

四川大学「儒藏」学术丛书

李耀仙◎著

梅堂述儒



四川大学出版社

梅堂述儒

卷之四

四川大学「儒藏」学术丛书

李耀仙◎著

梅堂述儒



四川大学出版社

责任编辑:何 静
责任校对:张振刚
封面设计:丁 丁
责任印制:杨丽贤

图书在版编目(CIP)数据

梅堂述儒 / 李耀仙著. — 成都: 四川大学出版社,
2005.9

(四川大学“儒藏”学术丛书)

ISBN 7-5614-3240-2

I. 梅... II. 李... III. 儒家—研究—文集
IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 106754 号

书名 梅 堂 述 儒

作 者 李耀仙
出 版 四川大学出版社
地 址 成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行 四川大学出版社
印 刷 郫县犀浦印刷厂
成品尺寸 140 mm × 202 mm
印 张 17.625
字 数 408 千字
版 次 2005 年 11 月第 1 版
印 次 2005 年 11 月第 1 次印刷
印 数 0 001 ~ 3 300 册
定 价 36.00 元

◆ 读者邮购本书, 请与本社发行科
联系。电 话: 85408408/85401670/
85408023 邮政编码: 610065
◆ 本社图书如有印装质量问题, 请
寄回出版社调换。

版权所有 ◆ 侵权必究

◆ 网址: www.scupress.com.cn

作者简介

李耀仙（1920—2005），男，四川合江人。1938年重庆南开中学高中毕业，入昆明西南联合大学，前后受业于历史系和哲学系。1942年起在各级各类学校从事教育工作达60余年，先后历成都齐鲁大学、成都光华大学、泸县中学、自贡市蜀光中学、重庆教育学院、北碚勉仁文学院、西南农学院、重庆西南革命大学、北碚川东教育学院、重庆师范学院等单位。1953年起，任教于四川师范学院政治历史系，从此定居南充，经历南充师范学院、西华师范大学等阶段，历任副教授、教授。

师承国学大师、现代新儒家冯友兰、熊十力诸先生，与哲学名家牟宗三、张岱年为友。国学功底深厚，治学严谨，文史哲兼通，为海内外知名的学术名家，曾担任国际中国哲学会西南区顾问。代表论著有《三国志新衡》、《二郎神考》、《先秦儒学新论》、《廖平与近代经学》、《伪古文尚书与宋明理学》、《周敦颐〈太极图说〉思想新探》、《儒学与现代化的冲突与协调》、《老学浅议》、《墨学五议》、《佛教教义与环境哲学》等。五次荣获四川省人民政府哲学社会科学优秀成果奖。

四川大学“儒藏”学术丛书

- 1 《儒学与儒教》
李申 著 定价：40.00元
- 2 《鸿爪纪学》
单纯 著 定价：30.00元
- 3 《中国学术史新证》
廖名春 著 定价：38.00元
- 4 《旧学新统——冯友兰哲学思想通论》
单纯 著 定价：30.00元
- 5 《宋代四川家族与学术论集》
邹重华 粟品孝 主编 定价：35.00元
- 6 《四川书院史》
胡昭曦 著
- 7 《梅堂述儒》
李耀仙 著 定价：36.00元
- 8 《周公评传》
辜堪生 李学林 著
- 9 《管仲评传》
张力 著 定价：18.00元
- 10 《二程语录语法研究》
黄锦君 著 定价：20.00元
- 11 《苏辙〈诗集传〉新探》
李冬梅 著
- 12 《儒学与世界》
贾顺先 著
- 13 《面向生活本身的儒学》
黄玉顺 著
- 14 《儒藏论坛》
舒大刚等 著
- 15 《宋代文化研究》（第十三辑）
四川大学古籍整理研究所，
四川大学宋代文化研究中心 编

自序

是书收集不佞历年论述儒学的文章二十五篇，虽间出新意，亦乃重温旧典而得识“与时偕行”之义，非敢言作也。

集文分三组：第一组论述古代儒学，计十一篇；第二组论述宋明理学及近代廖平经学，得五篇；第三组概述现代新儒学，共八篇。另有一篇简论儒释道三家启发式教学。今依次分述各组文义。

先言第一组文义。为首四篇是论述儒家创始人——孔子学术思想的文章。第一篇论述“六经”与孔子的关系。“六经”是六种历史文献资料（它们当中大都是零乱的、残缺的，只有《易》和《春秋》是比较完整的），其中的《诗》、《书》、《礼》、《乐》是春秋中原各国认同为西周文化的代表作品，而《易》（通过《易象》）和《春秋》是经晋大夫韩宣子誉为“周礼在鲁”的依据而引起鲁人重视的。孔子对这些资料进行搜集、选择、整理、解释，制成课艺，教授生徒，后儒称为“六艺”。后世儒生认为孔子拥有对“六艺”的专有解释权，应为儒家的经典，遂称为“六经”。孔子在整编“六艺”的过程（自诩为“游于艺”）中，学到丰富的知识（包括自然和人文的知识，尤重后者，简称“斯文”），获得许多的体会，还从中汲取了聪睿的智慧，并在此基础上，运用他的内发的思想方法——“一以贯之”和“下学而上

