

## 《周易》的“福”思想探析

陶有浩, 刘大元

(合肥师范学院, 安徽 合肥 230061)

**摘要:**从产生的根源上,《周易》将人生之福分成两类:异己力量赐予之福和主体自我追求之福。它主张人可以通过祭祀、习知和修德等途径求福。总体上,其对修德的偏爱十分明显。这对中国传统文化重德倾向的形成起到了重要影响。

**关键词:**佑助;理想目标;祭祀;习知;修德

**中图分类号:**B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-579(2013)04-0086-06

### The Thought of “Blessing” Seen in *Zhouyi*

TAO Youhao, LIU Dayuan

(Institute of Marxism in China, Hefei Normal University, Hefei, Anhui 230061, China)

**Abstract:** From its generated root *Zhouyi* divides “blessing” into two categories: one is given by the alien force and the other is pursued by subject self, which indicates the attempting direction for people. It advocates that one can seek blessing by sacrifice, learning, cultivating morality, etc. In general, it obviously favors cultivating morality, which has a significant impact on the formation of Chinese traditional culture of favoring cultivating morality.

**Key words:** help; ideal goal; sacrifice; learning; cultivating morality

### 引言

求福是中国古代人行为的主要目的之一。而《周易》<sup>①</sup>产生的原初推动力就在于,能够用占筮方式预知行为的结果,帮助人们进行正确抉择,以实现得福避祸。所以,关于“福”问题的讨论也就成为了易学研究的应有之义。古人思想观念中的“福”与我们现在所说的幸福既有区别又有一定的联系。古时虽也有“幸”、“福”两个字,但其义并非如我们现在的理解,而是各自有其独立的含义。“幸”有时写作“𡇗”,是指可以躲避消极性结果,“𡇗,吉而免凶也”;<sup>[1](p593)</sup>“福”则指代所向往的美好境遇。必须要消除阻碍才能获得良好生活条件,因而两者有一定的逻辑关系。“幸”是“福”的前提和条件,而只要是能获得“福”的人都肯定是“幸”的。所以古人通常强调后者,甚至在有些情况下,以“福”来包含、代替“幸”。

<sup>①</sup> 文中所言的《周易》,如无特别说明,包括通行本《易经》和《易传》两部分内容。文中对《周易》经传含义的理解主要参见黄寿祺、张善文《周易译注》,上海古籍出版社,2007年。

收稿日期:2013-05-15

基金项目:安徽省社科规划项目“朱熹德福思想及其当代价值研究”(编号:AHSK11-12D258);省级思政理论课教学能手建设项目(编号:20122013SZKJSGC9-11)

作者简介:陶有浩(1976-),男,安徽长丰人,合肥师范学院马克思主义中国化研究所副教授;苏州大学政治与公共管理学院博士生。研究方向为儒家思想。

刘大元(1975-),男,安徽六安人,合肥师范学院政法与管理系副教授。研究方向为法学。

如“小人不耻不仁,不畏不义,不见利不劝,不威不惩。小惩而大诫,此小人之福也。”(《系辞下传》)小人犯错后,遭到小惩罚而接受到大的告诫,如此就能避免再犯错误,这就减低了其原本可能会承受的不良后果,这对小人来讲是一种幸运。由此可以看出,《周易》中的“福”有两个基本构成要件:消除不利因素;达到所期望的良好状态。而我们现在所说的幸福往往只指向后者。

