

從“自律”觀點論易經哲學之現代意義

金 聖 基

中文提要

本文旨是採取“自律”的觀點，以探討易經思想之現代意義。這裡首先要從二方面進行釐清。第一是，先釐清一下本文所謂的“自律”觀念。第二是，要說明這種自律性觀念如何適用於分析易經哲學內涵。據本人所了解，易經思想的整個系統皆可以以“自律性”觀念詮釋。因為儒家“人”的最高善及其實現途徑以及所要實現的大同世界皆符合自律的觀點。因此，本人以“人自律擴大過程”作為本論文的主題。在本論文中，所謂的“自律性”概念，係由康德(I. Kant)哲學的“自律”觀念而來，因為後人任何形態的“自律”概念都包含康德“自律”概念的內涵，所以將其作為本論文中“自律性”概念的理論核心。然而，儒家思想具有其獨特性。雖然儒家經典中未提出“自律性”概念，但其思想蘊含著很豐富的自律觀念。本論文的目的在於闡述易經哲學中人如何達到自律人的境界以及如何脫離外來法則之約束。並且告知人們易經哲學中人觀的終極目的就是自由人。最後，將通過對於儒家自然觀以及中庸，易傳哲學中的“法天地”與“感應”的含義，來進一步探討人自律性的意義。

關鍵詞：自律，自由，易經，君子，大人

* 金聖基：成均館大學校 儒學科 教授。
(ksk020505@naver.com)

一、緒言

時代已進入二十一世紀之初，人類面對著的問題實在很錯綜複雜。一個在基本上把儒家思想當作終極關懷的人，如何面對世變，對於儒家思想又要進行如何的反思呢？

在我看來，儒家思想的時代課題，一方面是如何對其內部理論結構進行詮釋的問題，另一方面是，如何面對現代化的諸問題。本文雖然是旨在探索易經思想的現代意義。但是我想為了方便詮釋儒家思想，需要先了解西歐思想之主要哲學課題和最近動向。因為儒家與西歐思想是兩個源遠長流的傳統文化。並且在世界已成為地球村的現在，儒家與西歐哲學之間的互相交流和競爭是不可避免的。所以本文採取“自律”觀點，以探討易經思想之現代意義。

那麼，本文將如何從自律性觀點探討易經哲學中人的含義呢？既然本文要採用“自律”觀點來探討易經哲學中人之含義，那麼，需要對於以下兩方面內容進行說明。第一，先說明一下本文所謂“自律”的觀念。第二，要說明這種自律性觀念如何適用分析易經哲學內涵。

二、“自律”的含義

在這裡先把“自律性”概念釐清一下。

“自律”(autonomy)是康德(I. Kant)道德哲學的主要概念。康德的自律概念是從反對幸福主義、基督教(西方中世紀以來的“天啟宗教”)而來的。

然而，“自律”一詞本是政治學術語，意指一個政治團體或國家為自己制定法律並依法律行動的權利。所謂“自己制定法律”是屬“自由”的領域，而所謂“依法律行動”是屬“服從”的領域。自由與服從，這兩個概念從表面上來看是相互矛盾的，因而產生了這樣一個問題：我們在一個政治團體中如何能既服從法律，而同時又能保有自由呢？然而，對於這個問題，盧梭的“社會契約論”提出了一個極有意義的答案：一個共和國的法律建立在社會契約上，意味著我們每個人都以其自身及其全部力量共同置於“共同意志”的最高指導之下，並且我們在共同體中接納每個成員作為全體之不可分割的一部分。¹ 在此一意義之下，共和國中的每一成員都有雙重身分：“對於個人，他是主權者的一個成員；而對於主權者，他是國家的一個成員。”² 因此，在盧梭的共和國中，每一成員都有義務以臣民的身分服從法律。但就他透過社會契約而成為主權者的一分子而言，他同時也是立法者。簡言之，共和國中的立法乃是其公民之自我立法，他們只服從自己所制定的法則。在此一意義之下，他們都是自由的，因為他們並未受到外來意志之限制。

