

重解「陰陽五行」：它們是先驗邏輯嗎？

Reconsidering “Yin-Yang and Five-Agent Principles”: Are They Transcendental Logic?

李淳玲

美國中國哲學與文化研究基金會研究員

前言

「陰陽五行」是傳統中國學問運用廣泛的原則，用以掌握一般的經驗知識，建立實用的學問系統，比如說「中醫學」，正是一套依「陰陽五行」建立的經驗知識，因此它們也算是一種知識論的法則。只是由於獨立的知識論向來不是傳統中國學問之興趣，對於由知識論法則本身所引生的討論，比如歸納法，邏輯哲學，數學哲學，科學哲學的問題就不是傳統中國學問之所長。更由於傳統中國的學問著重於具體生命，哲學的發展偏向實踐與實用，哲學的精華專注於道德的目的與價值，對於「陰陽五行」這類只談自然，不談「目的」意含，¹及可能作為知識論法則的意義不太留心，並不曾獨立地，抽象地，批判地或哲學地處理過此類法則本身的性格。雖然，它們仍然潛伏在一般經驗實用的領域被廣泛運用，並且發展出許多祿命、風水、災異、讖緯等偏向人事的占驗之談，²因而一般人對此法則本身並不深究，也沒有太大的探究興趣，只落在信與不信，不信與信之間繼續運用它，因此它滲透在傳統的生活質地中，成為文化結構相當龐大的一部份。

然而這樣一個文化結構裡重要的法則究竟要如何理解，它是一種歸納法嗎？類比法嗎？演繹法嗎？經驗法則嗎？一般邏輯嗎？先驗邏輯嗎？它如何接著經驗，駕馭經驗？並且依它所立的經驗知識是什麼樣的知識？有客觀價值嗎？是科學嗎？是哲學嗎？究竟要如何理解？如何為它定位？如何運用？還是說它毫無價值，當該被棄置呢？輒近由於西方科學意識當今，使得「陰陽五行」這類法則在現代學問的領

¹ 此是指不談道德的目的而言，若就康德《第三批判》將目的概念看成一概念的決定，則「陰陽五行」所成全的自然整全的概念，也算是一種客觀的目的概念。

² 嚴格而言祿命、風水、災異、讖緯等占驗之人事在實踐哲學的範域中確實有其詮釋的意義，並非自然哲學的領域。所以以自然哲學的象數法則解釋或判斷實踐哲學的價值，根本上是不妥、不諦的。

域多少處於尷尬的地位，一般學者除了對它做一些資料性、歷史性和描述性的整理以外，鮮少從哲學問題或知識論法則的討論來決定它的性格，這似乎與傳統學問不擅於知識論有些關係，使得依之而立的學問系統，比如說中醫學，就始終不得清爽，總面臨許多含糊的挑戰與委曲。輒近大陸的一派「新中醫」甚至完全擯棄它的理論，只從「四診八綱」³的經驗綱領歸納症候，實施中醫之術，這自然是當代對傳統學問反彈或迴避的一種歧出，既失去中醫學的基礎理論，也無法直接攀附西醫的學術。因此，闡明「陰陽五行」的規範原理，是一種哲學工作上的必須，只有透過哲學工作的討論與澄清，才可能釐清傳統學問屬於知識論的面貌，連帶對「中醫學」等奠基於「自然哲學」的實踐與經驗的學問可能有持平與中肯的認識、評估與尊重。

本文意圖從哲學的層面處理「陰陽五行」的法則。先認定它是傳統學問存在的事實，再確定它是傳統中國人駕馭經驗現象，安立經驗知識的法則，然後檢視這樣法則運用的有效範圍，以決定它當該如何被批判、限定與定位。換句話說，雖說傳統的陰陽、五行分別各有來源，⁴但是本文有意視它們為一體，先視它們為一般的認識法則，再檢視此認識法則的特殊性格，因為它們不但有歸納的特質，還有一套奇特的、「相生相剋」的演繹規則，這套演繹規則要如何理解。在進入討論以前，試先簡述一些中西哲學相關的背景，再切回論域，詮釋此一法則的性格。

背景說明: 牟宗三與黃振華

首先，當代中國哲學家牟宗三先生可能是第一位從哲學上正視這一條學問線索的哲學家，早在〈陰陽家與科學〉一文，⁵他就提出「義和之學」是中國自然科學的源頭，義和之學範域了中國天文、律曆、數、醫、卜、星象等屬於「自然哲學」

³ 望、聞、問、切四診與陰、陽、表、裡、寒、熱、虛、實八綱。

⁴ 「陰陽」源於《易經》，「五行」源於《尚書》，原屬兩條不同的學問線索，但是它們的綜合早在漢代京房易學以後就已經發展，⁴所以作為一個法則基礎的討論，本文無意拆解它們，也無力追溯它們分合運用的思想史。

⁵ 收於「牟宗三先生早期文集（上）」。牟宗三（2003），《牟宗三先生全集》25: 345-68。台北：聯經出版。以下簡稱《全集》。

範圍的學問，這類學問的法則多以「陰陽五行」擔綱。一般學者也都知道，牟先生一生從事哲學思維的活動，關切中西哲學的議題，他最終以為西方的康德哲學最足以承擔中西學問會通的橋樑。然而，他所著力的康德與儒家道德哲學的會通主要是落在實踐哲學的領域，至於知識論方面，由於他早年形式邏輯的進路與當時實在論的氛圍，與康德一開始著力於知識論的批判意識並不搭調，因此牟先生早年對康德的知識論並不認同，他自己消化康德的過程曲折複雜，本身就是一波壯闊的哲學奮鬥歷程，⁶其中所涉及的議題，也是未來中西哲學會通不可能規避的議題，但這部分不是本文的重點。本文只想指出牟先生是首先提出義和學統，並期待後學能進一步發輝義和之光的哲學家。⁷

其次，當代台灣的康德學者，黃振華先生，在他的《易經哲學》中不時運用康德先驗哲學的概念撐開並詮釋《易經》陰陽的義理。比如他說：「《周易》卦、爻辭係用卦象來解釋道德行為，而卦氣圖則係用卦象來解釋自然現象。前者相當於實踐理性，後者相當於理論理性」。將易經的「義理」與「象數」分派在康德「實踐理性」與「理論理性」的範圍。與牟先生類似，黃先生也意識到康德的實踐哲學與儒家的會通，及中國學統不止於實踐哲學，還有自然哲學的一面。但是黃先生更進一步，從易經三劃成卦、六爻成變、自然哲學的一面聯繫起康德哲學。他又說：

「單就卦的變化來說，卦的變化從六十四卦開始，但是六十四卦是六爻，六爻怎麼來的呢？六爻是從八卦的相重得來的，如果八卦只有二爻，便不能重為六十四卦，而變化的作用便不能產生。所以，八卦的三爻是宇宙的道體產生萬物的出發點，一爻二爻都不可以為出發點，必須構成三爻以後才能作為出發點。」⁸

這「一爻二爻都不可以為出發點，必須構成三爻以後才能作為出發點」，隱然與康德「先驗邏輯」，無三不足以決定對象的「範疇」義理一致。因為，第三個卦位（猶如康德的三個機竅(moments)），都是前兩個卦位（機竅）相反相成的結果（相反是邏輯對反，相成則是綜合所成），例如決定量範疇之判斷的邏輯作用，其

