

「未慶」與「見慶」 ——〈坤☷·初六·文言傳〉「積善之家，必有餘慶」說及其疑義辨析

陳芝豪*

（收稿日期：105 年 3 月 31 日；接受刊登日期：106 年 1 月 17 日）

提要

學者們在討論〈坤☷·初六·文言傳〉「積善之家，必有餘慶」時，大都指出積善之後，喜慶在「最終」是會獲得。但是一般人在積善之後，「遲未」見喜慶的到來，就有可能放棄繼續行善。因此對於人們雖有「積善」之舉，何以沒有「馬上接著」看見「喜慶」出現？這樣的疑義則要加以釐清。首先本文發現積善的發展乃是，順小善→積小善→漸大善，這樣的發展進程。其次得出，起初積累其善，或許還未見喜慶，然而能夠「遠離禍災」，即是積善之後的馬上回報。堅持繼續積善，就可獲得喜慶。此即是「積善→禍已離→見喜慶」的過程。最後得出，積其善且盡其職，應有喜慶出現才是，卻是尚未見慶。此乃在積善過程中，亦有犯錯積惡而有災殃產生，善與惡相抵消，故未能見慶。在改過除殃之後，就可獲得履道大成的喜慶。此即是「積善→積惡有殃→除殃→見喜慶」的過程。

關鍵詞：坤文言、積善、離禍、除殃、見慶

* 國立高雄師範大學國文學系博士。

一、前言

對於人的本質以及由此所表現的行為活動，來對其作出善與惡之評斷，乃至於對其進行道德評價，此可說是一種提升社會道德風氣之有效方式。因為某種行為被道德評價為好的，則可促成某種社會良善風氣之帶動，而且此良善風氣亦可成為一種道德約束力量。而這種風氣形成，似乎與當時代人的本質有關。中國先哲有將人的內在道德精神之善惡評價，看作是人所具有的本質之傾向。於是認為人的外在道德行為之表現，某種程度是由內在道德精神所主控的。

若推源中國的文字，一般會想到甲骨文字，不過「善」字不見於甲骨文中。但是在金文中則有「善」字，如西周青銅器〈諫戩〉說：「毋敢不善」（《集成》4285），¹就是說不敢不嘉美善之義，²其中「善」字之金文寫作「𡵓」。而《說文解字》則說：「善，吉也，從誼从羊，此與義美同意。」³二言即有相善之義，古人之言吉，就是以嘉祥來稱作善，所以兩個人以善言相勉，即是有吉祥言語之義。從中可見，道德活動是有受道德意識之支配，上述金文所以有善言的說出，似也由於內在道德有善的意識，於是表現言語即有善語的形成。而在《易經》卦爻辭中雖無見到「善」字，然有惡字一見，此即〈睽䷥·初九爻辭〉：「見惡人，无咎。」⁴關於睽字〈序卦傳〉解說：「睽者，乖也。」⁵而《說文解字》進一步指出：「睽，目不相聽也。」⁶意指兩目不同視而相背，也就是有相乖遠之意思。所以爻辭是將惡人用來比喻與己乖遠之對象，而若能遜接對待惡人，則能避免與之相衝突，因此也就能无咎害。《易經》在此對某人之行為活動，顯然是用善惡道德標準，去作出概括性的評價。

在《左傳》則有將善惡之評價，推之於國君而說到：「善不可失，惡不可長。……為

¹ 參見中國社會科學院考古所編：《殷周金文集成釋文》第8冊（香港：香港中文大學出版社，2001年），卷3，頁404。

² 參見張世超、孫凌安、金國泰、馬如森撰著：《金文形義通解》（京都：中文出版社，1996年），卷3，頁524。

³ 東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：書銘出版事業有限公司，1997年），卷5，頁102。

⁴ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷4，頁91。

⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷9，頁188。

⁶ 東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，卷7，頁133。

國家者，見惡，如農夫之務去草焉，芟夷蘊崇之，絕其本根，勿使能殖，則善者信矣。」⁷認為君王治國之道，當如農民除草絕根般，對於惡事應去除不使其再生，而要發揚美善事務，並以此改變社會風尚。可見此即是由上而下推展道德美善，以作為提升社會道德水平之手段方法。這種對於人之善惡的評價，似乎自古以來不斷被提及，它可說是社會有關道德之衡量尺度，亦是人格修養之追求目標。而這樣對美善之關注，在《易傳》中似也更加明顯，此即是〈坤☷·初六·文言傳〉所說：「積善之家，必有餘慶。」⁸在此將積累善德，作為道德評價之標準。且認為人們在逐漸累積善之後，就會獲得喜慶。〈坤☷·文言傳〉這種對善的指稱，可說是認為善是一種累積發展的過程，此為獨到之積善說法。

而學者們對於〈坤☷·文言傳〉亦有所關注，如戴璉璋（1932-）在《易傳之形成及其思想》書中，對〈坤☷·文言傳〉分別從解經方式、象位、義理等三方面，進行條理分析。⁹賴貴三（1962-）在〈《周易·文言傳》儒家思想析論〉一文，¹⁰析論出《周易·文言傳》所涵蘊的儒家進退之節、進德修業之教、誠敬體仁之學、彌綸天地之道等思想。以上學者於〈坤☷·文言傳〉的論析有其不同的論述進路，對後續研究者，有著指引之效用，不過文中關於〈坤☷·初六·文言傳〉的積善說，是較缺少詳細之討論，此為可再開展之論述空間。

而另外亦有學者在研究〈坤☷·文言傳〉時，稍加提及有關積善說，如徐文珊（1900-1998）〈易坤卦文言傳新探〉一文，¹¹有論述到積善說，認為積小因而釀大果，積小善的結果便成大善。而任俊華（1966-）在《易學與儒學》中，從儒家思想角度論析〈坤☷·文言傳〉，亦有亦提及積善說，認為若是養成善的作風、習慣，持續積累而善滿家門，就有所餘慶。¹²至於王博（1967-）《易傳通論》中的第五章〈文言傳〉中，¹³則從君臣關係的角度進行析論，而對於〈坤☷·文言傳〉則是指出其明顯寓意臣子應遵守臣道，也就是發揮順的概念。黃慶萱（1932-）《新譯乾坤經傳通釋》對〈坤☷·文言傳〉的積善說則是提出不同之看法，¹⁴他從〈坤☷·彖傳〉所說的「東北喪朋，乃終有慶」，¹⁵來解釋積

⁷ 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第6冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷4，頁70。

⁸ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷1，頁20。

⁹ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1997年），頁130-144。

¹⁰ 賴貴三：〈《周易·文言傳》儒家思想析論〉，《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁32-51。

¹¹ 徐文珊：〈易坤卦文言傳新探〉，《中華易學》第13卷第7期（1992年9月），頁65-67。

¹² 任俊華：《易學與儒學》（北京：中國書店，2001年），頁24-30。

¹³ 王博：《易傳通論》（北京：中國書店，2003年），頁192-215。

¹⁴ 黃慶萱：《新譯乾坤經傳通釋》（臺北：三民書局，2009年），頁203-205。

¹⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷1，頁18。

善之家必有餘慶，認為坤陰向東北去會合群陽，雖一時喪失其朋，但卻是捨一己之私，而會從於公理之伸張正義表現，其所積之善行，終必有餘慶。

以上學者討論〈坤☷·文言傳〉時，對於〈坤☷·初六·文言傳〉的積善說，雖有提到積善則終究會有喜慶，的這一類看法。但是以上看法大都是就人們積善之後，來指出喜慶在「最終」是會獲得的。不過筆者要追問的是，為什麼人們雖有「積善」之舉，何以沒有「馬上接著」就看見「喜慶」的出現？

因為就一般人來說，人們總是在積善後，都想要獲得喜慶，而如今學者大都指向這種喜慶「最終」是會有的，可是就一般來說，不是每個人都能等到「最終」的時候，因而有些人往往在「遲未見喜慶」的到來，於是就有「可能放棄」再去繼續行善。就進一層來論，若此問題不解疑，那麼人們在行善之後，會因為沒有馬上看見「喜慶」的出現，而致使其行善之舉受到別人懷疑。因為雖說「行善之人」，不見得全是為了要獲得「喜慶」而去「行善」。但是若站在旁邊「觀望之人」的角度來講，當觀望之人看見他人在行善之後，卻沒有馬上接著看見「行善之人」有「喜慶」之出現。而這樣的確會讓此些「觀望之人」，產生懷疑〈坤☷·初六·文言傳〉「積善之家，必有餘慶」這樣的說法，甚至可能視其為一種無法成立的論點。因此，對於人們雖有「積善」之舉，何以沒有「馬上接著」看見有「喜慶」的出現？這樣疑義之問題，就有必要進一步來加以釐清，而此即為本文所欲解決之問題所在。¹⁶