1 參見盧梭著，《社會契約論》，25頁。

2 盧梭著，《社會契約論》，29頁。

康德借用盧梭“共和國”的模式，首度將“自律”概念引入倫理學中，用以說明道德之本質。因此，“自由”已成為康德道德哲學的根本概念。在“道德的形上學之基礎”第一、二章中，康德分析了我們一般人的道德意識。康德發現：我們的道德意識中包含了自然之善與道德之善的區別。道德之善是絕對的、無條件的善，它的價值就在其自身，而不在於它之所能實現或助成的目的。換言之，它具有內在價值，而不只是工具價值。反之，一般意義的善只是自然之善，均是有條件的善，只具有工具價值，我們通常歸諸“幸福”概念之下者，均屬此類。因此，判斷一行為是否有道德價值，並非根據它所達成的目的，而是根據它的格律(Mexime)。換言之，並非因為它有助於實現某一對象，而是因為它的存在本身就是善的。因此，一個道德行為並非只是合乎義務，而是必須出自義務，否則它只有合法性，而無道德性。這決定了康德倫理學之基本性格。

由以上康德善的概念，康德進一步決定了道德法則的概念。一切實踐的法則對現實我們人類的意志而言，均表示一種限制或“應當”(sollen)，因為我們的意志受到感性生命之牽制，所以不一定要遵守法則。因此，實踐法則對人類而言，是一種命令，表達這種命令的程式稱為令式(Imperative)。既然道德之善並不建立在手段對目的之關係上，道德法則只能以“斷言令式”(Categorical Imperative)、而非“假言令式”(Hypothetical Imperative)來表達，因為“假言令式”只表示：如果你要達到某一目的，就應當如此去做。一個行為所依據的法則若可以用這種令式來表達，則它必須以所設定的目的為條件，因此沒有真正的道德價值。唯有“斷言令式”能表達道德法則之絕對性(無條件性)。康德分析“斷言令式”的內容，發現“斷言令式”包含三個原理：第一是形式的原理，第二是目的原理，第三是自律的原理。最後一個原理是由前面二者綜合而成。所以我們為了解自律的原理，先要瞭解第一、第二原理。

“斷言令式”的第一原理—形式的原理，是說這種令式決定人的意志時，不受外來任何感性愛好欲望對象的決定，而純憑命令的形式以決定意志。換言之，道德法則不預設任何特定的目的，而只包含一形式的要求：普遍化。於此康德得到斷言令式的第一型式：“只依照你能夠立意要它成為普通定律的那個格律去行為”。³ “斷言令式”的第二個原理—目的原理，是說這種令式雖然不受任何感性愛好欲望對象的決定，但不能說是毫無目的的，而卻是另有目的的。康德進一步分析道德法則的概念，確定它是個理性原則，因為普遍性是理性原則的一項特徵；而實踐的理性原則也就是對一切有理性者均適用的原則。因此，在道德法則的意識中已涵蘊著“有理性者”的概念，因為有理性者是道德法則之根據(主體)。就此而論，每一個有理性者—即我們通常所謂的“人格”(person)—均有其無可替代的價值，亦即尊嚴。由於人格之尊嚴，它不能只被當作工具來使用，所以，其存在自身必須就是目的。因此，康德把人格稱為“目的自

3 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 89.

身”(an end in itself)。⁴ 由此康德得到斷言令式的第二個程式：“你要這樣行為，做到你對於人，包括在你自己的人格中，以及一切其他的人的人格中的人，任何時候都應當作目的，而不可只作工具來使用。”⁵ 這表示“斷言令式”是以普遍的“人格”作目的的。“斷言令式”的第三個原理，是把上面兩個原理綜合起來的結果。依照第一個原理，有理性者一人的意志，不受任何外來欲望對象的決定(道德法則之普遍性)。依照第二個原理，康德指出這種普遍法則的主體是有理性者。即有理性者以自身為目的，以自身為目的之令式，便是自己所頒佈之令式，有理性者服從“斷言令式”，便是服從自己頒佈的令式。康德綜合這兩點而提出了“自律”的概念。康德建立的“斷言令式”第三個原理中說道：