⁶ 牟先生消化康德的過程是筆者過去十多年來關切的議題，相關的討論除了見拙著《康德哲學的當代思索》（2004）以外，還有後續的諸篇論文，散見國內外各哲學期刊。

⁷ 牟先生在《五十自述》第三章，〈直覺的解悟〉一文裡，明白表達：「甚望繼起者能以其智所照，發義、和之幽光」。見《全集》32: 45。

⁸ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁3。

中普遍的 (universal) 與個別的 (particular) 互相對反，而單一的 (singular) 就是普遍的與個別的相反相成的綜合，所以單一即兼具前兩機竅普遍與個別的性格，而能綜合成一個「對象決定」（即定相）的客觀概念。這也就是黃先生所謂「必須構成三爻以後才能作為出發點」的意義，換句話說，三爻才足以決定對象，成就客觀事實，而成為學問論理的起點。黃先生由此還以為易經六爻重卦的概念比康德的先驗邏輯更為繁複，更能表象宇宙動態的變化現象。所以在黃先生的心目中，康德的先驗邏輯與傳統中國「陰陽五行」的法則是互相會通的。以此，牟先生與黃先生都把中西哲學比較的契機落在康德哲學，為後學指出一條會通之路，只是牟先生與康德的會通專注於「實踐理性」，黃先生則更從《易經》的象數方面指出「理論理性」的面向。如此，順此脈絡，本文有意從康德哲學朝向陰陽五行的方向鋪陳，試為陰陽五行作為自然哲學的法則找到基礎，並嘗試從康德認識論的意義為它定位。換句話說，也就是從理論理性的面向嘗試會通中西哲學。以下即從「康德的先驗哲學與先驗邏輯」，「陰陽五行的歸納性」，「陰陽五行的演繹性」，「陰陽五行的歸納推衍性」等方面分別鋪陳相關的問題。

康德的先驗哲學與先驗邏輯

康德哲學，在此專指他五十七歲以後的批判哲學，與他自己的學問傳統其實是大相逕庭，背離甚遠的，雖說他本身對知識論的用心，根本還是基於他自己西方哲學的學統，但是由於他對理性批判式的逆轉，使他的哲學焦點轉向對認知主體的檢驗，因此出現他與中國哲學以生命主體為核心的契機。否則傳統西方學術的方向向來外離，專注客體對象，重視客觀真值，並趨向超越的抽象性格，與中國人向來偏重主體，留意具體實用的內在性格明顯杆格，並不是當下就可能有直接會通之路。

康德表明他的「先驗哲學」(transcendental philosophy) 是轉向對人類認知主體能力批判的哲學，雖然它還是一種形上學，但是已經不是傳統西方哲學建立「存有

論」(ontology)的用心，⁹而是以批判「認識心」為主的形上學。依此，既然是以批判認識心為主，必然觸及認知法則與其認知條件 (epistemic conditions) 的追究，所以他的哲學當下就勘落在知識論的範域，出現一種「認知轉向」(epistemic turn) 的意趣。¹⁰但是他處理知識論的方式又有別於向來西方傳統的經驗論與理性論。一方面，他不以為決定知識的法則「起源」於經驗，以此別於經驗論，好似偏向理性論的傳統（此處之「起源」是邏輯意義，而非時間意義）；而另一方面，他又堅持知識必須「開始」於經驗，以此別開理性論，偏向經驗論的傳統（此處之「開始」則是時間意義的開始）。所以先驗哲學從本以來就緊扣經驗的認知對象，並追問認識心如何可能「先天地」接觸此經驗的對象。正是在此接觸對象、涉及存在的意義下，先驗哲學出現一種特別形上學¹¹ (metaphysics) 的風格，一種「感性直覺」(sensible intuition) 受外物牽動¹² (affected)，與外物緊密連繫的經驗形上學 (metaphysics of experience) 的性格，所以康德最終才可能說出「經驗所以可能的條件，即是經驗對象所以可能的條件」(A158, B197)，用以標誌出先天綜合判斷的最高原則，充分表示先驗哲學既是一種特殊的知識論，又是一種特別的形上學。¹³

就是在此一特殊的哲學意義之下，康德表明處理先驗哲學的邏輯學不再只是「一般邏輯」(general logic)，而是所謂的「先驗邏輯」(transcendental logic)。因為一般邏輯就是現在所謂的「形式邏輯」(formal logic)，形式邏輯只處理判斷的形式、即命題與命題之間形式的關係，與命題的內容並不相干，更不追究認知對象的

⁹ 關於傳統西方存有論的概念，請參考牟宗三先生〈存有論一詞之附注〉，收於《圓善論》附錄一，《全集》22: 327-30。

¹⁰ 這是根據當代英美康德大家 Henry E. Allison (2004) 的詮釋，見其名著，*Kant's Transcendental Idealism—An Interpretation and Defense*, revised & enlarged edition, (New Haven and London: Yale University) 頁11-19。

¹¹ 有關先驗哲學之形上學的特別意義，請參考 Brandt, Reinhard (1995). *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*. Eric Walkins (trans. and ed.). (California: North American Kant Society Studies in Philosophy, 4). 頁45。

¹² 康德說：“The capacity (receptivity) to acquire representations through the way in which we are affected by objects is called sensibility” (A19, B33)。

¹³ 感性直覺受納於外物之能力，已然說明康德一方面從未忽略外物存在，一方面不同意傳統經驗主義把外物的受納與表象，只渾淪一吞地說成是經驗能力而已。反之，康德感性直覺先天的時空形式，即已成為人類認知接著經驗的先驗條件。因此一般把康德的先驗哲學說成是一種形式主義的哲學，實是一種偏頗之論，因為康德從未忽略外物存在的一面。也是因此，輒近 Jeffrey Edwards 在其 *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge* (2000) 一書裡就主張外物的存在，對康德的知識論而言也算是一種先驗的必要條件。

「來源」如何。但是「先驗邏輯」卻必然地涉及對象，關乎人類認知能力如何可能「先天地」涉及「對象」的問題。這一點實與佛教唯識宗「俱生執」的概念切近，指出人類的認知能力是以「俱生我法執」先天地與必然地接觸對象，而「俱生我法執」之所執的對象正是「我法之自性」。¹⁴一旦所執是指執「我法之自性」，此自性執就具先天的意含，因為自性概念的本質就不是經驗概念，不是一般所謂情緒、經驗與情識層面的執著；反之，它是一般情緒、經驗與情識的執著所以可能的先天基礎。這也是牟先生終究決定以「執的存有論」稱呼此經驗現象的形上學之故。這與「形式邏輯」完全不涉及對象的討論不是同一個哲學論域。因此先驗哲學的問題必須先一步被處理，才可能有另一層形式邏輯精緻化、再精緻化的問題。這一步是先驗意義的先，邏輯上的先，而不是時間先後的先。由此才可以剖開先驗邏輯與形式邏輯不同的論域，這正是康德先驗哲學的「所因處」，由此釋出他批判哲學獨特的勁道。

由此特定地以因果律的問題而言，它就是屬於先驗哲學所處理的論域，而不可能是形式邏輯所能置喙，因為因果概念涉及時序前後與彼此必然連結的關係，不只是一般邏輯前件後件必然的形式關係而已，它還涉及時序中對象彼此必然連結的關係，所以因果律的問題從本以來就已跳脫形式邏輯可能解決的範圍，而進入先驗邏輯處理的範域。依此，我們可以簡別康德「先天的」(*a priori*)與「先驗的」(*transcendental*)兩個重要的概念，因為這是一般連康德學者都很容易忽視與混淆的概念。康德說：

「並非每一個先天的 (*a priori*) 認知都必須被稱作先驗的 (*transcendental*)，而只有那些藉之，我們認知那些且何以某些表象（直覺或概念）能被完全先天地運用，或是可能（即，認知的可能性或其先天運用的可能）。所以…只有這些完全不是經驗來源表象的認知，及它們無論如何能被先天地關涉到經驗對象之可能性者，才能被稱作先驗的。」(A 56, B 80-1)