## 一、佑助:异己力量赐予之福

作为较为早期的思想文本,《周易》在论述“福”时和《尚书》中“五福”、“六极”说的进路相同,都是从人们日常生活经验出发,列举了很多求福的必备条件和得福以后的状态:诸如“震,亨。‘震来虩虩’,恐致福也。‘笑言哑哑’,后有则也。”(《震·彖》)“井渫不食,为我心恻;可用汲,王明并受其福。”(《井·九三》)“无平不陂,无往不复;艰贞无咎,勿恤其孚,于食有福”(《泰·九三》)等等。《周易》谈“福”除了直接以“福”字面貌出现之外,还有其它的表达形式。古代经常是福庆同说,所以“庆”就成为《周易》表述福的重要方式之一。“庆”在《周易》中凡13见,12处以“有庆”的形式出现,这又分两种情况:一是“庆”做名词用,与福相当。“东北丧朋,乃终有庆。安贞之吉,应地无疆。”(《坤·彖》)曰“自上下下,其道大光。‘利有攸往’,中正有庆。”(《益·彖》)二是以动词的形式出现,与福相去较远,如曰“六五之吉,有庆也。”(《大畜·六五·象》)是庆贺之义。有一处是以“余庆”的形式出现,“积善之家必有余庆。”(《坤·文言》)其含义也与“福”字相当。其次,以“禄”表述“福”。《说文解字》释曰“禄,福也。”<sup>[1][p3]</sup>“禄”字在《周易》中凡2见,“天地不交,‘否’,君子以俭德辟难,不可荣以禄。”(《否卦·大象》)“泽上于天,‘夬’,君子以施禄及下,居德则忌。”(《夬卦·大象》)其三是“祉”表述“福”。“祉,福也。”<sup>[1][p3]</sup>“祉”字凡3见:一处用作名词,“有命无咎,畴离祉。”(《否·九四》)含义即如上所释。两处用作动词,意为“获福”:“帝乙归妹,以祉元吉。”(《泰·六五》)“‘以祉元吉’,中以行愿也。”(《泰卦·六五·象》)和前面几种直接表述福的情况相比,《周易》中的第四种方式稍带含蓄的意味,它只是向人们描述得福的可能性趋向,这就是“吉”。《周易》中使用“吉”字的地方非常多,何谓吉?“吉凶者,言乎其失得也。”(《系辞上传》)高亨认为“事有善果训为吉,故训吉为善。善果者,福祥也。故吉者,福祥也。”<sup>[2][p43]</sup>事实上,吉和幸福之间还是有细微区别的,并不能直接划等号。因为它只是一种倾向性的判断,所以虞翻说“吉则象得,凶则象失。”<sup>[3][p548]</sup>吉只是预示未来会“得”,并不代表着已经“得”。在作吉凶这样的判断时,并不标志着最终结果的出现,只是说在这样的趋势下会获得善果或恶果,只有实现了善果,才是福。“吉”字在《周易》中凡275见,大都属于这种情形。第五,就是以“祥”的面目出现的福:“祥,福也。”<sup>[1][p3]</sup>祥在《周易》中凡3见,“‘据于蒺藜’,乘刚也。‘入于其宫,不见其妻’,不祥也。”(《困·六三·象》)此为名词用,指一种能够得到福的可能性。另两处,“视履考祥,其旋元吉。”(《履·上九》);“是故变化云为,吉事有祥。”(《系辞下》)都是“象征”的含义,与幸福关系较远。

通过对日常生活现象的总结,《周易》较为直观地向人们展示了福的外在表现。从产生根源上来看,这些“福”主要是外力佑助的结果。因为“福,祐也。”<sup>[1][p3]</sup>而“祐,助也。”<sup>[1][p3]</sup>最能够体现这一点的是《谦·彖》:“鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”而“佑”和“祐”相通。那么,依靠谁来佑助、来施福呢?《周易》认为,首先是天助,“自天祐之,吉无不利。”(《大有·上九》)其次就是人助,“晋如愁如,贞吉;受兹介福,于其王母。”(《晋·六二》)承受宏大的福泽,来自于尊贵王母的关照。如果失去人助,即使处在高位也会有悔的。“贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅,是以动而‘有悔’也。”(《乾·文言》)也就是说,人只有处于外界佑助的状态,才会有福的。这样,从表面看,似乎主体在追求幸福的过程中完全处于被动地位,其得福与否由外部力量决定。但实际上,福虽然由天助和人助而得,但是能否获得福的决定权并不完全掌握于异己力量的手中。因为无论是天还是人在选择佑助对象时并不是随意的,而是严格地依据一定标准,佑助是对主体正面行为的肯定和回报。“祐者,助也,天之所助者顺也。人之所助者信也。履信思乎顺,又以尚贤也,是以自天祐之,吉无不利也。”(《系辞上》)天所帮助的人,是顺从正道的;人所帮助的人,是笃守诚信的。能够践履诚信而时时考虑顺从正道,又能尊尚贤人,所以从天降下佑助,吉祥而无所不利。如此,人们在求福时就能通过修正自己的行为化被动为主动,在一定意义上把握自己的前途和命运。