因此筆者以下將從四個方面，來對上述問題進行解析。第一，討論在《易傳》文本之中，即有積善而沒有馬上看見喜慶的情形。第二，分析在積善過程有「順」、「積」、「漸」之發展過程。第三，對積善之疑義進行第一層之辨析，旨在分析積善、遠禍、喜慶之間的關係。第四，對積善之疑義進行第二層之辨析，旨在分析積善、除殃、喜慶之間的關係。以下本文依序討論。

二、疑義之產生：積善卻遲未見慶

當人在初生之時，他尚且未知何為善、何為惡，而是在經過啟蒙發智的學習以後，他才逐漸懂得善與惡，並且開始懂得朝向善的一方。〈損☶·大象傳〉：「山下有澤，〈損〉；

¹⁶ 對此問題之討論，雖因〈坤☷·文言傳〉所引發而起，但為能夠解疑問題，尚需要結合《易傳》其它篇來觀看，本文即是配合〈小象傳〉、〈繫辭傳〉等篇，來對此問題進行分析與解疑。

君子以懲忿窒欲。」¹⁷懲者，乃是要能息其既往。忿者，乃是要能閉其將來。所以君子要能懲止忿怒，且要能窒塞不當之私欲。因人乃是具有感情之個體，然而人應外境之變化，而有不同之情緒產生，這些情緒不一定都能完全中規合禮，故君子在修身之初，則應當自損其不善之處。

在初步完成自我修養後，即可發揮其才能，而選擇發展之處所，前往輔助在位的尊者，因而〈損☶·初九·小象傳〉才會說：「『已事遄往』，尚合志也。」對此《周易正義》解說：「竟事速往，庶幾與上合志。」¹⁸此即表示人臣在修養竟事之後，即可速往前去輔佐尊上，而這也是因為下位者與上位者兩相合志之情形。¹⁹此狀況頗有「學而優則仕」之意味，²⁰不過初九也應適度損己以益上，但也要適度減損即可，而不使過與不及。

下位者事於上位者，要能處在過與不及之狀態，就是要持守適中原則，故而〈損☶·九二·小象傳〉指出：「九二利貞，中以為志也。」²¹九二乃是剛中，其心志在於能自守其道，此道即是中道，故而他能不忘進。也就是九二堅守中道以為其志向，此是守持正固而利貞。九二本是陽居陰位而有不正之情形，然而九二「中以為志」即是保持中道為志。九二志存以中，因而其正也就含蘊在內，所以才會說九二利貞。

就君臣之關係來說，人臣處於九二之時，雖欲事奉輔益於君上，但是不可急於求進，而要能自守貞正而施益於上。這是為什麼？因為九二若是過度急求，則可能會自我減損過度以施益於上，以謀求君上之垂任。但是順著這樣的發展趨勢下去，則人臣就有為了謀求於進，而爭相效法自我減損以益上之舉，然而也因此失去為人臣應該有的守持正固之原則。所以九二應該自守其志而不妄進，而來施益於上。在表面上看來九二的不進，好像沒有增益於上的感覺，但其實不然，此舉正可啟益君上「尊德樂道」之心，也就是九二以居

¹⁷ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷4，頁95。

¹⁸ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷4，頁95。此外〈損☶·初九·小象傳〉：「已事遄往」的「已」字，亦有作「己」字，如《周易集注》即是作「已事遄往」，而「己」是指自己的意思。或作「巳」字，如《周易尚氏學》即是作「已事遄往」，而「巳」是指祭祀的意思。或作「祀」字，如《周易集解》即是作「祀事遄往」，而「祀」是指祭祀之意。以上參見明·來知德撰，張萬彬點校：《周易集注》（北京：九州出版社，2004年），卷8，頁445；清·尚秉和：《周易尚氏學》（北京：九州出版社，2005年），卷12，頁252；唐·李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，2004年），卷8，頁201。

¹⁹ 對於這種上下合志之情形，《周易折中》進一步說明到：「《易》例，初九與六四雖正應，卻无往從之之義，在下位不援上也。惟〈損〉初爻言『遄往』，而《傳》謂『上合志』，蓋當『損下益上』之時故也。」參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》（成都：巴蜀書社，2006年），卷12，頁488。

²⁰ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷19，頁172。

²¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷4，頁95。

中守正來施益君上，這樣人臣便相仿此道，而成為良好之風尚，亦正如南宋思想家王宗傳（字景孟，號童溪，？-？）所說：「以道自守，乃所以益之，……以『中以為志』，則在己者无矢，而益上之實，亦无出諸此。」²²人臣堅持正道以隨君上，此豈不是施益於上良多，而對國家往往帶來更多益處。

而且亦需注意的是，人臣獨自前去以益君上，或許較為適當，故而〈損䷨·六三·小象傳〉說到：「一人行，三則疑也。」²³所謂「三」是指眾多之義。六三居於下卦之極，而能上應於上九，若獨行求應之，則可以陰陽專情而合；但是若是眾人往求應於上，就可能損及上九一陽。此六三的「一人行」之舉，也可說是體現著陰陽相合的專一之理。相反地，若是眾人以不合適之舉，群而相益於上以求應合，則可能造成看似為益上，實則為損上之情況。

由上述所論，明白透顯出損下益上之情形。〈損䷨·初九·小象傳〉指出初九下位者，他能積累修身後而斟酌減損其剛，邁往輔佐尊位者。接著〈損䷨·九二·小象傳〉指出九二，他能夠努力自守其志而不濫損，即是表現出以守正來施益於上。再來〈損䷨·六三·小象傳〉也指出六三夠體現出專一之誠心，來施益於尊位者。下位者不斷的積累其善，而來施益尊位者，不過至此卻還是未能見到喜慶之出現。

古代諸侯國之間的相互盟會，若是有約期就稱為會，若是沒有約期而相會稱為遇。遇就是合，而〈姤䷫〉卦安排在〈夬䷪〉卦之後，乃是有決則有遇，如〈序卦傳〉所說：「夬者決也。決必有所遇，故受之以姤，姤者遇也。」²⁴夬即是決，決指的是分的意思。姤是遇合之意。所以事物沒有分，則沒有合；有了分開之後，就有合的相遇，因而在〈夬䷪〉卦而安排〈姤䷫〉卦，故而〈姤䷫·彖傳〉才說：「姤，遇也。」²⁵然相遇也應符合其道，如〈姤䷫·大象傳〉所說：「天下有風，姤；后以施命誥四方。」²⁶風行於天下，普遍接觸四方萬物，而與萬物得以相遇。體察〈姤䷫〉卦之道，於是君王治民則當可效法風之遍遇，有關的行政命令，應傳布到天下之四方，讓天下所有角落之人都能知曉，使人民都能秉受其政教。²⁷此則是正面引伸說出上下遇合之道。

²² 王氏之看法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷12，頁488。

²³ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷4，頁95。

²⁴ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷9，頁188。

²⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁104。

²⁶ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁104。

²⁷ 古代明君即有相似之牧民之道，如《尚書·盤庚上》說到盤庚在遷都之後，即發出誥文：「予告汝于難，若射之有志。汝無侮老成人，無弱孤有幼。各長于厥居。勉出乃力，聽予一人之作猷。無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。邦之臧，惟汝眾；邦之不臧，惟予一人有佚罰。凡爾眾，其惟致告：自今至于後日，各恭爾事，齊乃位，度乃口。罰及爾身，弗可悔。」此亦是施行誥令以通於四方，

那麼上下遇合之道當如何進行？當處在姤之初始，〈姤☵·初六·小象傳〉指出：「繫于金柅，柔道牽也。」對此《周易集注》解說：「陰柔牽乎陽，所以戒其往。」²⁸故而金柅則是牽制陰柔的陽剛者。初六一陰居處於下，在遇的發展初始，會有如下卦巽風那樣，有些浮動躁亂的傾向，所以必須守持柔順，而受牽制於陽剛君子，長守正固之道。此如高亨（1900-1986）所指出的：「線為柔物，金柅為剛物，線繫於金柅，是柔物被牽於剛物。以喻人與人之關係，則是柔者被牽於剛者，柔道被牽於剛道」，²⁹否則若是初六不能受陽剛君子所制約，則有可能隨波逐流，而變成自縱無歸的小人。故趙汝棣才會說：「〈姤〉之初言『繫』言『牽』，惡陰之長而止之也。」³⁰因此處於卑位的初六就是應該要能守其真正而不妄動，是為了避免走向自縱不正的情形。

相姤情形往前發展，〈姤☵·九二·小象傳〉說：「包有魚，義不及賓也。」³¹包字通庖。即是說在廚房發現一條魚，但不可用來招宴賓客。此魚是指初六而言，初六近承於九二，九二因而與初六不期而至，就像在廚房有魚一樣。因為九二有剛中之德，雖然有初六之近承，然而能以正道來加以制約，不使初六陰柔之人有越軌之行為出現，就像能包容池中之魚，而不讓它在池裡擾亂一樣。並且九二君子也應責無旁貸來管轄教化初六，在道義上不讓初六之陰柔往不正之方向發展，以免波及長官或危害天下。