¹⁴ 有關「俱生我法執」之概念，請參考《成唯識論》卷一、二。大正藏31，頁2上，頁6下。或筆者（1980），《論佛說無我後一切法存在的問題》，頁65-70。

換句話說，「先驗的」概念十分特殊，它必須「先天地」及於「感性直覺」(sensible intuition) 所受納的對象 (affected objects)，並使此直覺到的對象成為「經驗對象」(empirical object) 或「經驗」(experience) 的一種認知一般 (cognition in general)，而不是如「先天的」概念一般，完全直指一種與經驗對象無涉的概念。這就與康德以為先天的命題不只是「分析命題」，還有「先天綜合命題」的命意緊密呼應。因為分析命題可以依形式邏輯的法則，如、矛盾律分析出另一個概念，而先天綜合命題則不可能僅藉矛盾律從所予概念分解出另一個概念，它還必須綜合直覺的先天形式、也就是時空，才可能去決定像因果這一類的先驗概念。因此決定知識的先天綜合命題並不是形式邏輯可能處理的範圍。而此康德哲學所開闢的大哉問，至此就不能是形式邏輯與形式邏輯的運作可能解決的，他的先天綜合命題也決不可能被轉回分析命題看待，¹⁵否則「先天」概念與「先驗」概念就可能混漫而脫離他原初的批判洞見。因此先驗邏輯先天地必須關涉對象，而形式邏輯則必不涉及對象。

這麼一來，此一先天的與先驗的分際，甚至先天綜合判斷的關鍵就落在感性直覺的先天性上，這與向來理性主義者詮釋感性只是模糊的認知完全是兩碼子事；這一個重要的指標，同時也直接突破經驗主義者以為經驗是決定知識來源的主張。所以，它一方面標誌康德的認識論緊扣著經驗，另一方面也決定人類認知的能力僅及於「感性直覺」(sensible intuition)，而不可能透至「智的直覺」(intellectual intuition) 的批判意識。所以先驗邏輯，既帶有形式邏輯的「先天性」，也觸及存在對象所以可能的「先驗性」，而因果概念在此就成為此一先驗邏輯必須面對的核心議題，因為它們正是對象間連結關係的一種表象 (representation) 形式，所以我們幾乎可以緊煞地說，康德先驗哲學的核心問題就是在處理因果法則的問題，同時也正是在回應休姆所提出的哲學課題。

¹⁵ 關於此「綜合判斷」是否能被改成「分析判斷」的討論，請參考 Beck, Lewis White (1956) "Can Kant's synthetic judgments be made analytic?" 原載於 *Kant-Studien*, Band 47, Kölner Universitäts-Verlag, 今收於 Wolff, Robert Paul (ed.) (1968). *Kant--A Collection of Critical Essays* (3-22). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

這麼一箍定，康德哲學就與普世哲學緊密交涉，與古往今來，中西大教與大家們所關切的議題互相滲透：比如說與佛教的唯識宗與空宗，與休姆的破因果律等重要的哲學問題都掛了鉤。因為他所提出的問題：我們的認知能力如何可能先天地與對象交涉？其交涉的先天條件為何？不但是在回應休姆，還直指一個普世哲學老掉牙的問題：即、思想與存在接榫的問題。因此，任何一個關涉對象的法則都將契入康德在此所發的「先驗邏輯」的範圍，而「因果律」就是其中最為核心的議題。傳統中國的「陰陽五行」法則在此並不例外，它們也是認知能力藉以規範經驗對象，依以做為判斷根據的法則。換句話說，傳統中國的學問與西方的學統在此並沒有太大的距離，它也有廣義認識一般的意含與議題。終究，康德所談的理性批判，不只是限於西方人的理性；並且，中國人所運用的「陰陽五行」也不只是規範中國人的自然宇宙而已。哲學問題到此確有普世性，中西哲學的會通也確有其洽適性 (relevancy)。

陰陽五行的歸納性

前述「陰陽五行」除了有歸納法的特性以外，還有演繹規則的成份。屬於歸納法的特性是源於《尚書·洪範》所謂的：「五行：一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土」五種自然界的經驗材質，它們被歸納成五大類，用以規範整體自然五種不同的質性。然而，事實上它們不必一定只是被歸為五類，即使歸為四類的地、水、火、風，甚至進一步歸納為水、火兩類，或只收束成一類之水或一類之火等似乎更基本的自然元素也可以。根據康德在《第一批判》〈先驗辯證論·附錄〉裡的說法，這一類歸納的過程本身就是理性 (reason) 求同、進階高層次法的活動，所以藉種別 (genus) 概念收束此一高層次法本是理性不斷調適而上遂的進程，一直要收束到完全統一的「理念」(idea) 為止，這是理性所關心的志業，總要求化繁為簡，以單一統一的原則收攝繁雜的現象，這也是理性認識外物必須預設的先天原則，即

所謂「自然統一性」(Uniformity of Nature) 的先天原則。¹⁶這個「自然統一性」的先天原則，如果相應中國的學問傳統，應該就是統攝「陰陽五行」系統的「太極」概念。「太極」正是一種層層上升至「理一」的概念，其中主導層層上升的能力即是理性主體自己，或是如中國人所表述的、是心法之心的主體自己。然而，理性還有另一重向下求異的「分殊」作用，也就是類別概念 (specis) 的分殊，這種理性分別差異的下降過程，是理性對外運作的歷程。這裡若依康德的詞語表示，就是理性本身對外運作必須藉助於知性與感性的能力，理性在此與知性相同，本身並不直接接著外在對象，而是必須藉助於「感性直覺」以受納外在對象，因此理性的分殊作用，實是一種從理性過渡至「知性」(understanding)，貫徹至「感性」(sensibility) 的歷程，其目的在於對外物貫串其先天訴求「統一性」的飭令 (command)，以使攝物的認知活動成為可能。因此分殊的作用，也貫串至求異之至極，求異而不可得之境地，達到知性概念被精準地安頓為止。而此一精準安頓的知性概念不但必須有知性的實體範疇予以穩定，還必須有感性直覺的內容與之相應，否則此一概念只是一個空殼子，無法成就具有客觀實在性 (objective reality) 的知識概念。康德在《第三批判》裡曾說：

「因為確實可以這麼想像，不論自然中一切事物之統一性是否依普遍法則而來，如果不是如此、一個經驗認知一般的形式就完全不可得，自然中經驗法則的分殊差別與一切它們的結果，無疑地是如此巨大，對我們的知性而言，決無可能在其中發現一個我們能掌握的秩序，亦即，決不可能將自然產品分成種別與類別，以便我們運用原則去解釋及理解一件產品，更去解釋及理解另一件產品，亦決無可能由對我們是如此困惑的物質中理出一個相互連結的經驗（嚴格說起，那是有無窮的差別，並與我們的理解力不相適應的）。」¹⁷(KU 5:185; 72)

康德在此明白表示自然存在物的千差萬別，原本不是人類知性能力可能輕易駕馭得住的，如果沒有自然事物統一性的預設，一般經驗的認知是完全不可能的，由此可見從理性貫徹至知性、通透至感性的統一大用，正是人類思想與存在接榫的、一般

¹⁶ 這是康德在《第三批判》導論，尤其是〈第一導論〉裡討論的重要議題，與《第一批判》先驗辯證論的〈附錄〉相呼應。涉及理性統一性及自然統一性之預設的必要性，否則認知沒有可能。

¹⁷ 這段文亦見於〈第一導論〉(F1 20: 209; 13)。

認知必須預設的根本原則，從佛教的觀點看，就是俱生我法自性執的事實，也是後來牟先生所謂的執著一執執到底，貫徹至感性的「執的存有論」的根據。而此處屬於感性直覺的「前五識」，在唯識學裡，也是只有「現量」¹⁸的作用，與康德「直覺」的「當下性」(immediacy) 同義。以此義理相互對比，五行所涵蓋的五種經驗材質的概念，實也屬於人類理性規範經驗對象的理念，它們並不是屬於對象本身的性質或所謂外物存在的自性概念，雖然它們所使用的詞語：金、水、木、火、土，好像正是物質世界，作為認知對象之材質本身的自性概念似的。然而，自然事物之「自性」概念、即如康德的「物自身」概念，其實並不是五行理念可能直接掌握得住的，也不必是人類認知能力可能及而知之者，此亦是康德所謂「物自身」不可知，也是佛教「自性空」的深沈意義。