## 二、达到理想目标:自我追求之福

通过以上的论述,可以看出,人虽然能在某种程度上把握外界所赐予之福,但它毕竟是以一种被动的形式出现,求福者必须得到外于自身的力量的肯定才能实现得福的目的。换句话说,求福者只能控制自己的行为,却无法决定评判自己行为的标准。这与《周易》产生时代人文主义思潮日益发展的趋势是不相符合的。因而,在提炼、反思日常生活经验的基础上,《周易》逐渐突出人的主体地位,对另一种层次上的“福”也进行了关注和强调。这种“福”就是通过追求者自己设定一个理想目标,以自身的努力来实现它,由此产生一种愉悦或者自我完满的心理体验。在这样的过程中,从目标的提出、实现直到判定主体努力的价值以及是否得“福”的标准,追求者自身的因素起到了至关重要的作用。它类似于我们现在所说的主观感觉的幸福,即“由于感受或意识到自己预定的目标和理想的实现或接近而引起的一种内心满足”。<sup>[4] (p819)</sup>

《周易》关注这种“福”的直观表现就是,它为人们提出了种种值得努力的方向和目标。主要分为两个层次:第一是实现个人维度的理想人格。纵观《周易》一书,所提到的积极人格形象有君子、贤人、大人、先王、后、圣人等,它们都蕴含着一定的道德和政治意义,即德和业两方面的内容。但从其本质来看,这些理想人格基本上都是以君子为起点,以圣人为最终归宿,其余的都可以归纳入这两者当中。例如,才德俱佳且有权位的君子即是贤人;而道德和事功都非常完美的先王和后就是圣人。至于大人和圣人的关系,《乾》卦九五爻辞的文言则直接将二者相等。所以,《周易》的理想人格最具代表性的就是君子和圣人。“君子”一词在《周易》中出现最多,有120多次。然到底何谓君子?这一概念的内涵在先秦时期经历一个由重位到重德的变化,早期的君子是指在政治上有一定地位的人,后来经过长时期演变,其道德意味逐渐加重。至《易传》中将君子定义为“体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者”。甚至提出“君子以成德为行,日可见之行也。”(《乾·文言》)可见,是否有位不是君子的必备条件,而其德行如何则至为关键。在成为君子之后,还需继续努力,“君子学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之。”(《乾·文言》)以此知晓《周易》之道,提升、修养自己的品德,扩展自己的功业,通过敬德和修业向更高的理想人格靠近。圣人则是《周易》理想人格的终极旨归,“圣人”字样并未出现在《易经》中,在《易传》中出现了36次。其最基本内涵是德业兼备:在道德方面无可挑剔;此外,还要本乎宇宙的秩序,建立人间的秩序;设卦、观象、系辞作《易》;观象制器等。<sup>[5] (p265-266)</sup>君子是以圣人为修养目标的,他也是成为圣人的必备基础,一个人只有先成为君子,才有可能成圣。君子与圣人的重要区别在于:圣人本身的素养已经没有任何问题,所以无论是从改正自身缺点的角度抑或是提升道德的角度,其关注点都不再含纳自身,他需要做的只是明天道而导民事;君子则不同,他是希贤、希圣者,与圣人相比,其自身的素养还有欠缺,所以需要提升完善自己,同时帮助一般的成员提高道德水平,获得好的生活。两者都以德为本,把造福人民作为要务。