再往前發展，〈姤☵·九三·小象傳〉說：「其行次且，行未牽也。」³²九三行動趑趄難於前進，此乃是九三有求遇於初六，且想要制約其行為，不過似乎未能如願，因九三無法控制住初六，就像臂部沒有肉，坐不下來一樣，以致於行動相當困難，受阻不進。不過九三以陽居陽，能剛而果決，坦然面對一切，自我加以克制，止而不妄動。

由上述之討論，上下之間求遇合之初始，〈姤☵·初六·小象傳〉指出初六要能守貞不動，做一位君子，而不可自縱以防邪媚求遇。之後〈姤☵·九二·小象傳〉說明九二能剛中自守，存留天理正氣，去除人欲私情，並且以此管束陰柔之人。到了〈姤☵·九三·小象傳〉說到九三保持正道也居於正位，欲求遇於賢者，然亦未能如其所願。而這一路以來，君子不斷積其善行，合禮且守正來履行相遇之道，然至此還是不能看見，聖上賢下之相互遇合的喜慶出現。

達到教化治民之功效。以上參見西漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷9，頁129-130。

²⁸ 明·來知德撰，張萬彬點校：《周易集注》，卷9，頁467。

²⁹ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2006年），頁284。

³⁰ 趙氏之說法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷12，頁494。

³¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁105。

³² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁105。

經由上文所述可說，〈損䷨·小象傳〉與〈姤䷫·小象傳〉的初爻、二爻、三爻之小象所論，有關於積累其善之努力情況，似乎沒有能夠馬上見到喜慶之出現，也就是沒能如〈坤䷁·初六·文言傳〉所說的「積善之家，必有餘慶」那樣之情形出現，因而可能就會對此一說法，產生某種程度的疑惑心理出現。

三、積小以高大：積善過程中的「順」、「積」、「漸」³³

（一）積善過程中的「順」

對於上述之疑惑，本文在此先將從積善之過程，進行討論。在歷史上的每件史事，都是有某種原因促長其成，而最後就形成某件歷史事件。而事件的開始，總有其順勢發展之端，故而〈坤䷁·初六·文言傳〉說：「《易》曰：『履霜，堅冰至』，蓋言順也。」此說明寒冰是由履霜發展形成而來，而所謂的「順」，是指出在其初始，未能加以防止之，順任其長。對此，南宋哲學家呂祖謙（字伯恭，1137-1181）說：「『蓋言順也』，此一句尤可警，非心邪念，不可順養將去，若順將去，何所不至，懲治遏絕，正要人著力。」³⁴呂氏點出「順」字，本來應該無所謂善或惡，只是要注意人心。人心若有邪念初動之際，不可順從此邪念發展下去，而應致力遏絕之，不讓此念綿延叢生。「履霜，堅冰至」是指陰之道，也可說是比喻小人之道，順著小人之道逐步發展，最後則可能構成重大災害，故而《周易正義》才會說：「順習陰惡之道」，³⁵此是從反面立論，而來加強說明事物發展之初，應當注意選擇最初人心所「順」之方向。

因此謀事要慎重其始，如〈訟䷅·大象傳〉所揭示的：「天與水違行，訟；君子以作事謀始。」君子在做某件事務時，應當體悟到踏出的第一步之前，須先要思考慎謀於始，如果能夠辨別章紀、確認職守，就可以免於事後之衝突與爭訟。

故而《易程傳》提到：「謀始之義廣矣」，³⁶也就是君子要從〈訟䷅·大象傳〉之中，體知其象外之旨，著重闡明萬事當慎治其本初之始。

此外《易傳》之中，亦相當重視「幾」的哲學，如〈繫辭上傳·第十章〉說：「夫《易》，

³³ 「積小以高大」之語句，乃出自於〈升䷭·大象傳〉所說：「地中升木，〈升〉；君子以順德，積小以高大。」參見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁107。

³⁴ 呂氏之說法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷16，頁642。

³⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷1，頁20。

³⁶ 宋·程頤：《易程傳》（臺北：文津出版社，1990年），卷1，頁62。

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。」³⁷所謂的「幾」是在隱藏裡面的，當它剛開始發動的時候，還沒有完全表現出來，而當我們已經看見的行動，就是已經表現出來的幾，此行動表現就可稱為「勢」。人們眼睛所能見到的已是勢，而不是幾，故而說大勢已成。³⁸幾也是一種深微的觀念，所以才說極深而研幾。然而人們之幾，未必全是好的，如能及早注意其動向，於念初動之時，來適時的加以端正之，便可以避免日後偏入歧途，此也即如賴貴三所指出的：「因人心私欲之萌，其幾甚微，必防微杜漸，乃能『存天理』而『去人欲』，馴至其道。」³⁹因此，《易傳》揭示出人們要能「見幾而動」，也就是所謂「幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」，⁴⁰「幾」是事物發展之最初的隱微狀態，事情吉凶發生的前兆。能見幾而作，是說要在得知幾兆之時，就隨即採取預防措施，以能夠去防微杜漸。

（二）積善過程中的「積」

而依順人心之所向，持續去發展，就有一個累積之過程，此過程〈升☲·大象傳〉形容為：「君子以順德，積小以高大。」⁴¹此說明君子能順行美德，進而「積」其「小善」，來成就出高大名聲事業。不僅是德業，就連為學之道亦是如此，朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）《朱子語類》就指出：「木之生也，無日不長；一日不長，則木死矣。人之學也，一日不可已；不日而已，則心必死矣。」⁴²學生的學習態度，應不斷持續地努力，就是一天也不輕易浪費掉，否則就會如同樹木一日不增長，之後便會走向枯萎。此無非強調，萬事萬物都有其一定的發展進程，想要學業能夠充實，道德臻於崇高，皆可說是「積累」而至。

又如〈繫辭下傳·第九章〉：「六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。」

³⁷ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷7，頁155。

³⁸ 對此，高懷民指出：「從理論上言，『知幾』之義乃依據於因果關係，不待『果』之現而預先察見其『因』，即為『知幾』」。以上參見高懷民：《大易哲學論》（臺北：成文出版社，1978年），頁415。而牟宗三則比喻說到：「在『幾』那個地方，要是壞的，你要覺察呀，你馬上把它化掉，你等它表現出來再去化掉它，那就困難了。勢發展到完成，那就麻煩，那時候，聖人也沒有辦法，耶穌也沒有辦法，釋迦牟尼佛也沒有辦法。所以說『一葉知秋』，一葉知秋就是知幾。」參見牟宗三：《周易哲學演講錄》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁115。

³⁹ 賴貴三：〈《周易·文言傳》儒家思想析論〉，《易學思想與時代易學論文集》，頁39。

⁴⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷8，頁171。

⁴¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁107。

⁴² 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷72，頁1840。

初辭擬之，卒成之終。」⁴³此說明初爻之意義比較不容易了解，而上爻之意義相對較易明瞭。這是因為初時爻是本始，而上爻是末尾。所以初爻所描述的是初始之際，事物之發展初端的確較難來了解，不過當事物發展到最後就可以清楚了解，因而到了上爻所描之意義，就相對易懂。此是就本末關係來論說上爻下爻之關係。而之中也就透顯出，事物由初至末有其一定發展，而不是一蹴而就，這種過程老子也有生動之比擬，如《老子·第六十四章》指出：「合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。」⁴⁴樹木現在看起高大，也是小樹培種而來。推之人事而言，欲行千里長途，也需從自身的第一步踏出。這是老子關於事物變化之過程，所表達出其體會之認識。此外荀子亦有對於事物發展表達看法，他認為事物有從較低階段往高階段之發展趨勢，荀子稱作是「積微」，如其在《荀子·彊國》說：「積微，月不勝日，時不勝月，歲不勝時。凡人好敖慢小事，大事至然後興之務之，如是，則常不勝夫敦比於小事者矣。是何也？則小事之至也數，其縣日也博，其為積也大；大事之至也希，其縣日也淺，其為積也小。……能積微者速成。」⁴⁵在這裡荀子強調，若是能夠善於積累小事的，之後就可較快地成就大事。此乃是因頻繁的事情往往是小事居多，故人們花費處理它的時間相對也就多，於是在此過程中積累也就大。至於大事件則不常有，而也就較少接觸處理，其花費時間就少，也因而積累不大。所以荀子認為從細微小事做起的「積微」，反而是較快來成就大事。

「積」就是指量的發展過程，量達到一定的累積程度，突破了原先之狀態，就會發生質的變化。善與惡都有從積累到量變再到質變之發展過程。《帛書易傳·繫辭》說：

小人以小善為无益而弗為也，以小惡〔為〕无傷〔也而弗去也，故亞責而不可〕蓋也，罪大而不可解也。《易》曰：「何校滅耳，凶。」君子見幾而作，不位冬日。⁴⁶

以為小惡不重要也就不去防範，小人就是放任小惡之習慣而不自知，等到發展成大罪，甚至是罪不可赦之地步，也就為時已晚，因而就有「何校滅耳，凶。」之情形發生。此是從不同的角度，來積極總結經驗教訓。