由於經驗現象中並沒有所謂純粹的 (pure) 金、水、木、火、土可言，也沒有所謂純粹的五行存在，所以五行在此只能歸屬於一種認知法則，藉此認知法則的規範，從空間安排位置，攝受認知對象，決定外物，並對內層層上溯，統制起一個終究以「太極」(自然) 收束而決定的認知系統，否則五種外物只能是散落的積聚 (aggregates) 而已，不足以成就一整全的認知系統。以此，太極即是理性統制的「統一性」原理。而五行也只是人類認知的法則，用以歸類、歸納經驗現象的一種理念或規則。

陰陽五行的演繹性

以上說明的是五行歸納外物的性格，其次，「陰陽五行」屬於演繹的規則是源於《易經》的陰陽概念。陰陽概念與五行概念一樣，在經驗現實裡並沒有所謂「純陰、純陽」(pure Ying or pure Yang) 可言，《易經》先天八卦以「乾、坤」表象「純陰、純陽」為天地定位，實即傳達其具有先天必然的法則性格，是理性先天的飭令，用以進一步決定「山澤通氣、雷風相薄、水火不相射」(《易經·說卦傳》)

¹⁸ 比較哲學的好處是在藉助彼此的概念，增益彼此義理的幅度。唯識前五識只有現量，沒有比量的能力，即已區別開康德知性與感性之別。量有度量、判斷之意，現量即當下了別，當下識知，當下判斷之意。

等自然的法則。因此乾坤所表象的陰陽也只是用以規範自然現象的理念，並不是實體或自性的概念。但是陰陽理念與五行理念還是略有不同，各有所表。陰陽除了表象一種對反的概念以外，還表象一種變化的現象，傳統中國的陰陽概念，從一開始就不是兩個互相獨立的概念，而是表象同一現象整體的變化狀態，此同一現象之同一不但藉「太極」所象之宇宙自然全體來表述，一如康德所謂的集體的統一性 (collective unity) 一般，表述出一種理性的統一性 (a unity of reason)；也滲透至他所謂的個別事物遍計分布的自體 (distributive unity)，以使整全的概念一一投射、落實於個別經驗的對象，而使知性對一般對象認知的決定成為可能，因而在量相上，陰陽不但有所謂「少陰少陽」，「老陰老陽」，「太陰太陽」，「厥陰陽明」等等屬於不同量象級度的表述，在質性上更有「少陰即陽」，「少陽即陰」等綜合整全的表述，但此太極或個別的自體性只是一種為了認識對象先天表述的設定，一如康德「範疇」所箍定的規則意義，並不是「物自身」，或所謂「自性」的實體意義，所以它們都屬於現象界的概念。這是康德先驗哲學巨大的貢獻，將理性執著自性為實體的幻象拉下，轉化成知性範疇的法則，貞定知識與經驗的實在性。因此比起五行，陰陽概念似乎多出一分相反相成變動變化的表述，規範出一種量相級度與質性變化的決定，這樣的決定與經驗歸納的推衍過程一致，如同在任何藍綠之間都可能找到失去的中間色 (a missing shade) 一般，在任何陰陽的對比之間也永遠都找得到細緻的間隙，這也就呼應了前述康德所謂現象界千差萬別的意義了。當然也正是由此千差萬別的現象，才涵蘊出時序前後變化的法則與因果變化的關係。如此，陰陽變化的連結必含因果法則，而所謂「凡變化必有因」的因果意義即由此滲出，陰陽五行的演繹法則即含有因果律的成份。（但是它們是什麼樣的因果律呢？）

跟著再說，五行所表象的經驗材質，偏表外感對象藉空間形式所表象的靜態對象；而陰陽表象的動態力度，則偏表主體內感依時間持續表象的流變感受，而不再止於外感的靜態對象。黃振華先生曾詮釋蔡元定釋邵康節的「圓者為天」與「方者為地」說：「『圓者動而為天』，其意乃指圓圖表天時之運行，即表時間…至於『方者為地』，蔡氏解釋為『方者靜而為地也』，其意指方圖表地面上佔領空間的

事物及其關係，即表空間，空間為靜、故『靜而為地也』。」¹⁹完全以傳統中國天圓地方具體具象的直感圖式，表述出時空抽象的直覺形式。因此陰陽與五行雖然都是在表象經驗現象的實在，卻斷然不是直指經驗材質存在的外物本身，而是指類似康德所謂的、時空是感性先天形式的圖式，屬於一種感性規範經驗現象的主觀形式法則，因此它們才有「先天的」勁道；同時還不止於此，由於它們正是用以窺定經驗對象，以使經驗對象成為可能的規則，所以它們雖然不必是外物存在的自性本身，卻仍然成就了經驗認知對象的「客觀實在性」(objective reality)，因為外物存在的本身，撇開我們如何去知它，只是事實，並不可能被構造，因此其實外物存在的事實也參與了決定認知對象的「先驗」身分。²⁰如此由時空形式，再進至範疇，就成就了如因果範疇一般所決定的經驗現象。因此「陰陽五行」這樣一種黏合先天、結合先驗，乃至於決定經驗對象的法則，雖說它的先天形式意義似乎被其經驗具象的質地所淹沒，但是它的法則意義，反而藉象徵性的圖式表象出歸納萬物存在的意味。由此義而言，陰陽五行似乎更充分地表達出康德先驗哲學的特色與風味。

更進一步回頭說，由於這五種歸納不止於靜態空間的類別意義，還有一種「相生相剋」的演繹關係，就顯出一種以五行的歸納法則滲透於陰陽變化的獨特性格，誠如黃先生所說：

「五行相生相剋之說：此為五行說最重要之發展，它不僅與陰陽配合，且與干支配合，成一象數大系統。相剋之說起於戰國時陰陽家騶衍，漢代董仲舒（見《春秋繁露》再加上相生之說。」²¹

由此藉陰陽五行建立起龐大繁複的自然哲學系統，與周易道德哲學的實踐體系有所分別。如此，黃先生又說：

「『五行』，用今天的話來說，是五種行動的原理（行是行動的意思），這是我們古代先民發現支配宇宙的三大法則之一……這五個動的原理，與陰陽的原理同樣的根本，同樣的廣大，無以名之，乃以象徵性的名詞來稱呼它，叫做金、木、水、火、

¹⁹ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁192。

²⁰ 這是晚近 Jeffrey Edwards 在其 *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge* (2000) 的主張，以為外物的存在，對康德的知識論而言也算是一種先驗的必要條件。參考前註 13。

²¹ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁214。

土五行，但這只是象徵性的名詞，並不是指具體的物質，而乃是此具體的名詞，來象徵五個抽象的行動原理罷了。」²²

黃先生這席話相當重要，明白分辨出陰陽五行作為一種先天綜合的行動法則的意義，並不只是經驗分類歸納的靜態物質。五行所表象的「相生相剋」關係，在作為一種知性判斷的法則而言，實已帶出一般從因果法則的預測性與判斷規則所透露的相關性 (correlation)，這重相關性隱含了現象間某種彼此互存與互為因果的關係，實已突破時序先後的因果法則而走向康德交互範疇 (reciprocal community)、同時互為因果的領域。交互因果的範疇，預設了一種整全概念，傳統陰陽五行相生相剋的因果關係，實亦預設了這樣一種整全的太極概念。