“你的行為要做到使你的意志通過它的格律，可以同時認為它自己就是普遍定律的頒佈者。”⁶ 在此康德得到了一個足以說明道德的本質的理念，即“每個有理性者的意志的觀念都是普遍立法意志的觀念”之理念，這就是“自律”的理念。⁷ 雖然康德用斷言令式的形式提出了“自律”的理念，但他另外用一個“目的王國”(The kingdom of Ends)的形式來再表達“自律”的理念。那麼，接下來本文將就“目的王國”進一步說明“自律”的含義。自然世界的事物，受自然定律的支配，形成自然世界；而有理性者一人類不受自然定律支配，卻依“自律”而行為，便必然形成一個“自律”的團體，一個以自身為目的之團體，這個團體便是“目的王國。” 康德說：“每一位有理性者，必須通過一切他的意志的格律，認為自己就是普遍定律的頒佈者，並依此觀點來判斷他自己及他自身的行為，則這樣的有理性者的概念，被引向一個附屬而豐富的概念，即『目的王國』是也。”⁸ 所謂“目的王國”是指“不同的有理性者透過共同的客觀法則而產生的一個有系統的結合。現在，由於定律決定了目的之普遍有效性，那麼，當我們把有理性者彼此間的個人差異，以及他們的私有目的內容撇開，我們就可以設想一個包含一切目的：之有系統結合之全體，即目的王國是也。”⁹ 在這個王國中，每一成員(有理性者)均是普遍法則的制定者，但同時自己也服從這些法則。由此可知，康德由“自律”的道德原理，引出了“目的王國”的概念，這“目的王國”是眾有理性者依照“自律”原理所組成的集團。

康德進而把這個“目的王國”理解成“知性世界”，而把“自律”學說與其“雙重世界”和“人的雙重身分”的理論連結起來。在“道德的形上學之基礎”第三章中，康德便透過這雙重身分來說明自律之可能性。如上述中所提到的，康德道德哲學的基本概念是“自由”的概念，也就是說真正的道德行為是出自人的自由意志的行為。為了證明人具有自由的意志，康德闡明人是具有雙重身份而存在的觀點，即一方面作為“感性世界”的一份子而存在，另一方面又作為“知性世界”的

4 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 95.

5 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 96.

6 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 98.

7 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 98.

8 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 100.

9 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 100-101.

一份子而存在。作為“感性世界”一份子而存在的人，受自然律的支配，因為人有愛好和欲望，所以受制于自然律；但作為“知性世界”一份子而存在的人，則是自由的，他們不受愛好欲望的支配，而是服從道德律。¹⁰所以，存在於感性世界(也就是現實世界)的人類，必須服從和尊敬後者。所謂前者必須服從和尊敬後者，乃指前者必須以實現後者為目的而言。後者即是指“人格”，此“人格”即是“道德人格。”所以存在於感性世界的人類，必須以實現“道德人格”為目的。¹¹如此，我們才能理解自律的可能性。由此，也就是作為現象的我服從作為物自身的我所頒佈的法則，我自己一方面是立法者，另一方面又是服從者，故自我立法、自我服從。在此意義之下，我們仍是自由的，因為我們並未受到外來法則之約束。

三、易經思想中自律含意

現在問題是本文應如何運用“自律性”觀點詮釋易經哲學之含義呢？本文採取“自律性”觀點的原因主要有兩點，第一是“自律性”概念最符合于易經思想的理論。

第二是“自律性”觀念雖然是由康德哲學產生出來的，而到今日已成為哲學家、宗教思想家常談的熱門主題。

據本人所了解，易經思想的整個系統皆可以以“自律性”觀念詮釋。因為儒家“人”的最高善與其實現途徑以及要實現的大同世界皆符合自律觀點。因此，本人以“人自律擴大過程”作為本論文的主題。本論文中所謂“自律性”概念，係由康德哲學的“自律”觀念而來，因為後人任何型態的“自律”概念都包含康德“自律”概念的內涵，作為一其作為理論之核心。然而，儒家思想有其獨特性。雖然儒家經典中未提出“自律性”概念，但其思想蘊含著很豐富的自律觀念。在這裡，不妨引用幾個例子來說明儒家思想的自律意義。

儒家開宗於孔子，孔子思想中已涵著豐富的自律意義。“顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？”(《論語》《憲問》)“仁”是儒家哲學的根本概念，也是儒家思想的最高理想。對“仁”的詞義黃振華先生做了詳細的分析，闡釋了其真正含義，即“仁”是“合二心為一心”之意。¹²所謂“合二心為一心”即、“仁”是指人具有二種心一“感性心”和“道德心”。¹³而且“合二心為一心”意味當人克制感性世界的愛好欲望而服從道德律時，則是人克服“感性心”而服從“道德心”，這就是“克己復禮”，也就是“自律”，“仁”的意義便是“自律。”¹⁴就“克己復禮”意義而言，“克己”指克制個人的感性愛好欲望，“復禮”指實踐“仁”的規範，而

10 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 118-121.