达”的方法，建立了一个以“仁”为核心的道德文化哲学体系，还把它提升到上达“天则”的道德形上学的体系。第二篇讲孔子的天命观。这是针对“文革”中“四人帮”的文学侍从“批孔”言论而作的。孔子的学术用语之天是自然之天与义理之天，他的“畏天命”说是尊重历史经验，他的“受天命”说是承担历史使命。这些精湛的思想，对于“四人帮”的文学侍从而言是一窍不通的，所以他们对孔子天命观的“批判”，只能是胡说八道。第三篇和第四篇论孔子的礼和仁的思想。

其次为两篇论述先秦儒学中孟、荀两大儒相关联问题的文章。第一篇是《子思孟子五行说考辨》。问题的提出是在《荀子·非十二子》篇中辟子思、孟轲“案往旧造说，谓之五行”。其所说的“五行”究何所指？唐杨倞注：“五行，五常：仁、义、礼、智、信。”近人章炳麟、郭沫若、侯外庐诸先贤均谓杨注有误，言篇中之“五行”应为阴阳家之五行——金、木、水、火、土，持故甚夥，分别见《太炎文录·一》、《十批判书·儒家八派批判》、《中国思想通史》。不佞不韪诸先贤新说，以其立据不足服人，一一举而正之。但“五行”何指，须从思孟之性命说中寻求，《孟子·尽心下》言：仁、义、礼、知、天道（后者惟圣人能知）。拙见未必为当，新近郭店楚简《五行》篇出土，言为仁、义、礼、知、圣。这个问题就完全解决了。庞朴先生曾撰《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》，首先提及此问题，可与拙文并观。另一篇是《从经学角度考察孟荀思想的不同取向》。文章是从孟、荀两大儒对作为传统文化精英的“六经”的不同选择、不同解释，来考察他们二人思想的不同取向。据实况言，在《孟子》书中，没有“经”字，连“艺”字都没有，可是他引《诗》据《书》，言礼道乐，赞美孔子作《春秋》，虽未及《易》，但其

思想却与《易传》有某些联系。而在《荀子》书中，讲“诵经”，也言“六艺之博”，并对“六艺”科目及其特征和当如何学习，都一一谈到。不过这些都不能表明他们二人对“六艺”的不同看法，而是他们所处的时代有先后使然。孟、荀对“六艺”的不同看法，主要是他们的取舍不同和解释不同。首先从他们对《诗》、《书》、礼、乐的态度来说，孟子不贬礼、乐而善说《诗》、《书》；荀子亦常行《诗》、《书》，却主隆礼、乐而杀《诗》、《书》。若单就对《书》的态度来说，孟子引《书》，除《周书》外，尚及《商书》、《虞书》；荀子引《书》，不出《周书》范围。对这些差异的合理解释在于：孟子重法先王的“仁道”，荀子重法后王的“礼宪”；孟子是一个理想主义者，而荀子则是一个现实主义者。其次从他们二人对《易》、《春秋》的态度来说，《孟子》一书未言及《易》，但其讲“圣之时者”的“时”，与《易传·象辞》的“卦时”相通；其讲“所过者化，所存者神”的“神化”，与《易传·系辞》的“神化说”思想一致，都以“天人合一”说与性善说作为依据。《荀子》一书则径引《易经》、《易传》，亦言“神化”，但他所持的“所存者神，所过者化”的“神化”说，与《系辞》思想不一致，是从他的“天人相分”说与性恶说的观点出发来讲的。孟子讲《春秋》，一在阐发孔子作《春秋》的大义，以其作用可与禹治洪水，周公兼夷狄、驱猛兽相提并论；二在本孔子精神来评论春秋时代发生的大事（如春秋无义战、葵丘之会），不与三传所说同。荀子讲《春秋》，只言其“微”旨“约”辞，而其论春秋时代的具体事件（如说“《春秋》善胥命”、“《春秋》贤缪公”），皆与《公羊传》、《穀梁传》同调，且存《公羊传》原话。由此可见，前者是从观点出发，是理想主义者；后者是从事实出发，是实证主义者。他们二人思想的不同取向彰彰