回頭再說，當我們藉康德哲學的詞語分辨感性、知性、理性這三重認知能力的作用時，理性調適而上遂的統一過程，預設且要求了一統攝原理，同樣的，理性層層下降，對外攀緣對象的活動，也必須預設一自然的統一性，否則任何認知活動都不可能出現。這裡理性上下運轉與對外認知的活動，是一種縱貫與橫列雙向交錯的綜合統一活動。縱貫的活動表象時間持續的統一形式、偏主體、偏理性；橫列的活動則表象空間廣延的統一形式、偏客體、偏自然。如果我們以陰陽五行上溯至太極的義理類比，傳統中國人的太極理念至此也不只於康德理性「主體統一」原則的理念而已，它同時也是外在「自然統一性」的理念，具有法則性 (lawfulness)，所以陰陽五行在傳統的學問裡，其實就是一種時空縱橫交錯的宇宙論法則，與康德的「先驗邏輯」類似，是屬於「知性為自然立法」的根本原則。陰陽五行因此也不能止於認識論的法則意義而已，它還必然涉及經驗對象，屬於決定經驗對象所以可能的形上學原理，因而它與康德的先驗哲學十分相應，必須遭遇因果法則與交互範疇的問題，這是「相生相剋」屬於「凡變化必有因」一類因果法則的初步決定，而此類「凡變化必有因」的因果法則，根本上又預設了交互範疇的整全概念以為條件。

當年康德的二度「驚夢」，其一是他在《未來形上學導論·序》裡所言的，是休姆驚醒了他的睏盹，²³另一是他在給友人加維爾 (Christian Garve) 的信裡所言的，

²² 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁211。

²³ 見學院版康德全集 4:260。

是理性「二律背反」的醜聞驚動了他的迷思。²⁴這二度驚夢彼此關連，分別成就了他《第一批判》的〈分析論〉與〈辯證論〉兩個部份。一來確實是休姆的反因果論刺激了康德的批判思路，二來也確實是理性窩裡反的醜聞促使康德必須處理二律背反的千古難題，²⁵因此他一方面把被休姆衝撞的因果律拉到知性的層面，以先天綜合命題法則的模式，說明「經驗的可能即經驗對象的可能」，保住一切可能經驗現象的實在性，及個別經驗間彼此的關係，建立起包括數學、物理學與形上學等知識的先天基礎，否則一味隨著休姆的路數起舞，極可能落入佛教「如幻如化」的結果，成為英美康德大家艾利森 (Henry E. Allison) 所謂的「經驗混亂」(empirical chaos) 的狀況，而不可能說明經驗，安頓知識。由於這樣「如幻如化」與「經驗混亂」的狀態並不一定是客觀經驗實在的事實，所以不為康德的哲學所取，因為康德哲學從知識論進路，以為哲學必須開始於事實，所以必須從既有知識是存在的事實起步，去分析認知判斷的結構，決定其先天的形式 (form) 條件與經驗物質 (matter) 的成素，而不是直接否棄賴以規範此判斷結構的法則（如因果法則）。

正是從此細緻的分際切入，康德一方面受到休姆極大的醒豁，決定因果並非先驗實在論 (transcendental realism) 意義的因果，一方面卻不同意休姆對因果律的處理（以為是一種先驗實在論的處理），同時更不願意再走回傳統形上學的老路，將因果律的問題往第一因的上帝身上推（也是先驗實在論的處理）；²⁶以此，康德就將因果律拉到知性領域的「範疇」層面，藉想像焦點²⁷ (*focus imaginarius*) 的設

²⁴ 見康德1798年9月21給加維爾信函：「並不是對上帝存在，靈魂不滅等的探索…而是純粹理性的二律背反…才是首先驚斷我獨斷的瞌睡，並促使我進入理性本身的批判，以便能解消理性自身顯然矛盾底醜聞。」*Immanuel Kant, Philosophical Correspondence, 1759-99*. Arnulf Zweig (trans. and ed.), (Zweig, 1967: 252)

²⁵ 這些「世間有邊無邊」，「身命是一是異」等佛教《中阿含·箭喻經》裡佛以「無記」不答的十四難的問題，康德在〈先驗辯證論〉裡都回答了。

²⁶ 先驗實在論是康德用以與自己先驗理念論 (transcendental idealism) 對比的觀點，前者沒有現象與物自身的分辨，視外在現象如物自身，如客觀獨立於我們認知條件的存在。傳統西方在康德批判哲學以前的哲學都是這種觀點。見康德《純粹理性批判》(A369)。

²⁷ 在《第一批判先驗辯證論·附錄》，〈論純粹理性理念之軌約運用〉一節裡，康德提出「想像焦點」作為先驗理念在知性軌約原則運用的觀點。他說：「先驗的理念從來不能作為構造的用途，以致於某些對象概念之所以被給予，以及一般人之所以理解它們，是因為它們僅只是思維的（辯證的）概念。然而反之，它們具有極佳與不可或缺之必然的軌約用途，即、指導知性朝向某一個目標，使所有知性規則方向之線索集中於同一焦點的用途，雖說，此一焦點僅是一理念（一個想像焦點，*focus imaginarius*）— 也就是，一個知性概念決不會從中進行的焦點，因為它完全停住在外於可能經

定，限定一切經驗對象所以可能的先天條件，回過頭來檢視人類知性的能力，一方面論斷知性與感性直覺必然的結合，一方面更斷定認知對象不可能再是物自身、而只是現象的觀點，剖開「現象」與「物自身」的二分，為人類的知性積極安排知識。這其實正是佛教在不同的教相旨趣下，無意回答、也沒有積極凸顯的哲學工作，²⁸也正是牟先生所以建議佛教當該重視「遍計所執性」之諦性的意思。所以佛教在此普世哲學的討論上，與康德哲學也有必然會通的契機，並且牟先生後來所謂的「執的存有論」（即康德的經驗形上學）與佛教及康德哲學在此就有極深刻的淵源。因為牟先生成功地扣住佛家「自性執」的概念，闡釋康德的現象界，也就是「執的存有論」，或所謂「經驗形上學」的界面。

除此之外，在康德，因果律之因位在重重上達理境玄思之際，終究守住批判的分際，只停住於「理念」的意義，用以規範理性統一的系統，並不如傳統西方的形上學一樣，去別立如上帝一般超越的實體，踰越認知領域，踏入存有論。以此，康德避開了「先驗幻象」(transcendental illusion) 的困頓，並善用「先驗幻象」的軌約原則 (regulative principle)，安排世間「遍計所執」的知識，免除掉艾利森所謂，另一個幽靈主體 (specter) 可能造成的先驗混亂 (transcendental chaos)。這另一個幽靈主體就是別立另一具有「智的直覺」的主體，好像是別立另類具有神通的知性，一如上帝所有的直覺一般，得以窺伺物自身似的。康德的這個批判意識，筆者個人以為根本上是契入佛教天台圓教以「一念無明法性心」立一切法的圓教精神，而不是從別教進路，另外出現一個幽靈似的主體（另一個智的直覺的主體）的迷思。²⁹

「物自身」到此決定只是一個可思的理念，假名無實，並不是認識範域可知的實體對象，或超越現象的實體、甚或一形上學的實有。這一點與牟先生最終從儒家的實

驗的界限之外 — 雖說它仍然是用以為這些概念盡其最大的伸展以取得的、最高統一性之焦點。」 (A644/B672)

²⁸ 同前註，佛對二律背反的問題以「無記」作答，佛明白理性先驗的幻象，卻無意藉此幻象貞定知識的基礎。此佛教與西方學統不同旨趣之所在。佛教力破實體，西方積極建立實體。

²⁹ 關於此，請參考拙作〈康德的後學：是「善紹」？還是「別子」？從萊因赫德到牟宗三〉一文。

踐理性立心體與性體為「超越的實體」³⁰還是有所區別，應當被比較哲學的學者正視、討論、善解，而毋需規避。

陰陽五行的歸納推衍性：有關康德與休姆的討論

經過康德這一番寒澈骨的批判歷程，我們試再回頭檢視傳統陰陽五行法則的運用，以進一步決定它們究竟是什麼樣的因果律。《漢書·藝文志》有云：「陰陽家者流，蓋出于羲和之官。」這是一般「諸子出王官」的論斷；《史記·孟子荀卿列傳》亦有關於陰陽家始祖騶衍的描述，說他：