作为一般人来说,实现理想人格就能摆脱以前在为人方面的欠缺,享受到更高层次人格的快乐了。但是在成为君子以后,尤其是在达到圣人境界以后,人是否有继续求福的必要?换一种说法即是,君子或者圣人所求的福是什么?这就牵涉到了《周易》所言“福”的社会维度问题。中国传统思维习惯于把个人安放在集体中进行定位和评价,因而他价值的最终实现就不仅仅涉及到其个体的利益,而是要涵括大于个体的范围。一个人正面行为的影响所能覆盖的范围越大,他的价值也就越大。如果主体以此为福的话,其积极的心理体验就越强。《周易》中的君子和圣人就是这样的追求者。所以,《周易》中理想目标的第二个层次就是实现“首出庶物,万国咸宁”的理想社会。虽然关于出现这样最终局面的原因和对它状态的准确描述尚无定论,但谁都不否认这是一个值得期待和向往的特别美好社会:阳气周流不息,万物欣欣向荣,茁壮生长,天下邦国和美顺畅。其主要特征:一是万物包括人类在内,都不被忽视,都能够按照本身赋有的天性和规则来成长;各个类群和阶层的人都可以依据自己的实际和特点来发展,而且都将获得自己最适当的位置,实现自身的完善和提升,即“各正性命”;其二就是和谐:万邦之间、人与自然之间、个人与社会之间,都呈现出一种最佳的关系状态。这是一种美的境界,更是一种善的境界。《周易》中这两种理想目标虽有区别:理想人格为一般社会成员所预设;而理想社会却只为实现了理想

人格的人而准备,所以《周易》对理想社会的倾向性选择是十分明显的。但二者又有着密切联系,前者为后者的基础,后者为前者的更高水平的体现。

《周易》文本中虽然对外力佑助之福和理想目标实现之福都有关注,但是在总体倾向上,它更加中意和强调理想目标实现的自我追求之福。因为随着知识水平的提高,人类对未知领域的了解越来越多,在面对外部世界时,其主体意识逐渐觉醒,渴望能够在更大程度上掌控自身的命运。《周易》对两种幸福的区别性对待态度正是人类社会这一发展趋势的反映。