（三）積善過程中的「漸」

⁴³ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷8，頁174。

⁴⁴ 春秋·老聃撰，朱謙之校釋：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年），頁259-260。

⁴⁵ 戰國·荀況撰，清·王先謙集解：《荀子集解》（北京：中華書局，1954年），頁203。

⁴⁶ 廖名春：〈帛書《繫辭》釋文〉，《帛書《周易》論集》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁380。

〈坤☷·初六·文言傳〉所說：「臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。」⁴⁷弑君、弑父之情形，並非偶然發生的，它是由來已久，也就是積漸而成。長期養成的不善，其造成之後果，總是令人怵目驚心。事情往往在開端之處是隱而未顯，讓人感到微不足道，因此就不去辨別小惡之苗端，而結果終釀成大禍。對此王夫之（字而農，號薑齋，1619-1692）《周易內傳》進一步說明：「順其情而馴致之，遂積而不可掩。亂臣賊子，始於一念之伏，欲動利興，不早自知其非，得朋而迷，惡日以滋。」⁴⁸亂臣之所以為害，乃順其一念之情，情欲之動要能辨明是或非，如非道之念而不自知，積而不去導正，最後小惡漸成大惡，因而大錯之事就發生。又如《周易禪解》更從佛理闡明：「以不善妨礙於善，則善遂為不善所障。如君父之被弑矣。所以千里之行，始於一步，必宜辯之於早也。」⁴⁹《周易禪解》認為君父的被弑情形，這是由於人心有其不善，卻不能即早覺，而最終犯下大罪。而深究其因，乃是人心已經被不善所「障住」，故以不善之心所行，即有弑君父之罪行出現。

以上是從反面論說，加以告誡人們應當防微杜漸。其用意還是在於強調，不要因為小惡沒有太大害處而不去除，免得積惡而漸大到無法掩飾，罪大終究無法解脫之地步。

《易傳》作者認為，所謂的善惡報應、存亡禍福，皆是由自己所造的。小善不斷去積累，就會逐漸朝善的方向發展，而後就能成就大善，此即〈繫辭下傳·第五章〉所說的：「善不積不足以成名。」⁵⁰而這在《中庸》裡也有著同樣的印證，其載孔子（字仲尼，551-479B.C.）之言而說到：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。……故大德者必受命。」⁵¹文中孔子舉出了舜作為例子，強調「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽，……大德者必受命」，這無疑是闡發關於善有善報的思想。

此外，積善貴於能進取不已，有如〈序卦傳·下篇〉所的：「物不可以終止，故受之漸；漸者進也。」⁵²對於積善之行為，不能有所中止，而要能漸進不斷去力行。這種力行之功，需要有恆的奮發之志，才能成就美善名聲，而關於立志，韓國儒者李珥（字叔獻，號栗谷，1536-1584）《擊蒙要訣·立志》就說到：

⁴⁷ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷1，頁20。

⁴⁸ 清·王夫之撰，李一忻點校：《周易內傳》（北京：九州出版社，2004年），卷1，頁47。

⁴⁹ 明·釋智旭：《周易禪解》（北京：九州出版社，2004年），卷1，頁27。

⁵⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷8，頁170。

⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁25-26。

⁵² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷9，頁188。

凡人自謂立志，而不即用功，遲回等待者，名為立志，而實無向學之誠故也。苟使吾志誠在於學，則為仁由己，欲之則至，何求於人，何待於後哉，所貴乎立志者，即下工夫，猶恐不及，念念不退故也。如或志不誠篤，因循度日，則窮年沒世，豈有所成就哉。⁵³

對於人們來說，善的可能是由於人們能自覺地遵循道德律的結果。不過相對的，人們也是能夠去作惡，惡的可能是人們不去順應道德律的結果，因為人們能夠向善，也可能向惡，於是「立志」就顯得相當重要。對於求學者來說，在選擇學習計劃要慎重，而一經選定之後，就應該堅定恆心，努力克服過程中的一切困難，立志努力學好。不可遇到波折就見異思遷，而要努力不懈，終而會獲得「相應」的好結果。對於人們之「積善」亦是如此，在恆卦即是強調恆久的原則，如〈恆䷟·大象傳〉說：「恆，久也」，又說：「聖人久於其道，而天下化成。」⁵⁴就教育來講，聖人積累於「正道」之推行，以此化育天下百姓，堅持恆久則必有其成的道理，於是終能得以敦化天下，重新建立道德秩序。

由上所論，如果小因是惡的，順著此惡因去發展，持續來積累小惡，於是就可能漸成為大惡。這是《易傳》出於告誡之用意，而作出的反面論述，其意是要人們注意事情初端的小因，若是小惡的則應防堵之，不使再犯而成為大惡。而如果小因是善的，順著此善因去發展，持續來積累小善，於是就可能漸成為大善。從積善的發展來說，其事情之發展序程，就可表述為：順小善→積小善→漸大善，這樣的發展進程。

四、積善雖未見慶，然禍已遠離：以〈恆䷟·小象傳〉、〈大畜䷙·小象傳〉、〈大有䷍·小象傳〉進行論述

⁵³ 參見朝鮮李朝·李珥：〈立志〉，《擊蒙要訣》，收入魏常海編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年），頁489-490。朝鮮王朝在大王世宗於1420年招集一批名儒，在集賢殿講論《易》學，使得《易》興盛一時。其後在朝鮮中葉出現李滉、李珥等傑出的《易》學大家，使得朝鮮《易》學開始走向本土化發展。而關於李珥的著作《聖學輯要》、《擊蒙要訣》、《經筵日記》、《天道策》、《易數策》等，都是對於《易》學有著重要論述的主要哲學著作。以上參閱魏常海編：《韓國哲學思想資料選輯》，頁435-454；賴貴三：〈韓國朝鮮李氏王朝（1392-1910）《易》學研究〉，《東海中文學報》第25期（2013年6月），頁1-26；張立文主編：〈易學在海外〉，《和境——易學與中國文化》（北京：人民出版社，2005年），頁312-316。相關韓國易學之整理，亦可參閱黃沛榮：〈韓國漢文《易》學著作的整理與研究〉完整報告，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫，計畫編號：NSC94-2411-H-034-001（2007年6月），頁1-53。

⁵⁴ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷4，頁83-84。

事情發展是由小而成爲大，若是做事才開始即想要獲得大益處，那恐怕是不太可能，〈恆☱·初六·小象傳〉即指出：「浚恆之凶，始求深也。」浚字是指深之義。任何事物都有其發展，而人們對於事物之認識，也有其一定之過程。像初六在開始時，就想深求來越過九二、九三，而去追求九四，這樣的動機是有其積極性，但是太過於急求，卻反而會得不到所求之目的，故而有凶的告誡語出現。以此推之，積小善而成大善，亦是有其漸進過程。可是一般人在積小善之後，卻遲未見喜慶到來，就可能不想再去積小善，因此本文就有必要對於積小善以後，何以未見喜慶之來的疑義，進行第一層辨析。

居於下位時，地位卑小，要能自我充實，故〈大畜☶·初九·小象傳〉：「有厲利已，不犯災也。」⁵⁵所謂災字《周易集注》說：「災，即厲也。」又指出：「止而不行則不犯災矣。」⁵⁶而《易程傳》說：「有危則宜已，不可犯災危而行也。」⁵⁷此是說明初九處在大畜之初始，其陽德尚且卑微，當需接受六四的規正。否則在此時想要急於求進，就難免有危險。假如能先行自畜己德，而不妄進就可避免災害出現。即是強調處在初九之位，應以正自畜己身。

除了自畜己德之外，還要能居中以自適，如〈大畜☶·九二·小象傳〉所說：九二本身能居中而受畜止，雖然它是剛健無所畏，但是居中而能自知不可過剛「與說輟，中无尤也。」⁵⁸九二是以剛得中，故有中德在身，所以它才能夠自止不妄進，也因此就無冒進之過尤，此如《周易集注》所說：「惟有中德，故无妄進之尤」。⁵⁹所以「與說輟」而不前行之意，是指居處能得中道，舉動而不失其宜，故能無過尤。積善莫善於剛中，剛而能中又不至於過柔。相對於初九，它居處雖能自止而較不得中，所以才說有危而宜於自止，而到了九二能夠得中，進止之間恰能自無過差，掌握到適中原則，故而說「『中』无尤也。」

下位者在經過畜止規正，且自畜己德，而後其行為剛健篤實，能居中以處世，可說積累其善，以達到居「中」又能得「正」之地步，不過卻還沒有見到喜慶的到來，這樣的確會讓人懷疑〈坤☷·初六·文言傳〉所說「積善之家，必有餘慶」之論點的確實性。不過這種懷疑應是還未深得《易》理之所致，因為在表面上來看，九二雖然還未見喜慶，然相對於初九而言，已是一種初步之好狀態，此話怎說呢？初九猶有妄進之疑處，故而需加以規正。至於九二居中且正，故能無過差，即是處中而能獲「无尤」，而在此〈大畜☶·九二·小象傳〉所揭示出的沒有怨尤之境，豈不是一種安祥平和的好狀態。而有時人們往