「深觀陰陽消息，而作迂怪之變，《終始》、《大聖》之篇十萬餘言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至于無垠。先序今以上至黃帝…推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲…其術皆此類也。」

牟先生就此認定騶衍真如中國的「亞里士多德」，「科學之祖」，並稱其學充滿了想像力，天文地理無所不包，乃「齊東野人」，「齊諧志怪」之類的「齊學」，並以為齊人言雖浮誇，他們「必先驗小物，推而大之，至于無垠」的推論方式「正是歸納之推斷」。騶衍這種「歸納推斷」的表述，其實與休姆對歸納法的表述頗為類似。休姆也是以個別的因果「從可觀察的某物（或可被收攝的某物）推衍到不可觀察的某物」表述歸納法，而不是從經驗事物的觀察做一般性的抽象來詮釋歸納法本身，因此這是一種屬於「預測性歸納推衍」的歸納法。³¹陰陽五行的歸納推論也是屬於這一類，它們不但有一般從經驗觀察的抽象歸納概念，如五行材質性的歸納概

³⁰ 承李明輝教授提醒，牟先生的實體概念是實在 (reality) 義，並非傳統西方的實體 (substance) 義。此點甚有意，當進一步被澄清。

³¹ 見 Henry E. Allison, *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Clarendon Press, Oxford, 2008. p.112 第五章引 D. C. Stove “Hume, Probability, and Induction” 一文的說法。

念，還有「相生相剋」相反相成，涉及陰陽五行變化的推衍概念，所以正是依「相生、相剋」與「相反、相成」的作用，才決定「陰陽五行」的歸納推衍與休姆所述的歸納法屬於同一類預測性推衍的判斷法則。

然而，這一類屬於「預測性的歸納推衍」向來也頗令學者疑慮，不但太史公說騶衍做「迂怪之變」，傳統儒家務實的實踐性格對此「徹之無垠」的推衍也深不以為然。就是西方的大哲學家們，如休姆與康德也對這類歸納因果「推衍」的法則憂心重重，以為它們到底與演繹推衍有別，不可能保證其推論結果的確實性與必然性，這似乎是西方哲學傳統二分先天 (*a priori*) 與後天 (*a posteriori*) 迷思的關鍵，認定經驗的來源沒有必然性。輓近艾利森 (Henry E. Allison) 在其新著:《休姆論習慣與理性，「人性論」第一書的康德式解讀》(*Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Clarendon Press, Oxford, 2008) 一書，就對此歸納推衍的問題深入討論，他分別拈出休姆與康德的兩句名言:「理性但只應是熱情的奴隸」(Reason is, and ought only to be the slave of passion...) 與「理性不乞求、只飭令」(Reason does not beg but commands, A653/B681)，標誌出兩位哲學家對此歸納問題的基本立場。他以為休姆把理性臣服於熱情之下，是一種自然主義經驗論的先鋒，沒有特別標示理性在認知領域作為先天條件的必然要求，只是將理性演繹的作用，收攝於經驗的範域之下，為熱情所用，猶如羅素所稱的、「所有的哲學都是帽子底下(指大腦)的哲學」一般，是一種認知科學 (cognitive science) 的進路；而康德認定的「理性不乞求、只下達命令」的特色，卻正是彰顯理性在認知領域的決定性地位，凸顯理性規範現象的先天性及飭令性。雖然艾利森最終的結論並不以為休姆與康德對此問題有一般學者所認定的、那麼嚴峻的分別，但是他從一個康德大家的立場，認為歸納法與演繹法一樣，都是落入「理性邏輯空間」(logical space of reason) 的範域之內，並且其歸納經驗現象的作用，也具有規範的勁道 (normative force) 而可能提供真值 (truth value)。這當然是他從康德哲學收束休姆哲學的觀點，不必會被當代的經驗主義者所接受。但是康德哲學從一開始就定調於此。他對歸納推衍的看法是有其理性邏輯規範的勁道，並具有真值成份的。這一點相當重要，他由此剖開了先驗因果律 (transcendental causality) 與經驗因果法則

(empirical causal law) 的分別；也就是說，先驗因果律所保證的是因果律在經驗運用的合法性，它保證了找尋經驗因果法則的可能性，但是並不保證經驗因果法則的必然被找到、或已經被找到。而任何經驗因果法則的找尋，仍有賴經驗世界不斷的探索與驗證，這就是艾利森詮釋先驗法則具有真值的意義，並不表示先驗法則已經等同於經驗因果法則所保證的真值了。這一點義理的分際與延伸，不但分辨了哲學與科學，也正是康德後來「軌約原則」與「構造原則」的分辨，決定了先驗哲學強勁與細緻的批判意義。而這一個重要的關鍵卻常被一籬筐誤解康德的學者所混漫或忽略，使得他們對康德的批評像打稻草人一樣，不能中肯。

只是艾利森本書的主題是在討論休姆哲學，他無意喧賓奪主，強置太多康德的觀點，然而批判哲學的痕跡仍然歷歷在目，他除了在每章最後的結論都點出與康德哲學的對較以外，還在第五章，〈休姆對歸納推行之分析〉以後另闢一節〈附錄：理性是乞求？還是飭令？康德與休姆論歸納法及自然統一性〉裡，合盤托出康德對歸納法具有理性邏輯空間的義理。當然，艾利森在此也沒有再多申論「理性的邏輯空間」是何所指？更無暇指出它是否也是「先天綜合判斷」的範域，或如何決定它是主觀的還是客觀的「先天綜合判斷」？與數學、物理學、因果律的關係又當如何分辨等等。所以這個有關歸納推行的議題，從康德哲學的觀點看，仍有許多探索的空間，尤其是貫串到康德所謂的《遺著》(*Opus Posthumous*) 之時，更顯出與本文討論相關的切口。因為康德到了老年，為了完成他「先驗哲學」的系統，不斷地找尋「形上學」與「物理學」之間的中介系統，雖說他早先在書寫《第三批判》時自己也認為他從「判斷」的層面(審美判斷與目的論判斷)，已經連結起前兩《批判》中認知判斷與道德判斷的間隙，看似已經完成了他的「先驗哲學」似的，但是到了老年，他仍然有一種「坦特拉斯的痛楚」，³²類似一種賭徒「唾手可得」的心癮，覺得只再差賭一把，先驗哲學的系統就可以完成了，因此他不斷地想要找到一個介於「形上學」與「物理學」之間的圖式系統，從理性最高統一的置高點，連結起主

³² 在1798年給加爾維(Christian Garve)的信裡，康德談到此「坦特拉斯的痛楚」，他說這並不是一種無望的痛苦，只是一種「唾手可得」、「可望而不可及」的痛苦。坦特拉斯是西臘神話裡富裕的王，因洩露天機而受到懲罰，天神罰他站在水裡，水淹及頸，每每口渴想低頭喝水，水就退下；每每想摘枝頭上豐碩的果實，風就把枝頭吹高。Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, p. 251。

