授商榷[J].哲学研究,2018(1).
- [37]丁耘.〈易传〉与生生——回应吴飞先生[J].哲学研究,2018(1).
- [38]丁耘.生生与造作——论哲学在中国思想中的重新开始的可能性[J].中国社会科学,2013(4).
- [39]柯小刚.形上学与形而上学——从比较哲学出发的道学沉思[J].同济大学学报,2007(1).
- [40]鞠曦.〈易〉经理论体系与〈说卦传〉——"易有大恒"和"易道恒中"[J].殷都学刊,2004(3): 36-42.
- [41]鞠曦.易学新探——首届〈周易〉长白山论坛论文集[C].上海:东方出版社,2025:395-406.
- [42]倪梁康.零与形而上学——从数学、佛学、道学的有无之思[J].中国哲学前沿,2007.
- [43]胡塞尔.笛卡尔沉思与巴黎演讲[M].张宪,译.北京:人民出版社,2008.