11 Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Moral*, 120.

12 參見黃振華，〈康德與儒家哲學〉，2-3頁。

13 參見黃振華，〈康德與儒家哲學〉，5頁。

14 參見黃振華，〈康德與儒家哲學〉，5頁。

其深意在於：不“克己”無以“復禮”，“克己復禮”的最後根源是“人格”的尊嚴，“人格”就是“道德人格”，而“道德人格”即是儒家的“仁。”¹⁵也就是“至善”(最高善)。作為感性世界的一份子而存在的人，必須以實現“道德”人格為目的，這正表示了“克己復禮”以實現“仁”為目的。¹⁶道德法則既然建立在自律原則之上，而為意志之自我立法，則遵行道德法是意志自身的力量。孔子說：“仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣”(《論語》〈述而〉)：“求則得之，舍則失之；是求有益於得也，求在我者也。”¹⁷這兩段話表示求“仁”是意志自身的力量，亦即“自律”是意志力量範圍之內的事。

總之，儒家思想的基本原則是自律。儒家的“自律”與康德的自律雖是由不同文化、思想系統產生出來的，但其指向自律倫理的原理則相同。

那麼，本文如何運用“自律擴大”觀點詮釋易經及儒家哲學家人之含義呢？這裡先要釐清本文所採用的“自律”意義。本文所採用的自律含義大概包括如下幾點。第一，道德法則根源之探討。這裡所說的道德根源就是道德的由來或者道德法則之來源。如果道德法則只不過是從外在來的宿命論性質的理論的話，那麼其還是他律道德系統。因為宿命論是指認為世界上一切事物的存在和發展都是由命運這種不可抗拒的力量決定的宗教或者類似宗教理論。就像一般認為基督教的道德根源是上帝，人只能信仰上帝的命令，上帝即為吉凶禍福的主宰者，因此基督教不能不可避免地屬他律道德。然而，通過對儒家哲學中的天神觀念、吉凶觀念是否是宿命論的判斷，這亦可對儒家哲學人觀之自律性與否提供判斷。第二接著要注意的是，人道的原理發現過程是否符合于自律原理。

這裡不妨回頭看康德的“自律”理念。即說“每個有理性者的意志的觀念都是普遍立法意志的觀念”之理念。如果注意到康德的自律理念，那麼筆者再探討儒家哲學中人道發現過程中人自律的意義。換句話說這須探討易道，人道發現過程中人是如何發揮“制定普遍法則的意志”來發現易道、人道的。這一討論中亦可發現儒家哲學中的人自律擴大。第三，既然易經哲學中人要達成自律人，那麼其途徑如何？其是否符合於自律理念？如文中所述，自律人必須從感性世界脫離，要以實現“道德人格”為目的。儒家哲學的人觀亦表示一個人如何可以達到君子，大人的境界。這種意義之下，易經哲學人觀是指導一個人如何體悟自己立法的易道、人道，從而達成與天地合其德，與日月合其明，與鬼神合其吉凶的大人境界。這時候人一方面是立法者，另一方面是追求合一於其道順應其道者，達到如此境界之人，就可稱之為完成自律的人。

總之，本論文的目的在於闡述易經哲學中人如何完成自律人的境界，如何脫離外來法則之約束，並且進一步要明白易經哲學中人觀的終極目的就是自由人。

15 黃振華，〈康德與儒家哲學〉，13頁。

16 黃振華，〈康德與儒家哲學〉，15頁。

17 《孟子·盡心上》

四、易經吉凶觀念與自律之終極關懷

本文既然以自律性擴大觀點探討易經哲學含義，那麼在論述上自然是根據所提出的“自律性”觀點而展開探討。首先是探討易經哲學中價值根源之奠定過程，其次是探討從自律力量把握天地宇宙的根本原理以及其律則化過程，即易經思惟成立與人道成立過程中人自律性之意義。然後再就人、儒家自然觀以及中庸，易傳哲學中“法天地”與“感應”意義來探討人自律性之意義。通過以上的探討，我們可以把握邁向自律性人的途徑，進一步達到“成人、成物”的境界。筆者認為儒家思想已包括這種理論結構。以下將簡單地說明主要大旨，以結束此次探討。