### 三、求福之道

#### 1. 祭祀

“易本卜筮之书”,但卜筮并不是人们进行活动的终极目标,它只是以提前告知活动结果的方式对人们进行预警和提醒,从而有目的地指导人进行行为选择。其功能只是去除人们对未来不确定性的恐惧,并不能真正影响某项活动最后的实质性结果。例如,如果一件事情的结果是坏的,就算是经过了卜筮,人要坚持做的话,它的结果也必定是消极的。至于能对结果起到决定性作用的因素,受认识水平的局限,在《周易》产生时代,人们很看重异己力量的作用,尤其是上帝鬼神之类。在《周易》经传中,这样的思想在很多地方都有体现,它相信人类以外的异己力量的存在。“天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?”(《丰·彖》)“人谋鬼谋,百姓与能。”(《系辞上》)“睽孤,见豕负涂,载鬼一车,先张之弧,后说之弧;匪寇,婚媾。”(《睽·上九》)上帝鬼神虽然存在,也能对人事进行干预,但是它干预的可能性方向有两个:赐福和降祸。例如《震》卦卦爻辞和《彖》、《象》中就多次提到人在听到震雷后的惊慌情形,因为他们认为雷是神灵降祸前的征兆。由人文主义思潮和利己的立场出发,人们不甘心将自己的前途与命运完全交由上帝鬼神不可捉摸的好恶偏向,坐等行为结果的自然发生,而是希望能够得到他们的佑助,使事情向好的方向转化。怎样才能在与上帝鬼神的交流中,处于主动地位,给他们留下积极的印象,让其看到自己有值得帮助之处,使其垂青人类,这就得靠祭祀了。祭祀,是古代社会一项十分重要的活动,其目的主要是为了消弭灾难、祈求福祉和答谢神灵。《周易》中对此也有反映,“‘利用祭祀’,受福也”。(《困·九五·彖》)在科技不发达的时代,它也是人类和未知世界进行联系的一种方式,其地位甚至可与日常的生产生活、国家管理等活动等并列。与之前相比,在《周易》产生时代,能够参与祭祀的主体资格范围扩大了,它不再只是天子、诸侯和一些特殊官员(如巫史)的权利,一般的百姓人家也可以进行。另外,我们透过《周易》文本可以感受到当时祭祀形式的复杂和祭祀活动的频繁。祭祀对象主要集中在两个方面:一为天神上帝,如《周易》中所提到的“或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉;王用享于帝,吉。”(《益·六二》)“圣人亨以享上帝,而大亨以养圣贤。”(《鼎·彖》)其次为祖先,像《萃》卦和《涣》卦卦辞中都有“亨,王假有庙”之语,并且在《彖传》中都极言“王假有庙”是为了保有宗庙祭祀。有时,祭祀山川也是在祭祀祖先。例如,“拘系之,乃从维之,王用亨于西山”(《随·上六》)朱熹认为西山就是指岐山。周族人以它为上天生成的,且是周族祖灵的集聚地,无疑是祖先的象征,诗言其“高”,是表现神灵的崇高。可见,周文王在岐山举行祭祀大典,是在祈求祖宗的护佑,同样是在祭祀祖先。<sup>[6]</sup>人们通过卜筮预知活动的结果;通过祭祀影响活动的结果,使其向利于自身的方面转化。如此,两者组合在一起就完成了人们一整套求福活动的全过程。

#### 2. 习知

《周易》,从它最终的目的来看,可以说它是一部“求福之书”。因为无论什么人都是以此为目标的,所不同的只是,普通社会成员可能只看到自身的利益,君子圣贤虽境界高过前者,但其所有活动的最终着眼点也是天下万民的整体之福,这当中包括物质方面的富足和精神方面的提升。《周易》并没有将人世求福的决定权完全交由神灵。因为它认识到在事物发展过程中,由于人们的处境不同、选择的场合与时机的相异,最后的结局肯定也不一样。因此,它非常重视客观条件对人吉凶祸福的制约。“妇丧其茀,勿逐,七日得。”(《既济·六二》)“飞鸟遗之音,不宜上,宜下,大吉。”(《小过》)“君子有攸往,先迷;后得主,利。西南得朋,东北丧朋。安贞吉。”(《坤》)等等。具体表现的就是时间、上下方位、地点等因素对人们行为结果所产生的影响。在强调以祭祀方式得到神灵庇佑,进而获得福报的同时,《周易》也

没有忽视个人能力在求福中的重要作用。例如它说“后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”(《泰·大象》)“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”(《贲·大象》)人要能够利用已有的知识能力判断所处的特殊形势,才能采取行动以当位、趋时,达致求福的目标。因为《周易》所包含的是天地间的至理,所以实现一切的大前提就是识《易》、遵《易》、按《易》道而行。但是一方面,《周易》涵括甚广,它是天地人三道具备,“易之为书也,广大悉备;有天道焉,有人道焉,有地道焉。”(《系辞下传》)远近各方无遗漏。“夫《易》广矣大矣!以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。”(《系辞上传》)另一方面,《周易》又将道理藏于卦爻象和卦爻辞之中“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶。”(《系辞上传》)虽其本意是以简明的方式把《周易》之道表达出来,但广博的内容体系,加之表述方式的复杂化,使人要想看得懂卦象、读得懂系辞,再用所学的《周易》知识对客观形势加以判断,就必须具备一定的能力,所以获福的方法就自然有了习知一途。