⁵⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁵⁶ 明·來知德撰，張萬彬點校：《周易集注》，卷6，頁343。

⁵⁷ 宋·程頤：《易程傳》，卷3，頁230。

⁵⁸ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁵⁹ 明·來知德撰，張萬彬點校：《周易集注》，卷6，頁343。

往不知此理，遂有些未見喜慶者，就可能放棄不再去積善。此乃是未體會到「无尤」本身，就是「遠離禍災」的情形，可說雖未見喜慶，然而既是能夠遠離禍災，這不就正是九二在積累善行之後，所獲得初步「好的回報」。

因此九二繼續向前邁進，選擇再積累其善，故而〈大畜䷙·九三·小象傳〉說到：「利有攸往，上合志也。」⁶⁰此是說明九三的意志與上九相合，所以利於有所前往。九三與上九皆都是陽剛者，本應是對峙之情形，但九三之陽德與上九之陽德是兩相並盛，故而有合志之象。而九三的陽剛，也可說是表現努力前行堅持行善之志，此亦頗為難得之志，戴璉璋即強調說：「人都有趨吉避凶、求福去禍的意願，客觀的事物發展不能都符合人的主觀意願，於是慨歎事與願違之餘，難免怨天尤人或祈求鬼神的福佑。有德的君子，睿智足以辨察事理，仁德足以貞固自持，他為所當為，不為所不當為，在吉中、福中是如此，在凶中、禍中也是如此。」⁶¹而九三就是能立志繼續行其所當善，不論處在何種情況都能行其所當為，於是也就能與上九陽性上進之志，兩者相為合志。

而當九三堅持力行其善，也就能見到喜事之來臨，〈大畜䷙·六四·小象傳〉即說：「六四元吉，有『喜』也。」⁶²經過之前的畜止又加以規正，故能夠做到行中又能履志，至此已止惡積善良久，故是值得欣喜之情形。又〈大畜䷙·六五·小象傳〉接著說：「六五之吉，有『慶』也。」⁶³對此項安世說：「喜者據己言之，慶則其喜及人，五居君位，故及人。」⁶⁴從六四與六五之處位來看，六四之影響僅限自己，故而稱作喜。至於六五乃是居於君位，其施政所及的影響甚為廣大，所以才稱作有慶。

六五的喜慶還不只如此，〈大畜䷙·上九·小象傳〉繼續說到：「何天之衢，道大行也。」⁶⁵所謂天衢可說是比喻通達無礙的意思。此時其德可說積累蘊畜飽滿，將此蘊畜在己身之德，落實到實踐上，⁶⁶進而推及應用於國家社會，將德的作用充分的施展到全天下，何楷（字元子，1594-1645）即說到：「備於身之謂德，達於世之謂道。道可大行，其亨可知。」⁶⁷就有如《尚書·大禹謨》中所講的：「正德、利用、厚生惟和」，⁶⁸當此時就有如

⁶⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁶¹ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁143。

⁶² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁶³ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁶⁴ 項氏之說法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷11，頁459。

⁶⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷3，頁68。

⁶⁶ 賴貴三亦指出：「人稟天道，亦能盡人、物之性，進而能弘揚天道。因此，君子推行元德，於是有仁；推行亨德，於是有禮；推行利德，於是有義；推行貞德，於是固信。故能以其天命的純然善良之性，調控其喜怒哀樂之情，無過不及，無所偏倚，此即證明聖人圓通天命。」以上參見賴貴三：〈《周易·文言傳》儒家思想析論〉，《易學思想與時代易學論文集》，頁37-38。

⁶⁷ 何氏之說法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷11，頁460。

天之衢般，道德行於四通八達，無所阻礙，真可說是道德政治大行於世，而能夠立德於天下，乃是人生最大價值，故而《左傳·襄公二十四年》有言：「大上有立德，其次有立功，其次有立言。」⁶⁹指出能夠成就美德，以垂範於世，當為人生最理想之境界，因此，上九的「道大行」的現象，可說是至為亨泰喜慶之情形。而此豈不是「積善之家」而「必有餘慶」之現象。

人們居於初位時，應守其初始之心，如〈大有☲·初九·小象傳〉所說的：「大有初九，无交害也。」⁷⁰所謂「无交害」就是陽九居初，而其初心未曾改變，也就是在〈大有〉之初始，能夠克守艱難奮鬥之念，那麼其「驕溢之心，无由生矣。」⁷¹且又能居靜自守慎，不隨意與人物濫交，就較無所害。以此而行到九二之位，〈大有☲·九二·小象傳〉指出：「大車以載，積中不敗也。」⁷²說明九二擔負重任，其重猶如用大車裝戴物品一樣，但他能謙和而容眾，內心懷著中道之理，所以無論如何加以撞擊，不會輕易就傾危或覆敗。而其所以能如此，關鍵在於能夠「居於適中」，因而行為就不會偏差，故而才有「積中不敗」之語。這種對中德的重視，在孔子亦有類似之看法，《論語·子路》說：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」⁷³此是說，若是不能與奉行中道的朋友結交，就只能與狂狷之人來交往了。然而狂者、狷者其各有偏左或偏右的片面性，言下之意，孔子所指出的乃是，要能選擇與行中正之道的人，來相結交為朋友。

此外對於君上，做為臣下要知尊奉之節，有如〈大有☲·九三·小象傳〉所示：「公用亨于天子，小人害也。」⁷⁴做為忠臣者，不論居於何位，都能謹守臣道而不亂其行，因

⁶⁸ 西漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊，卷4，頁53。而《尚書·蔡仲之命》亦有提及：「皇天無親，惟德是輔。」此即說明皇天之所親佑輔助之對象，乃是具有德行之人。以上參見西漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，卷17，頁254。

⁶⁹ 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，卷35，頁609。

⁷⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁46。

⁷¹ 宋·程頤：《易程傳》，卷2，頁131。

⁷² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁46。

⁷³ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，卷13，頁118。而關於「中」者，成中英亦有其獨特之說法，他說：「即人心所在之性，《中庸》以其未發時為中，已發時為情。心之感應可以無窮，也就顯示其活力之源可以無盡。如此，則此源可以說其為人心之中的不易之易或易之不易，而所謂中也未嘗不是一種感應的不著物的狀態，正如不易之易未嘗息也。……人心應事應物而感，應感而應，也非只是性發為情而失其性，性是一個動態潛存整體，是存有的一種方式，包含其可以實有化的情，可謂動中有靜，靜中有動。」從中可見成中英是經由《中庸》，而引發出關於「中」之看法。以上參見成中英：《論易之五義及易的本體世界》，《易學本體論》（北京：北京大學出版社，2006年），頁14-15。

⁷⁴ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁46。

此能忠順事奉於君。且其忠亦能普施於眾，也就是蓄養良將良兵，以作為保家衛國之支柱，依此為天子之屏障。但是小人若居於要位，就有可能為己之私欲，而納取民眾之財物豐品，以充蓄於自身之富強，此即為不知臣道，而才有如此之妄舉出現，故而說「小人害也」。不過此是從反面來襯托出，「有道之臣」之可貴，否則若非在「無道之臣」的妄舉相比較下，也無法更加顯出「有道之臣」有何之忠，而其忠可說是他不會像小人的妄舉，更是他做到小人所無法做到的「持守正節」，故而稱其為忠。

既是能守持臣節，亦是能明辨是非，〈大有䷍·九四·小象傳〉說：「匪其彭无咎，明辯哲也。」⁷⁵ 哲字是指明的意思，也就是說明白辨別其行為處事。對此《周易正義》進一步解說：「由九四才性辯而哲知，能斟酌事宜。」指出九四因為近臨於君，故其而居處或有稍危。但是他能「知幾」以自我抑止，隨時來調整行事之宜，也就他能獲得無咎之重要關鍵。此處頗含有明哲進而保全其身的意思。一般人總在志得意滿時，就常犯得意而忘形，於是喪失平常所具有的慎思能力。往往潛伏中的小禍端，在此刻就有可能被引爆成大災禍。故要能隨時慎思明辨，保有惕厲之憂患心理，注意分析主客觀之因素，才是長保存身之道。

由初九積累其善發展至此，好像尚未見到喜慶之出現，這不免讓人有喪失持續行善之動搖產生。然而會有此種疑惑，乃是尚未體會《易》理之故。在上述〈大有䷍·九二·小象傳〉所揭示的「積中『不敗』」，與〈大有䷍·九四·小象傳〉所指出的「无咎」，其實就是積累善行之後，所獲得之初步「好的回報」。因為九二能積累中道善行，於是可以不致敗危；又九四因為能積累明哲之道，故獲得無所咎害。以上這些都是「遠離災禍」，而呈現美好生命情境之狀態，此即是積累其善之初步好的現象。