在此，本文只以易經哲學中吉凶觀念來探討人之自律意義。

《易經》哲學中，“吉、凶、悔、吝、無咎”等概念代表著它的現實價值觀念。而這些概念雖然當初是在占筮中產生，但其本質是哲學生命，而不是算命中的命定概念。

變動以利言，吉凶以情遷，是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情為相感而利害生。凡易之情，近而不相得則凶；或害之，悔且吝。¹⁸

上文即謂吉、凶等反映了個體與環境之和諧狀態。換句話說，這一節表示“吉、凶、悔、吝、無咎”概念，就是一個人如何與其情境和諧及其如何反應的結果。¹⁹在此，情境的吉凶概念是可以轉變的。如這些吉凶概念可以轉變的話，其要領是什麼？〈繫辭上傳〉云：

君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占是以自天祐之，吉無不利。²⁰

這句提出了《易傳》趨吉避凶之道。即說，我們通過對於卦的意義之了解，對自己的生命作更好的適應、對自己的行為作更好的抉擇，而且修己達善，最終實現趨吉避凶。²¹上文是說，君子居家則觀象卦象，玩味交辭，行動時則觀象卦爻的變化而玩味其占語。而觀象、玩辭、象變都是指學習《易經》，也就是說，平時對《周易》有所領會，按其所說而行動，自然吉利。²²關於《易傳》也有聖人之學習內容。〈繫辭傳〉又說：

夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。²³

18 《繫辭下傳》十二章。

19 成中英，《易經之理想系統》，77頁。

20 《繫辭下傳》二章。

21 成中英，《易經之理想系統》，78頁。

22 朱伯崑，《易學哲學史》，65頁。

23 《繫辭上傳》十章。

這是說，《易》蘊藏著事物深遠的道理，聖人以此通天下人的志向；顯示事物變化的苗頭，聖人以此成就天下之事業。有求必應，非常神速，聖人以此教化天下百姓。²⁴ 如此，《易傳》是如何透過聖人的努力而啟發人對命之慧解並促其修德向善的呢？

在易經哲學這種指導之下，人逐漸沖淡以前“吉凶”觀念的迷信成份。其最大成就如下兩點：第一是人可以獨立於命(命定之限制)而實現其性—即自我實現與自我完成的自力道德。其二是人在長期的努力之下道德是產生與保證世界和諧與秩序的路徑。

《論語》中，孔子已將豫知未來、操縱人類吉凶禍福、具有宗教性格的占筮觀念慢慢轉化，而使人從未來不可知的恐懼、懷疑而產生的迷信觀念中超脫出來，轉而反求諸人應具有自己的道德實踐力量。我們可稱之謂“以德代占”思想。並且在《論語》裡引證了孔子的話：

子曰：“南人有言曰：‘人而無恆，不可以作巫醫。’善夫！‘不恆其德，或承之羞。’”

子曰：“不占而已矣。”²⁵

可見“不占”和前段話的“恆”字是有關聯的。“不恆其德，或承之羞”是恆卦九三爻辭，意思是“不能堅守德性，便會有恥辱。”而孔子“不占”的意思就是說：“一個人如能堅守德性，也就不需要占卜了。反之，一個人如不能堅守德性，即使占卜也沒有什麼用處。”²⁶