《周易》中对知的评价很高,并且将求福的知分为三个层次。第一,是普通社会成员的知。这种知只能认识客观世界中直接涉及自身生活的部分,它只能满足日常生活的物质需要水平,如渔猎、畜牧业、农作物种植、宫室建筑等方面“射雉,一矢亡。”(《旅·六五》)“井谷射鲋,瓮敝漏。”(《井·九二》)“童牛之牯,元吉。”(《大畜·六四》)“不耕获,不菑畲,则利有攸往。”(《无妄·六二》)但是因其层次较低,所以仅限于对日常生活现象的总结,不能将生活经验上升至理论层次,即“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”(《系辞上传》)第二种知,既能够认识经提炼感性生活经验而产生的抽象物——《周易》,能知君子之道,同时亦能灵活地运用它来参验人事。拥有这种知的人,不仅以之作为自己的行为指南,约束自身,“洊雷,震;君子以恐惧修省。”(《震·大象》)“兼山,艮;君子以思不出其位。”(《艮·大象》)而且还用它引导其他不识易理之人,“木上有水,井;君子以劳民劝相。”(《井·大象》)“困贰以济民行,以明失得之报。”(《系辞下传》)第三种知,能够把对事物的认识上升至本质层面,可以及时将生活中的感性经验提炼为理性认识,进行规律性总结,而且能适时地把这种本质规律以恰当的方式表现出来,即把天地人之道以“易”的形式表现出来。在人群中,只有极少数拥有这样的知,因为他们就是创制《周易》的人,即圣人,他“知周乎万物而道济天下。”(《系辞上传》)这三种知分别对应不同的具体求福方式和层次不一的得福水平。人只有通过不断的修习,才能提升自己的知识能力,获得更高水平的福报。

### 3. 修德

《周易》经文产生的时代正值中国历史上由神权思潮向人文主义思潮转化的时期,在人神关系中,人的地位已经开始凸显。加之当时重德文化的兴起,使经文本身就含有许多对于道德的肯定。“东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。”(《既济·九五》)按照黄寿祺和张善文的解释,杀牛是指祭品丰富的盛大祭祀,禴祭只是一种呈献较少的薄祭。东邻和西邻两者受福的状况却与祭品的多少不成正比,原因就在于西邻祭品虽微薄,却能够敬慎修德,所以更切实地受到了神灵的降福。另外,《周易》的卦爻辞中,一般都是有吉有凶、有利有不利的,唯独《谦》卦例外,所有的祸福判断都是正向,这显然和其强调谦虚之德密切相关。<sup>[7]</sup>到春秋时期,社会大环境的变化使得《周易》本来就具有的这一重德萌芽更加茁壮成长了。“春秋时代的占卜文化和祭祀文化都出现了道德意识与神话思维抗衡的情形,即主张吉凶祸福不决定于神秘的联系,而决定于人的行为是否道德。”<sup>[8]</sup>“筮问者本身的德行和筮问者将要从事的行为的性质,都成为筮问是否正确须知未来的前提条件。筮占的正确性,要求筮问者具备基本的德性,要求所问之事必须合乎常情常理。如果这些条件不能满足,无论筮占的结果如何,事实的发展和结果必败不吉。这样一来,‘德’的因素成为卜筮活动自身所要求的一个重要原则。”<sup>[8]</sup>这是从神灵佑助赐福的角度来看。如前文所述,正是在这种思潮的影响下,《易传》将能够助人获福的范围扩大了,除了神灵之外,还有人。神灵是否助人的标准由重祭祀向重德转变,而人是否佑助求福者的判断标准则直接就是其本身具有的道德水平。这样,道德就成为决定主体能否得福的主要准则了。人要求福就不能简单消极地将其希望寄托在外力的赐予上,而是要依靠自己的道德水平,通过养育道德提高掌握命运的主动性。在对道德内涵的理解上,“从西周到春秋的用法来看,德的基本含义有二,一是指一般意义上的行为、心意,二是指具有道德意义的行为、心意。由此衍生出的德行、德性则分别指道德行为和道德品格。”<sup>[9]</sup>《周易》中的德亦是如此“山上有水,蹇;君子以反身修德。”(《蹇·大象》)“山下有泽,