觀的與客觀的理論。康德終久是停留在這個「唾手可得」的癡癖狀態。但是筆者個人以為，康德晚年在「最後的綜合」³³(final synthesis) 裡想要找尋的圖式系統，並不是他個人可能獨立完成的，因為這樣的圖式系統頗類似中國傳統以陰陽五行原則所發展的氣化宇宙論，是中國文化長期經營的象數系統，除非康德有九條命，否則很難想像他可能單靠一人之力再偉構出這樣一個龐大的宇宙圖式系統。所以對康德哲學而言，那個介於「形上學」與「物理學」之間「唾手可得」的圖式系統，可能就是本文在此想詮釋的、以陰陽五行為基礎所建立的氣化宇宙論的系統。這一點相信黃振華先生可能是會同意的，因為他就曾說過邵康節龐大的象數系統與康德類同，都是想把宇宙萬物一網打盡。³⁴如果這個想法可能成立，那麼康德哲學與中國哲學的會通，將另有一翻新意，當不止於實踐哲學的層面，還有理論哲學的面向。換句話說，不只是中國的道德哲學與康德的實踐理性相通，《易經》的象數系統也可能切入康德的知識論體系，而被安排在一個主觀圖式通向客觀法則的妥當位置；尤其是在進一步比較《第三批判》的「審美判斷」與「目的論判斷」與中國「美學」與「自然哲學」或「中醫學」這類涉及自然學問的問題以後，這個款曲會通的架構可能會延伸到未來中西醫學哲學或生物科學哲學的領域。

陰陽五行的歸納推衍性：傳統中國學問的走勢與澄清

如此，再回頭從法則運用的方面檢視「陰陽五行」。事實上，它們向來在傳統中國學問的發展上，也顯出類似西方經驗主義與理性主義的兩條思考線索。偏向理性主義的思考是一種向上迴向，層層收束的規範作用，一如《易經》象數類比演繹的發展，基本上正是一種以陰陽二進位邏輯 (binary logic) 為基礎的推衍歷程，展開類似數學宇宙論的直覺規模，彰顯艾利森所謂「理性邏輯空間」的規範力量，只是這種邏輯空間有時容易凌空推衍，脫離經驗界域，沒有感性直覺與之相應之際，

³³ 「最後的綜合」是當代西方康德學者 Eckart Förster 輓近綜述康德《遺著》(*Opus Posthumous*) 的作品名，筆者在此是借用他的詞語。數年前筆者曾為該書寫過書評〈道之為物〉，收於拙作《康德哲學問題的當代思索》(2003)。

³⁴ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁192。

蹈虛無實，成為脫韁野馬，馳騁於無何有之鄉，甚至支離破碎，穿鑿附會，運用於虛妄不實的判斷之上，許多祿命、風水、讖緯之說就難免這一類的誤用與誤判。這類判斷的謬誤一來是以理論理性的規則判斷實踐理性，二來是誤以軌約原則當作構造原則運用，根本上是沒有分辨現象與物自身，也忽略康德所謂自然事物千差萬別，不必與我們的知性相符相應的真知灼見。這一類誤判的發生，根本是植於先驗實在論 (transcendental realism) 心態的謬誤，自然難以通過批判，建立嚴格的學問。傳統中國走到三國時代，也出現王弼 (226-49 A.D.) 掃蕩象數，恢復義理的批判意識，主要就是他能分辨界域，掃蕩自然領域混漫實踐哲學的錯誤；另一種則是偏向經驗主義的走向，層層下降，往金水木火土的材質落實，成為五種規範認知對象或物質材料的歸納概念。這種走向，原是對理性主義凌空演繹的一種反彈，但是終究卻誤以為五行只是物質元素自性的歸納，只是經驗科學中的實在元素，卻又以此實在的元素進行相生相剋的推衍，這就失去五行生剋法則是先驗因果律，規範現象的先驗意義，並不是個別經驗的因果法則，而錯把五行的生剋當做康德所謂的「構造原則」(constitutive principle) 使用，³⁵因而判下不實且極為粗糙的因果判斷，這也是陰陽五行在當代被人質疑並摒棄的主因。因此傳統中國學問的問題與西方哲學的傳統類似，也需要出現康德式的批判意識，才可能進一步通透「先驗哲學」的識見。透過批判，一方面破開科學知識與實踐哲學的分際，另一方面還原出實踐理性的領域，並去蕪存菁決定自然哲學運作的範域。從這個意義看，重解陰陽五行的工作就有一個積極的目的，是希望藉康德先驗批判哲學的方法來處理這個屬於歸納演繹的法則，並為它推進一步、定位於知識論軌約原則的範域，屬於圖式系統建立的範圍，如此界限其範域，才可能決定如何善用它，更可能對依它所建立的學問有清楚的分際而不再出現運用上的錯誤。

如此再從中國學問傳統的方面覆述，陰陽五行既是一種規範自然對象的法則，且「自然」概念的本身又屬於一認知對象「統一整全」的理念，與理性認知的主體一樣，都是「認知一般」必須被預設的「統一」理念，因此「自然」、「陰陽」、

³⁵ 參考拙著〈從康德的認識論探討傳統中醫在二十一世紀可能的走向〉及〈從康德哲學看傳統中醫作為哲學與作為科學的兩面向〉。收於李淳玲 (2004)，《康德哲學問題的當代思索》。台灣: 南華社會所。頁195-260。

「太極」、甚至「道」、「宇宙」等等概念，在傳統中國的學問裡，從先驗哲學的觀點看，都有前述「認識論」與「形上學」兩個面向的性格。只因傳統中國的學術向來著重生命主體，比較不偏重對象客體，所以運持學統的概念落在生命之「生」，以變化 (becoming) 決定實在 (reality)，而不是如西方傳統之落於存有之「有」，以存有 (being) 決定變化的現象 (becoming)，³⁶所以當康德宣稱時空是感性先天的形式，並以之為認知一般的必要條件時，中國人的時空概念並不是一種認知形式的概念，而是一種宇宙論，或存在論的感知，一種最為親切具體的體知。時間之感在中國人是一種「逝水流年」的存在感受，空間之感則是一種相對於主體上下四方「位置」的決定，都與感知或體知相關，是一種天地陰陽交感的存在原理，³⁷並不是像康德一樣，當作是一種感性認知的形式看待，比較抽象。因此中國人的學問向來從「感」而知，具體而實在，直接通達理性。並且這個理性，又不似康德，有所謂「理論理性」與「實踐理性」的分別，而只是「一以貫之」的先天綜合實踐理性或心體。當然，康德終究也認定理性只有一個，不過有理論與實踐兩個面向的運用而已。也是因此，當理論理性與實踐理性的運用起衝突之時，康德也是以實踐理性為優先的。這一點十分殊勝，也確是康德足以與中國學問會通之關鍵。因為以實踐理性為優先的實踐哲學終究足以貞定生命之價值與皈依。所以從感知性直接透達理性所展現的認知形態直接就出現一種「先天綜合判斷」的規模，它比較表象直覺性與數學性，接觸經驗實在，它的推衍性 (discursiveness) 是緊煞縲起濃縮在綜合作用裡的，所以是一種先天綜合理性直透感性所展現的格局，類似康德「先天綜合統覺」 (synthetic a priori apperception) 的概念，凸顯先驗的想像力與圖式性。牟先生早年讀康德時，曾經表示唯一一種有效的「先天綜合判斷」是從實踐理性所決定的判斷，這一點從究竟義而言是非常道地的。君不見就連康德在《第一批判》的範疇論裡，都留下一個判斷力「下判斷」的行動痕跡，那是屬於第二序的「樣態」範疇，實已脫離知性判斷靜態的範圍，而走向動態下判斷的行動領域，康德哲學最終

³⁶ 關於中國學問的基本概念在「生」不在「存有」，請參考牟宗三先生《中國哲學十九講》第5,6,7三講。《全集》29: 87-154。

³⁷ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁199-200。

會走向《第三批判》以判斷力來連結前兩批判實非偶然，可能與此終究基礎於實踐理性的究極義理相關。

如此，嚴格講起，人類理性運用邏輯的先天能力是普遍的，其中並無中西之別。當初伏羲劃卦靈光爆破，就是依邏輯法則劃成的，一陰一陽除了表象具經驗內涵的日夜寒熱陰陽熱力的強度以外，也包含圖式的意義而能表述出先天的思想法則，比如同一律、矛盾律與排中律的形式。前述「相生相剋」的因果法則就是落在主客統一性原則的預設下才可能顯示其格局，而所謂的金水木火土，則是在此格局整全範圍內定位的指標所象徵的量相、質地與因果關係。從此一意義言，康德的四類範疇已然隱然含蘊於其中。換句話說，不論此統一性的設定是落在主體、或偏向客體，其展現的學問規範都是全面一致的，因為一旦設定其一（主體），相反的另一當下即被肯定（客體），並且正是主客相反綜合的統一之下，才可能成就認知一般整全的樣態。一如康德所說：