因此六五不疑有它，堅持繼續去積善，〈大有䷍·六五·小象傳〉即說到：「厥孚交如，信以發志也。威如之吉，易而无備也。」⁷⁶ 六五居於君位，而能處柔守中，以自身孚信接待下臣，臣下感其誠信，亦示誠以事於君上，可說六五以孚信之舉，一並啟發帶出九二諸爻的孚信志誠以待上，臣下乃是發自內心的志誠，而非出於勉強造作。對此孔子亦有言及治國之道：「足食、足兵、民信。」而其中最重即民信，國君需先以誠信治理人民，國君與臣民之間誠信融通，自然臣民也就心悅誠服。於是就有出現〈大有䷍·上九·小象傳〉所說：「大有上『吉』，自天祐也。」⁷⁷ 的美好景象。對此陸振奇說：「保終之道，慎於厥始，必有克艱於初。而後有天祐於終，故初曰〈大有〉初九，上曰〈大有〉上吉。」⁷⁸

⁷⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁46。

⁷⁶ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁46。

⁷⁷ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁47。

⁷⁸ 陸氏之說法，參見清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，卷11，頁435。

從初九能克難於初，之後不斷累其善行，而後終於天降祐助之喜慶。此一喜慶也即是明君與賢臣互誠而治，出現政治昌明之盛世喜慶之榮景。

故從上述可知，〈大有☲·小象傳〉指出初九小象認為不濫交，所以無交害；九二小象指出慎行中道原則，因而能立於不敗；九三小象指出忠心持守臣節以事君上；九四小象知幾明察而守其身，故得以無咎。因能累上述之善行，所以能夠「遠離災禍」，而此即是積善所獲的初步好的回報。故九五小象認為應持續堅持積累孚信之善，於是最終得到天降祐助，獲得大有上吉盛世繁榮的喜慶。故此積善而得喜慶之過程，可以表述為：積善→禍已離→見喜慶，這樣的發展過程。

五、積善而除殃，殃盡則見慶：以〈漸☴·小象傳〉、〈履☵·小象傳〉進行論述

以下本文對於積善以後，人們為何還沒能見到喜慶之來的疑義，試圖進行第二層的辨析。事情的發展過程總有其循序之進路，而一開始可能會有一些狀況發生，如〈漸☴·初六·小象傳〉所說：「小子之厲，義无咎也。」⁷⁹初六因位卑而未安，但是初六懂得漸進不躁之理，因君子知其居卑位，能守靜和遜而不躁進，得其宜義而沒有咎害。也可說是「初勿用，故義无咎」，⁸⁰初六的勿用在於他能知義，對此荀子進而指出：「義勝利者為治世，利克義者為亂世」，⁸¹即是認為道德規範，乃是安身之重要原則，亦是治國安民之根本。接著〈漸☴·六二·小象傳〉指出：「飲食衎衎，不素飽也。」⁸²所謂「飲食衎衎」，是說六二能夠和樂守其志。而「素飽」即是《詩經》所說的素餐。⁸³然而六二也不是說它只是素飽，而是它能「不」素飽，也就不是白吃飯而卻不去做事，朱熹《周易本義》即說：「『素飽』，如《詩》言『素餐』，得之以道，則不為徒飽而處之安矣。」⁸⁴說明六二是從初六努力積善守其義，而才有現在得以素餐之位，既是得之有道，當然亦懂得行其道，也

⁷⁹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁117。

⁸⁰ 清·尚秉和：《周易尚氏學》，卷15，頁308。

⁸¹ 戰國·荀況撰，清·王先謙集解：《荀子集解》，頁330。

⁸² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁117。

⁸³ 如《詩經·國風·伐檀》所說：「不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮。彼君子兮，不素餐兮。」參見西漢·毛公傳，東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第2冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷5，頁210。

⁸⁴ 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2004年），卷2，頁198。

就是能居其位而職其事，善盡其責，做好份內所當完成之事務。

而在經過初六、六二積其善而盡其職，這樣的不斷努力之後，應當有所喜慶出現才是，不過卻是尚未見慶之情形，這不免讓人懷疑積善而有餘慶的一類說法，而有放棄行善之想法出現。不過這是沒有看見事情之全面，才有之想法，因為人之行為有積善之舉，亦有可能有積惡之舉，如前文所述，即是事物之積累有漸向善或是漸向惡之兩種發展狀況。

故而〈漸䷴·九三·小象傳〉就指出：「夫征不復，離群醜也。婦孕不育，失其道也。利用禦寇，順相保也。」⁸⁵夫君出行遠征，卻是一去不還，這是說明九三離開與它同類的群眾。妻子失貞而違失夫婦相親之道。這是用來比喻說明九三有失正不當之行為出現。所以初六、六二雖積善而行，但在過程之中，亦有可能犯錯，如九三之失其道之行為。積善過程又有積惡的產生，善與惡相互抵消，或許此即還未能見慶之緣由。

而既然「離群醜」又「失其道」，那當如何是好？應當要自守以正，以來禦止其惡。故而〈漸䷴·六四·小象傳〉即指出：「或得其桷，順以巽也。」⁸⁶所謂桷字《易程傳》說：「桷者，平安之處。」⁸⁷即是指樹枝之間的平柯，也即是說或能找到可以平柯棲止穩當的處所。而之所以能夠趨向穩當安和，乃是六四居正溫順又和巽。「或得其桷」就是指安穩狀態。六四能夠從九三失道「不安」轉變為「安」，其原因在於它以陰爻居於陰位，而又是處在巽體，即懷有順巽之德。因此其義順正，那麼何處而不安。是故君子要能有順健文明之德，即要能遵循自然法則，順應四季的時序變化，如此人們不論從事什麼，順應著事物的條理行事，就可能成就一番大業。對此孫劍秋（1962-）亦說：「位正與否，卻會因時的變易，而有不同。所以必須要順時，能順時才有處中的可能。既安時又處中，君子自能無入而不自得。」⁸⁸人之內心能無私無欲，順時而又處中，即可說是上証於「形上之道」且是能「與天地合其德」的最佳保證，誠如趙中偉（1950-）所說：「通過道德的修鍊，人方能對最高原理有感通的實存性體驗，這是一種智的直覺能力。」⁸⁹所以人們要善於觀察天地變化之律則，並且順取大自然之道，以發揮人文化成之功。

在經過九四修改其過，除去失其道之殃災，轉為順應自然，柔順居正，故而就有〈漸䷴·九五·小象傳〉所謂：「終莫之勝吉，得所願也。」⁹⁰之喜慶情況出現。外物終究沒

⁸⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁117。

⁸⁶ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁118。

⁸⁷ 宋·程頤：《易程傳》，卷6，頁481。

⁸⁸ 孫劍秋：〈從《讀易私言》看許衡的處世之道〉，《易理新研》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁100。

⁸⁹ 趙中偉：〈形而上者謂之道——《易傳》之「道」的本體詮釋與創造詮釋〉，《哲學與文化》第31卷第10期（2004年10月），頁87。

⁹⁰ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁117。

能侵阻九五獲勝吉祥，此說明九五能與六二相應合，終於實現政風昭明萬邦協和的願望。且是如〈漸䷴·上九·小象傳〉：「其羽可用為儀吉」，不可亂也。」⁹¹君上之志意高潔，不為其位所累，能夠超然進退之外，所以可為世人之表率，因而可說是積善而有喜慶的美好境界。

在人生行走過程，處在初始之際，應當格外小心，如〈履䷉·初九·小象傳〉就說：「素履之往，獨行願也。」⁹²所謂獨，即是專心，是指初九能專心而無雜念，亦即是專心於循禮。而初九為何要專心守禮？因為若是初心不專，則可能欲貴之心，與守禮行道之心，在人心中不斷交戰，那麼就會不能安履其素。也就是說行動是要實現初志，故不可為情物所累。如顏回（字子淵，521-481B.C.）的「一簞食、一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂」，⁹³在其初未得志之時，也能夠安於樸素，而素履如常。此外，人們除了守禮外，亦要持中而不亂，即如〈履䷉·九二·小象傳〉所說的「中不自亂也」，⁹⁴九二以陽剛居於中位，其內心寧靜履禮，心中恬淡而不自亂守禮之信念。

當人生踐履積其善行至此，好像還未看見喜慶出現，這是為何？因為人生旅程，其行走過程難免會犯錯，〈履䷉·六三·小象傳〉即指出：「眇能視，不足以有明也。跛能履，不足以與行也。咥人之凶，位不當也。」⁹⁵六三陰柔且是不中又不正，它不知己身致命的弱點，於是冒然前行而去，就如同眇者卻自認為可以視，跛者卻自認為可以行，無非是自己要去履危蹈禍。所以六三之所以有災禍的原因，乃是因為它以陰爻居陽位，也就是居位不當。因此初九、九二雖有積善之舉，然卻也被六三所積的惡給抵消，因而尚未見慶。