损;君子以惩忿窒欲”。(《损·大象》)这些讲的都是德性,倡导人要修德在先,以修德为本。要真正得福还需将道德品格与伦理实践有机结合。“君子以常德行,习教事。”(《坎·大象》)“显道神德行,是故可与酬酢,可与佑神矣。”(《系辞上传》)《周易》以道德品格为德行的前提和条件,《乾》卦中,初爻的潜龙之所以暂不施展才用,一方面可能有形势、时机的原因;另一方面,也有自己素质上的原因,还不足以敬德修业进而实现德业并进的理想境界。

在具体论述德福之间的关系时,《周易》坚信德福一致,认为得福的情况决定于主体的内在道德品格和外显的道德行为。“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也,以小恶无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。”(《系辞下传》)但是它所面对的社会现实是,的确有些人其道德状况虽然不是很理想,却得到了较好的福报。对这样的德福相矛盾现象,《周易》从两个角度对其进行理论上的解释。第一,德福不一致虽然会存在,比如像“德薄而位尊,知小而谋大,力小而任重”(《系辞下传》)等,但这只是暂时的,从长远来看,这样的人很少有遭到灾祸的,最终结果只能是“鼎折足,覆公餗,其形渥,凶。”(《鼎·九四》)第二,是从整体家族的视角引导人们对这类现象做符合德福一致观点的理解,即“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃。”(《坤·文言》)虽然受福者本人可能没有什么好的道德,但他的幸福结果是维系在其祖先的善德善行中的。反过来又可以做这样的推理,如果有人道德状况良好,却没有得到福报,这也与《周易》主张的观点不矛盾,因为你极有可能在为子孙后代积福或者在为自己父祖的不善承担责任。这与后来道教所提出的“承负”说以及佛教的“三世两重因果”说有些相似之处。总之,不管追求主体有德有福、无德有福抑或是有德无福,在《周易》的解释范式中,都和它所提倡的德福一致不矛盾。在理论上,它对德福关系的阐释达到了非常圆润的境界。

#### 四、结语

从理论的水平上看,《周易》关于人生之福的阐释不仅有经验层面的总结,而且还有经反思以后的理论提升。所以,与当时单纯着眼于生活现象总结的《尚书》中的“福”论相比,它在更广的意义上对人生之福做了体系化的结论,强调了人对于福的主导权,即人可以通过掌控自身的行为得到神灵和人的佑助,亦可以通过自身行为接近或达到理想目标,实现自我追求之福。它对人们正确地理解人生之福、正当地获取人生之福、合适地观解人生价值,起到了积极的导引作用。其重视道德在获得福报中作用的偏向为后来“以德为福”观念的形成起到了奠基性的影响。但是,《周易》只关注主体努力在求福过程中的作用,忽视了诸如社会机制保障、国家制度建设等环境因素的重要影响,这使其在实现理论与现实的相关度上经常陷入自相矛盾的境地。

#### 参考文献:

- [1]许慎.说文解字[M].北京:九州出版社,2001.
- [2]高亨.高亨《周易》九讲[M].北京:中华书局,2011.
- [3]李道平.周易集解纂疏[M].潘雨廷点校,北京:中华书局,1994.
- [4]冯契.哲学大辞典(上)[M].上海:上海辞书出版社,2007.
- [5]杨庆中.周易经传研究[M].北京:商务印书馆,2005年.
- [6]沈志权.《周易》祭祀与神道设教[J].求索,2011(3).
- [7]梁韦弦.易学考论[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005.
- [8]陈来.古代思想文化的世界[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [9]陈来.古代宗教与伦理[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1996.

(责任编辑:余小江)