「我對純哲學幾乎總是三部的分類已經引起質疑，然而，那是自然的狀況。如果是一種『先天的』(a priori) 分類，那麼它或是分析的 (analytic) 分部，或是綜合的 (synthetic) 分部。如果是分析的，它就是歸「矛盾律」所管，並且總是分成兩部（若非 A，即是非 A (quodlibet ens aut A aut non A)）。而如果是綜合的，並且是基於先天概念（而非如數學一般，是基於先天與概念相應的直覺），那麼，我們必須具有一『一般綜合的統一』所要求者，也就是，(1) 一個去條件者，(2) 一個被條件者，(3) 一個從『去條件者』與『被條件者』結合生起的概念；因此這樣的分類必然是三部。」《判斷力批判》(5:197-8)

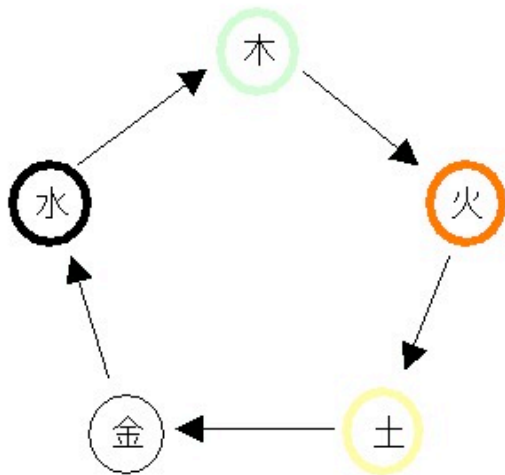
盡吐了先驗哲學的邏輯格局，A 之設定，含蘊 -A 之肯定，並決定 A 與 -A 之綜合窮盡了論理的一切，並成就了一系統的整全，與陰陽五行「相反相成」變化綜合統一的推衍步驟相當。因此任何一種「認知一般」(cognition in general) 都必須經由此三步綜合的步驟才得以決定一判斷，而此中所預設的實是一理性系統整全的要求。言說至此，陰陽五行相生相剋的因果意義就逐漸浮現了：前述陰陽表象時間變化，

五行表象空間位置，五行中之土在中央，其餘金水木火分別表象與中央土相關的西北東南四個方位。以中央土象徵認知主體的位置，其餘金水木火相對於中央土，分別象徵上下左右四個方位，並因此不同的方位，表象陰陽量相的級度，以決定認知領域質性的差異。即如黃先生所云：

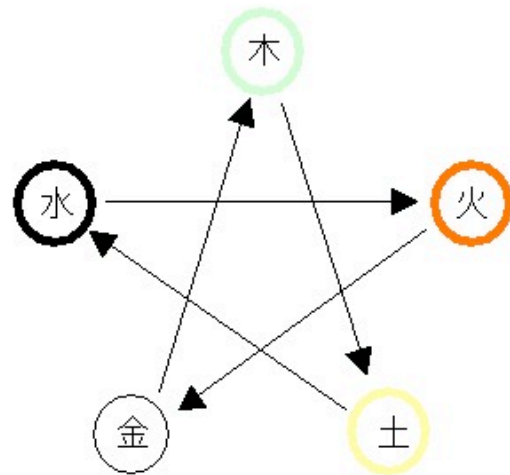
「天地交合之後，陰陽交錯，互相生成，其數已有一定的比例，其比例是天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十；且其位置也有了一定…此圖已包含五行思想矣！」³⁸

一般五行相生的關係是：金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；相剋的關係則是：金剋木，木剋土，土剋水，水剋火，火剋金。以空間的方位看，相生的關係是依時序前後順序以表述位差，所以前位是因位，後位是果位，其間與時推移，有一陰陽量相級度自然與必然的演變；而相剋的關係則為空間位置相對、對反與對立的現象，表象 $A \neq -A$ 的對立狀態，這其中已然涵蘊一種「先天綜合」的關係。先天是依法則、依必然而立，綜合則是因變化、因對反而論。如圖所示：

³⁸ 黃振華先生，《易經哲學》遺稿，頁177。



五行相生



五行相剋

在此表述出的邏輯，不再只是以矛盾律定奪的形式邏輯而已，還必須黏結時間，顯出表述時序的因果現象。正是在此意義下，筆者以為陰陽五行實是一種先驗邏輯的圖式形式。而中西認識論的區別可能只在偏向主體或偏向客體的區別，並不在思想法則的不同。比如說康德以「太陽照熱石頭」說明認知對象的知識論，基奠自然科學的形上學基礎，中國人則以「太陽照熱身體」的設定，發展一套以陰陽五行基奠的中醫學，以及其它有關生命主體的學問。從「太陽照熱石頭」，康德分析十二範疇在經驗對象中的運用，從「太陽照熱身體」，傳統中醫學以十二經絡說明人體氣血在天地間循環的自然法則。前者將學問的焦點扣在自然的客觀對象上，後者則將學問焦點落在自然生命的身體上。此處論學所涉及的先天邏輯，不論是「形式邏輯」或「先驗邏輯」都是普遍的，並無東西之別。以此之故，《易經》的象數實無近人所附會的「原子能」或「相對論」的經驗學問系統在其中，而是本具先天原則的「先驗邏輯」在其中，此一「先驗邏輯」正是中醫經絡學的先天理論基礎，是「形式邏輯」與「時間」的黏結，也是康德「先天綜合判斷」的一種偏主體學問的圖式展現，是一切包括中醫學在內的客觀知識必須預設的基本軌範。換句話說，中醫學是有其先天法則之基礎的，它在臨床上的效應也必須是奠基於這個先天的基礎才可能保障其實踐上的必然性。但是它卻不可以被誤用，而是必須通過批判，如其

所以地被善用，這當然涉及其實屬於主客觀中介的、圖式性的「軌約原則」而言，因此在付諸其依理論的實踐之際，仍有待構造原則的增益，才可能得出經驗科學的效用與結果。因此依康德的批判意識，它就不該被當作「構造原則」誤用，否則屬於經驗實在性的判斷就會出現謬誤。這自然就是當該引進先驗哲學批判的勁道所在，才可能為陰陽五行在知識法則上妥善定位。

結語

言說至此可以略作一小結：陰陽五行屬於一種康德意義的歸納法則，具有理論理性的規範力量，所以屬於理論理性邏輯空間的範域，但是它屬於圖式的層面，用以聯繫主客觀之間的系統，成為連結形上哲學與物理科學的中介，所以它屬於先驗邏輯的範域，是傳統中國屬於易學象數的部份，並不屬於周易道德實踐哲學的範域。正是因此，它在傳統學問的脈流中並非主流，卻完全滲透於文化的質地之中，但是由於它從未遭遇過類似康德哲學式的批判，所以有混漫理論理性與實踐理性的雜蕪。它作為自然哲學的基礎原有其運用的範圍與方式。它可以作為軌約原則被運用，但不可錯以為是構造原則被誤用。根據康德，哲學的構造原則只有類比象徵的意義，數學的構造原則，才可能落入構造客觀科學的範域。也是因此，陰陽五行作為寓人事的學問別有爭議，當該被批判，但它作為中醫學問的建立，只要能善用其軌約原則的意義，就有其必然成效的範域，及向前開展的空間，此即是以根本的理論基礎為導航，設計出經驗實驗與治療之醫術，造福人類，這正是一條與現代醫學知識接榫的契機與正軌。

3-29-10, 05-30-10 draft