所以當務之急，就是能夠履歸回於正道，故〈履䷉·九四·小象傳〉就說：「愬愬終吉，志行也。」⁹⁶此是說明九四能夠回歸，而來小心奉行循禮之志。九四不僅有知懼的一面，也更有上進的一面。而所謂的終吉，是指若能保持上進志行，就有可能去危而獲吉的出現。而這種志行之道，也可說是一種由內來改變命之方法。⁹⁷可說立志與成事之關係密

⁹¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷5，頁117。

⁹² 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁40。

⁹³ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，卷2，頁53。而如孟子所說的大丈夫乃是：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」其意義亦是著重守持志節之重要。以上參見東漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第8冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本），卷6，頁108。

⁹⁴ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁41。

⁹⁵ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁41。

⁹⁶ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁41。

⁹⁷ 當人們面對困境的當下，「致命遂志」即是由內修以改變命的一種可行之方式，參見陳芝豪：《《周易》經傳與孔孟荀「命」觀念思想及改命方法》下冊（新北：花木蘭文化出版社，2016年），頁366-368。

切，人有了志，就懷有克服艱難險阻之信心勇氣，韓國儒者李珥《擊蒙要訣·革舊習》即說到：

今日所為，明日難改，朝悔其行，暮已復然。必須大奮勇猛之志，如將一刀快斷根株，淨洗心地，無毫髮餘脈，而時時每加猛省之功，使此心無一點舊染之污。然後可以論進學之工夫矣。⁹⁸

走在人生大旅程上，每個人都有其或大或小的志向。但是成事成人者，其心志必須堅定不移，其勇猛之志是可以斷決舊習，洗淨心靈，於是心無舊習所累，努力前行，就會大有所獲。

此外〈履䷉·九五·小象傳〉亦指出：「夬履貞厲，位正當也。」⁹⁹所謂夬履，《周易集解》引干寶（字令升，286-336）解說：「夬，決也。居中履正。」又說：「恐決失正，恆懼危厲。」¹⁰⁰九五能以剛居剛，故時常保持危厲之心，且亦懷有中正之德，故雖決於履，而動行可以無過，且適當而守正。所以在經過六四立志改過，以禮自修，與九五的居中履正之修整，已除去先前之殃災，故而最終獲得〈履䷉·上九·小象傳〉說的：「元吉在上，大有『慶』也。」¹⁰¹的美好喜慶。此乃是王者履禮於上，而天下百姓同感其澤，萬方有「喜慶」之美好盛況。

由上述〈履䷉·小象傳〉所論，在人生大旅途中，開始踏出要能如初九專心致一，並合乎於禮。到九二能安靜履行其道，不受利欲所惑，而擾亂其心中守禮之原則。積其善行，或應有見慶，然卻未有喜慶之來。這是因為六三居位不當，冒然行動而犯下錯誤，因而產生災殃。所以先行之積善，在此被積惡之災殃所抵消，故而未見慶。於是九四志行奉禮以回復正道，九五履步剛而居中，守持正固以防危害。經過此番改過而能除去前殃，於是終獲履道大成，萬方大有之喜慶。故而積累其善而得慶之發展，可以表述成：積善→積惡有殃→除殃→見喜慶，的發展過程。

六、結論

⁹⁸ 參見朝鮮李朝·李珥：〈革舊習章〉，《擊蒙要訣》，收入魏常海編：《韓國哲學思想資料選輯》，頁489-490。

⁹⁹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁41。

¹⁰⁰ 唐·李鼎祚：《周易集解》，卷3，頁72。

¹⁰¹ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷2，頁41。

人們對於在積善之後，為何沒能接著就看見喜慶的到來？是有所疑惑的，因而這種疑惑的出現，也就可能對〈坤☷·初六·文言傳〉「積善之家，必有餘慶」之說法產生懷疑，而本文就是試圖對此疑義問題，進行辨析與解疑，遂得出如下成果：

人們注意事情初端的小因，若是小因是善的，順著此善因去發展，持續來積累小善，於是就可能漸成為大善。而此積善的發展序程，就可表述為「順小善→積小善→漸大善」的發展進程。由此可知，從積小善而成大善，是有其漸進過程。但是人們在積累其善的初期，可能在尚未見到喜慶之出現時，就可能有放棄繼續行善的想法出現。不過會有這樣的疑惑，可說是「尚未體悟」出深層《易》理之緣故。本文指出，人們居於下位時，要能自我充實，能先行自畜己德而不妄進，進而能夠居中且正，故能無過差，即能處在〈大畜☶·九二·小象傳〉所揭示的「无尤」之境，此情形就是安祥的好狀態。而有時人們往往不知此理，遂可能放棄不再去積善，此即是未體會到「无尤」本身，就是「遠離禍災」的情形，可說雖還未見喜慶，然而能夠遠離禍災，就是其積累善行之後，所獲得初步「好的回報」。於是要能堅持力行其善，也就能見到〈大畜☶·六四·小象傳〉所說：「六四元吉，有『喜』也。」即人們行中又能履志，至此已積善良久，故是值得欣喜之情形，此也如〈大畜☶·六五·小象傳〉說的：「六五之吉，有『慶』也。」居於君位而善政所及影響甚大，所以才稱作吉慶。喜慶還不只如此，〈大畜☶·上九·小象傳〉繼續說到：「何天之衢，道大行也。」成就美德，以垂範於世，當為人生最理想之境界，可說是至為亨泰喜慶之情形。而此即是「積善之家」而「必有餘慶」之現象。故而積善得喜慶之過程，即為「積善→禍已離→見喜慶」的發展歷程。

人生處在行走初始之際，要能「獨行願」而專心於循禮，不可為情物所累，能夠有「一簞食、一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂」的精神，在其初未得志之時，亦能素履如常。此外，亦要有「中不自亂」的心，恬淡而不自亂守禮之信念。而當人生踐履積善至此，若還未看見喜慶出現，這不免讓人懷疑積善而有餘慶的說法，而有可能出現放棄行善之想法。然這是不能看見事情之全面性，才有之想法。因為人之行為有積善之舉，亦可能有積惡之舉，即事物之積累有「漸向善」或「漸向惡」之兩種發展。亦即有「眇能視，不足以有明也。跛能履，不足以與行也。咥人之凶，位不當」的失道行為發生。此即在積善過程中又有積惡的產生，善與惡相互抵消，因而未能見慶。所以當務之急，就是能夠履歸回於「正道」。也就是能「志行奉禮」以回復正道，並且要剛而居中，守持正固。經過此番改過而能除去前殃，終獲履道大成而「大有『慶』也」，即是萬方大有之喜慶。故積累其善而得慶，可說是「積善→積惡有殃→除殃→見喜慶」之發展過程。

「積善之家」乃是「原因」與「過程」，而「必有餘慶」就是「結果」。所以積善者需要了解，除了要有好的原因，也要有持續積善與改過除殃之過程，自然有能見到相應的喜慶之結果。

徵引文獻

古籍

春秋·老聃撰，朱謙之校釋：《老子校釋》（北京：中華書局，1984 年）。【Lao, Dan(Author); Zhu, Qian-zhi(Annotations). *Annotation to the Theories of Laozi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1984】

戰國·荀況撰，清·王先謙集解：《荀子集解》（北京：中華書局，1954 年）。【Xun, Kuang(Author); Wang, Xian-qian(Annotations). *Collected Interpretations of the Xunzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1954】

西漢·毛公傳，東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 2 冊（臺北：藝文印書館，1997 年，文選樓藏本）。【Mao, Gong(Author); Zheng, Xuan and Kong, Ying-da(Commentary and Note). *Annotations of Mao's Poetry*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】

西漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊（臺北：藝文印書館，1997 年，文選樓藏本）。【Kong, An-guo(Author); Kong, Ying-da(Commentary and Note). *Annotations of Shang Shu*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】

東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：書銘出版事業有限公司，1997 年）。【Xu, Shen(Author); Duan, Yu-cai(Commentary and Note). *Annotation to Word and Express*. Taipei: Shu Ming Publishing, 1997】

東漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1997 年，文選樓藏本）。【Zhao, Qi(Commentary and Note); Sun, Shi(Annotations). *Notes and Commentaries of Mencius*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】

魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1997 年，文選樓藏本）。【He, Yan(Commentary and Note); Xing, Bing(Annotations). *Notes and Commentaries of the Analects of Confucius*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】