《論語》〈述而〉篇還有一例：

子疾病，于路請禱，子曰：有諸？子路對曰：『有之，誄曰：“禱爾於上下神祇”』子曰：丘之禱久矣。²⁷

“丘之禱久矣”意思，按《困學紀》引《太平禦覽》中所載莊子的一段話進行說明：

孔子疾，子貢出蔔，孔子曰：子待也！吾坐席不敢先，居處若齊，食飲若祭，吾蔔之久矣。²⁸

這一段話非常明顯地表示出孔子以自己的行為合乎實踐道德原理來代替卜筮、祈禱的儀式。所以《荀子·大略》中提到：

以賢易不肖，不待卜而後知告。：善為易者不占。²⁹

依據以上幾段話，我們可知孔子以後原有的蔔筮性質的道德轉化。所以吉凶是依照道德價值體系所決定的判斷概念，而且吉凶是

24 朱伯崑，《易學哲學史》，65-66頁。

25 《論語·子路》

26 吳怡，《易經繫辭傳解義》，20頁。

27 《論語·述而》

28 《困學紀》卷七，〈公羊〉。

29 《荀子·大略》

由人而發生的，人要自己負責而非命定的。我們再進一步解釋下一句，《易傳》中說到：

自天祐之，吉無不利。³⁰

這裡“天”是指儒家道德的天而言，“吉”是指道德人格之無損或完成。所以“自天祐之，吉無不利”並非意味現世上上帝賦與的禍福。所以《繫辭傳》云：

易曰：自天祐之，吉無不利。子曰：祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉無不利也。³¹

“信”者可用孟子所語“有諸己之謂信”來解釋，要得到天祐之吉，就要順天命、有諸己，而這些都是要自己去實踐的。所以，所謂的“自天祐之，吉無不利”最終決定於“人之所助。”

總之，儒家哲學的吉凶觀念最終從“命定”的禍福概念之迷解中脫離出來。

五、結論

人生於激變的現代社會中，不能沒有對人類處境的關懷。如果我們同意哲學不能忽視人生存的現實，那麼站在現代與二十一世紀初入之際，尤其是一個在基本上把儒家思想當作終極關懷的人，怎能忽視對現代與後現代的思想反思呢？

人類當今面對的情況愈來愈艱難嚴重，致使人已造成了非人化的現象。因而人類社會便難以安定了。

在現代社會正如莊子所言，看不到天地之純，自然之真，在物質享受，經濟消費的導向下，形成了科技價值的膨脹與獨斷，這種以科技為中心的世界觀，僅視自然界為提供工業生產和消費的物質能量場。另外，如果人類宣稱他的理性高過“無言的、外在的”客觀世界，那麼科技的發展將脫離自然原有的秩序，最終反過來傷害人類的生存。在科技文化的形態中，人類為了自身利益而毫無節制的支配、開採自然，最終破壞了人和自然的和諧狀態。

到底這種現代社會帶來的整體性的混亂以及非人化現象是從何而起的？本人認為要想弄明白這種現象的由來，先應檢討價值觀念的根源。與此同時，時代已經從根本上開始要求價值根源的妥當性。

眾所周知，西方文化的根源之一是基督教。而基督教近代以後所面臨的困境很值得思考。在現代社會中，基督教所面臨的最大事件主要是“非神話化”、喪失“絕對的他者”或者“神的死亡”等。西方

30 《繫辭上傳》十二章。

31 《繫辭上傳》十二章。

人以為人已經成熟，因此他們宣佈了成人時代。然而，西方人的“人自律宣佈”使我們意識到了自律省思的必要性。他們的“成熟”意味著什麼？他們認為的完成的自律性又蘊含著什麼？本論文認為，基督教崩潰的根本原因，主要在於其內部因素。其次，基督教傳統神學的困難皆是由錯置具體性的謬誤(The Fallacy of misplaced concreteness)引起的。錯置具體性的謬誤恰是儒家對基督教的補益之處。因為儒家在先秦時代已實現了脫咒術化。

接下來將要闡述儒家哲學的人觀的研究目的。依照本人意見，儒家哲學最卓越的慧眼就在於擺脫錯置具體性的謬誤。易經哲學的始點也不曾犯這種基督教式的二分法思考的謬誤。天不是“人格性”的上帝。儒家哲學的“天”已經經過解咒過程，完成了“創造生命的真幾”的奠定。儒家哲學的出發點在現代社會並不能成為解體的對象。因為，易本體已經脫中心、脫根本的變化上建立的。〈繫辭上傳〉云：

乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從。易如則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大。：易簡而天下之理得矣。³²

這種思考方式在現代西方宗教、神學立場看，是很難實現的。已經脫離“人格神”的易經哲學，重新確立了其價值觀念。這就是“生生之謂易。”這種觀念對西方基督教神學而言，“現代神學”在“過程神學”中才可以發現。這時候的價值觀念不是由上帝賦予的、而是人在自己的努力之下創造的價值主角。人已經擔當“吉凶由人”的真正主角。我們在對古代到先秦儒家“天”、“吉凶”觀念變化過程研究當中，發現了“人的自律性”的真正意義。而且在進一步研究“和諧的宇宙論”中得到了儒家哲學所提示的人道的來源與其和諧性。儒家哲學將宇宙與人看作一個和諧的存在系統，但並沒有說人是宇宙內的獨存，而是強調人與自然的共存與和諧。人先觀察宇宙的普遍原理與奧妙之理，最終成就了易之律則化。從八卦形成到六十四卦以及易傳成立，這個過程亦是人自律性的真正擴大過程。