- 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本）。【Wang, Bi (Commentary and Note); Han, Kang-bo and Kong, Ying-da(Annotations). *Annotations of Zhou Yi*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】
- 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，據清·阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第6冊（臺北：藝文印書館，1997年，文選樓藏本）。【Du, Yu(Commentary and Note); Kong, Ying-da(Annotations). *Annotation to Zuo's Biography of the Spring and Autumn Annals*. Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1997. Photocopy of Ruan, Yuan's *Notes and Commentaries of the Thirteen Classics*.】
- 唐·李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，2004年）。【Li, Ding-zuo. *Anthology of Zhou Yi*. Taipei: The Commercial Press, 2004】
- 宋·程頤：《易程傳》（臺北：文津出版社，1990年）。【Cheng, Yi. *Biography of Yi Chen*. Taipei: Wenchin Publishing, 1990】
- 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2004年）。【Zhu, Xi. *Original Connotation of Zhou Yi*. Taipei: Taan Publishing, 2004】
- 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年）。【Zhu, Xi. *The Analects of Four Confucian Classics*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2003】
- 宋·朱熹著，宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。【Zhu, Xi(Author); Li, Jing-de(Editor); Wang, Xing-xian(Annotations). *Quotations of Zhu Xi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986】
- 明·來知德撰，張萬彬點校：《周易集注》（北京：九州出版社，2004年）。【Lai, Zhi-de(Author); Zhang, Wan-bin(Annotations). *Commentaries of Zhou Yi*. Beijing: Jiuzhu Press, 2004】
- 明·釋智旭：《周易禪解》（北京：九州出版社，2004年）。【Shi, Zhi-xu. *Interpretation of Zhou Yi from Zen's Perspective*. Beijing: Jiuzhu Press, 2004】
- 清·王夫之撰，李一忻點校：《周易內傳》（北京：九州出版社，2004年）。【Wang, Fu-zhi(Author); Li, Yi-xin(Annotations). *Zhou Yi Nei Zhuan*. Beijing: Jiuzhu Press, 2004】
- 清·李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》（成都：巴蜀書社，2006年）。【Li, Guang-de(Editor); Liu, Da-jun(Annotations). *Eclectic Interpretation of Zhou Yi*. Chengdu: Bashu Publishing House, 2006】
- 清·尚秉和：《周易尚氏學》（北京：九州出版社，2005年）。【Shang, Bing-he. *Study on Zhou Yi by Shang*. Beijing: Jiuzhu Press, 2005】

近人論著

- 中國社會科學院考古所編：《殷周金文集成釋文》（香港：香港中文大學出版社，2001年）。【Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Sciences. *Annotation to the Collection of Bronze Inscriptions in Yin and Zhou Period*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2001】
- 王 博：《易傳通論》（北京：中國書店，2003年）。【Wang, Bo. *Introduction to Zhou Yi*. Beijing: Cathay Bookshop, 2003】
- 任俊華：《易學與儒學》（北京：中國書店，2001年）。【Ren, Jun-hua. *Yi-ology and Confucianism*. Beijing: Cathay Bookshop, 2001】
- 成中英：《易學本體論》（北京：北京大學出版社，2006年）。【Cheng, Zhong-ying. *Ontology of Yi-ology*. Beijing: Peking University Press, 2006】
- 牟宗三：《周易哲學演講錄》（上海：華東師範大學出版社，2007年）。【Mou, Zong-san. *Collection of Lectures on Zhou Yi*. Shanghai: East China Normal University Press, 2007】
- 孫劍秋：《易理新研》（臺北：臺灣學生書局，1997年）。【Sun, Jian-qiu. *New Studies on Zhou Yi*. Taipei: Student Book, 1997】
- 徐文珊：〈易坤卦文言傳新探〉，《中華易學》第13卷第7期（1992年9月），頁65-67。【Xu, Wen-shan. “New Exploration on Zhou Yi and The Kun Diagram”, *Chinese Yi-ology*, vol.13.7, 1992.9, pp.65-67】
- 高懷民：《大易哲學論》（臺北：成文出版社，1978年）。【Gao, Huai-min. *Philosophy of Zhou Yi*. Taipei: Cheng Wen Publishing Co., Ltd, 1978】
- 高 亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2006年）。【Gao, Heng. *Contemporary Annotation to Zhou Yi*. Jinan: Shandong Qilu Press, 2006】
- 張世超、孫凌安、金國泰、馬如森撰著：《金文形義通解》（京都：中文出版社，1996年）。【Zhang, Shi-chao; Sun, Ling-an; Jin, Guo-tai; Ma, Ru-sen. *Explanation of the Form and Meaning of Bronze Inscriptions*. Kyoto: Chinese Press, 1996】
- 張立文主編：《和境——易學與中國文化》（北京：人民出版社，2005年）。【Zhang, Li-wen. *The Realm of Harmony—Yi-ology and Chinese Culture*. Beijing: People's Publishing House 2005】
- 陳芝豪：《〈周易〉經傳與孔孟荀「命」觀念思想及改命方法》上、下冊（新北：花木蘭文化出版社，2016年）。【Chen, Zhi-hao. *Zhou Yi Confucius Mencius Xun's life thoughts and change life method*, vol. 1&2. New Taipei: Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company, 2016】
- 黃沛榮：〈韓國漢文《易》學著作的整理與研究〉完整報告，行政院國家科學委員會補助專題研究計畫，計畫編號：NSC94-2411-H-034-001，2007年6月，頁1-53。【Huang, Pei-rong. “Summary and Study on the Works on Zhou Yi in Korea”, Special Research Plan sponsored by National Science

- Council, Plan No. NSC94-2411-H-034-001, 2007.6, pp.1-53】
- 黃慶萱：《新釋乾坤經傳通釋》（臺北：三民書局，2009年）。【Huang, Qing-xuan. *New Interpretation on the Hexagrams of Qian and Kun*. Taipei: San Min Book Co., Ltd, 2009】
- 廖名春：《帛書《周易》論集》（上海：上海古籍出版社，2008年）。【Liao, Ming-chun. *Paper Collection of Silk Manuscripts on Zhou Yi*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2008】
- 趙中偉：〈形而上者謂之道——《易傳》之「道」的本體詮釋與創造詮釋〉，《哲學與文化》第31卷第10期（2004年10月），頁75-93。【Zhao, Zhong-wei. “Doctrine of Metaphysics—Interpretation on the Ontology and Creation of the ‘Doctrine’ of Yi Zhuan”, *Philosophy and Culture*, vol.31.10. 2004.10, pp.75-93】
- 賴貴三：《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年）。【Lai, Gui-san. *Paper Collection of Yiology Thought and Age Yiology*. Taipei: Wenchin Publishing, 2007】
- 賴貴三：〈韓國朝鮮李氏王朝（1392-1910）《易》學研究〉，《東海中文學報》第25期（2013年6月），頁1-26。【Lai, Gui-san. “Lee Dynasty of South Korea and North Korea （1392-1910） Study on Yiology”, *Tonghai Journal of Chinese Literature*, vol.25, 2013.6, pp.1-26】
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1997年）。【Dai, Lian-zhang. *Formation and Thoughts of Yi-ology*. Taipei: Wenchin Publishing, 1997】
- 魏常海編：《韓國哲學思想資料選輯》（北京：國際文化出版公司，2000年）。【Wei, Chang-hai. *Selection of the Data on the Philosophical Thought of South Korea*. Beijing: China International Culture Press Limited, 2000】

“Happiness yet to Come” and “ Appearance of Happiness”: The Old Saying and Discrimination on the Doubtful Points of “One Who Accumulates Good Deeds is Bound to Have Happiness” in *Section Six The Kun Diagram* ䷀ of *Wenyanzhuan* (A Classic on Yi-ology)

Chen, Zhi-hao*

(Received March 31, 2016; Accepted January 17, 2017)

Abstract

In the discussion about the saying of “One who accumulates good deeds is bound to have happiness” in *Section Six The Kun Diagram of Wenyanzhuan*, most scholars believe that after the accumulation of good deeds, one will “finally” obtain happiness. However, common people may give up continuing to accumulate good deeds as happiness has not turned up. Thus, it is necessary to clarify the idea that since one has “accumulated good deeds”, why he or she cannot have “happiness” “immediately”. First, this paper has found that the accumulation of good deeds develops in the process of “following small good deeds → accumulating small good deeds → accumulating big good deeds”. Second, it has also found that, though immediate happiness may not necessarily turn up after the accumulation of good deeds at the beginning, “getting rid of misfortune” is an immediate return. One will obtain happiness as long as he or she continues to accumulate good deeds. In short, it is a process of “accumulating good deeds → deviating from misfortune → appearance of happiness”. Lastly, it concludes that the reason why one has

Doctor, Department of Chinese Literature, National Kaohsiung Normal University.

accumulated good deeds and fulfilled his or her duty but still does not have happiness is because while accumulating good deeds, he or she also makes mistakes and accumulates misdeeds. As good deeds counteract misdeeds, one cannot see happiness. After the correction of mistakes and getting rid of misfortune, one will march towards happiness. In short, it is a process of “accumulating good deeds → misfortune due to the accumulation of misdeeds → getting rid of misfortune → appearance of happiness”.

Keywords: The Kun Diagram of *Wenyanzhuan* (A classic on Yi-ology), the accumulation of good deeds, derivation from misfortune, getting rid of misfortune, appearance of happiness