更不能忽視的是，人雖然成就了天、地、人三才之道，但一刻也不能懈怠，只有這樣，人與宇宙、人與萬物、人與人才能感應。感應、法天地既不是基督教方式的“信仰 - 服從”的關係，亦不是神與人的不平等關係。而是你 - 我的真正關係的形成基礎。實現“感應”的同時，天、物、人、宇宙已經不再是征服的對象，與此相反，將會給予人類豐富的生存智慧。因此君子不但努力與他物感應，而且更加努力地天地人合一之道。這就是法天地。

如果人不斷地致力於法天地與感應萬物，那麼他的理想就不僅限於自我發展、完成之階段，而是擴展到立人、立物，成人、成物之境界。易經哲學人觀顯示，人一方面必須傾注於修身以進德，另一方面須實現他人之“立己”、“參贊天地之化育。”

作為完全實現自我的“大人”，不能只局限於自身，還應通過自己的真實本性而能認識其他人之“性”及整個宇宙自然之最高善。

32 《繫辭上傳》一章。

若忠於易經及儒學哲學的人能夠完成“人自律”的境界，實現自身的自律，那麼他就實現了“從心所欲不逾矩”的階段。

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？

大人不拘于天地、日月、因時、鬼神之約束，其行動原理不拘於“先天”、“後天”之原理，因此他已經實現了自律。大人就是自律人，也就是自由人。

■ 投稿日：2015.04.30 / 審查日：2015.05.06-2015.05.28 / 刊載決定日：2015.06.04

參考文獻

《困學紀》
《論語》
《孟子》
《荀子》
《易經》

成中英,《易經之理想系統》,臺北:東大書局,2007。

黃振華,〈康德與儒家哲學〉,《鵝湖月刊》117期,臺北:1985。

盧梭著,何兆武譯,《社會契約論》,臺北:唐山出版社,1987。

吳怡,《易經繫辭傳解義》,臺北:三民書局,1993。

朱伯崑,《易學哲學史》,北京:昆侖出版社,2005。

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Moral*. Translated by H. J. Paton. New York: Harper & Row, 1964.

The Modern Significance of the *Yijing* in Terms of “Autonomy”

KIM Sung-kee

Abstract

This paper studies the contemporary significance of the *Yijing* 易經 by analyzing the perspective of “autonomy (*zìlǜ* 自律)” in the *Yijing*. To do this, this paper examines both the meaning of “autonomy” as a philosophical term and how the concept of autonomy is used in the *Yijing*. The essay proposes that the whole philosophical system of the *Yijing* can be understood by the idea of “autonomy”. This is because its views on the highest good of human beings, the process of its realization, and the world of grand unity (*datongshijie* 大同世界) as the ultimate state of affairs all accord with the perspective of autonomy. Hence, I focus on the process of extending human autonomy in order to explore the philosophical system and contemporary meaning of the *Yijing*. This paper’s concept of “autonomy” has been developed from come from Kant’s notion of “autonomy,” an idea which has been recognized as the core concept of his thinking, and the basis of most subsequent conceptions of autonomy. Despite the importance of Kant’s thought in Western philosophy, Confucian thought has its own unique perspective on the concept of autonomy. Although the Confucian classics did not directly present a fully developed notion of autonomy, certain key components of the fuller concept of autonomy are inherent in Confucian thought. The purpose of this paper is to demonstrate the *Yijing*’s ideas regarding how humans can become free from the bondage of external rules and reach the acme of being an autonomous person (*zìlǜrén* 自律人). Furthermore, this paper demonstrates that the ultimate goal of human beings in the *Yijing* is to be free men (*zìyóuren* 自由人). This paper also explores the significance of human autonomy by analyzing the meaning of “emulating Heaven and Earth (*fatiandi* 法天地)” and “corresponding (*ganying* 感應)” in Confucian thought on humans, nature, and *zhongyong* 中庸.

Keywords: autonomy, freedom, *Yijing*, *junzi*, *daren*