明甚。

接着两篇，一篇是《〈大学〉、〈中庸〉同源异流说》。该文把《大学》、《中庸》的成书时代回到传统的看法，即认为《大学》出自曾氏之儒，《中庸》出自子思氏之儒；不同意把它们的成书时代置于孟、荀之学后面，和以《中庸》为孟学、以《大学》为荀学的近人的看法。该文指出，曾氏之儒继承了孔子后期以仁为中心和创自我人格不断完善的修己之学的学术思想，用曾子的话说，就是主忠恕之道和以修身为本说。子思氏之儒也是沿着这条道路发展下去的。《大学》、《中庸》两部著作都贯彻了这两条基本原则，所以它们的“源”是相同的。可是它们又各有自己的特点：《大学》在修身以前讲了一套格物、致知、诚意、正心的内向性的修养工夫，修身以后讲了一套齐家、治国、平天下的外向性的扩充理论；《中庸》则把修身和性与天道结合起来，以修身为尽其性，又扩而至于尽人之性、尽物之性，直至赞天地之化育，与天地参。《大学》、《中庸》都讲内省，讲慎独，讲修身以诚，但《大学》的修身，是从横的方面的开拓，来建立其伦理政治学的思想体系；《中庸》的修身，则是从纵的方面的探索，来建立其伦理形上学的思想体系。所以说，它们的“流”是不同的。另一篇是《辟韩非“儒分为八”说》，探讨儒家分派的问题。《韩非子·显学》篇说：“儒分为八，墨离为三。”本人认为“墨离为三”，可以从《墨子》一书和《庄子·天下》篇得到验证；“儒分为八”则得不到先秦文献的参证，还忘掉其师荀子对儒家内部一些派系的陈述。《显学》篇所记“墨离为三”的情况，是一种共时性的分派，言之有据，令人信服；而记“儒分为八”的情况，多是历时性的，不知儒家最早几个重要派别的出现，也是共时性的。孔子死后，以子夏、子游、子张为代表的拥有（若）

派和以曾参为代表的反有（若）派的出现，和拥有派后来分化为子夏氏、子游氏、子张氏之儒，都是共时性的，这些情况在《论语》、《孟子》、《荀子》和《礼记·檀弓》中，都可寻得线索。韩非出于荀门，本可弄得清楚，可是他对儒家抱蔑视态度，只想从中拈过拿错，未能就其派中言论认真研究过，而且足迹亦未及齐鲁，仅就掌握的和感兴趣的材料，仓促得出“儒分为八”的结论，不能令人信服。早期儒家分派，可从下列两点着手进行探索：其一，孔子弟子有前后期之分，划分前后期的界限，是孔子的去鲁出游列国；其二，孔子曾就其弟子所学的不同成就，分属德行、言语、政事、文学四科。根据这两点来考察，孔子前期弟子立派的有仲弓、商瞿、漆雕开。仲弓即子弓，列名德行科，继承孔子前期尚礼的思想，堪称大家；商瞿传《易》，属文学科；漆雕开儒行，只是德行科偏才，《显学》篇有记载。他们都未介入后期拥有和反有两派的斗争，而自足成派。孔子后期弟子立派的有曾子、子夏、子游、子张。曾子应属德行科，因未及从孔子于陈、蔡，未得列名，但继承孔子后期尚仁的思想，堪称大家；子夏、子游以文学著称，《论语》列名，《荀子》有记，自足成派；子张有文学才能，《显学》有记。在孔门四科中，言语、政事无立派者。以上七派皆共时性派别，此后还陆续有新的派别出现：子思出于曾氏之儒，可卓然成家，称子思氏之儒；孟子出于子思氏之儒，其成就远过曾参、子思，开孟氏之儒一派；荀子接子弓氏之儒，成就亦过之，开孙（荀）氏之儒一派。这些历时性的派别，《显学》尚能纪实。《显学》尚记有颜氏之儒、仲良氏之儒、乐正氏之儒，多不可考，或不足成派。

又次论述《易》形成和发展的问題，计有三篇，以成篇的先后次序分述之。第一篇为《〈周易〉及其儒家化的过程》。《周易》

原是一部占筮之书，在孔子以前鲁国人就做了一些解释的工作，其成就就是《彖辞》和《象辞》。韩宣子适鲁见到的“易象”就是《象辞》。《象辞》中的“观象修德”和“观象行事”，就是《大象》的内容，确可见“周之盛德”。《象辞》还包括《小象》。《小象》讲爻位，是从《彖辞》而来的。它们都给予孔子赞《易》以很大的影响。《论语》中记载孔子说《易》的有两则：一则讲“不占而已矣”，另一则讲“五十以学易，可以无大过矣”，就表明孔子学《易》的态度，既重视对它的理论的研究，又把它作为自己实践活动的准则，后来就成了儒家学派发展《易》学的方向。《系辞》“易有圣人之道四”中的“言者尚其辞”和“动者尚其变”，就是指的儒家学派在此发展过程中的实际运用。孔子死后，以商瞿为首的孔门弟子就是沿着这个方向来做《周易》儒家化的工作，而且把这些工作都归功于孔子。《史记·孔子世家》说：孔子赞《易》，“序《彖》系《象》，说卦文言”。其成果就是《易大传》。《易大传》包括上述四个方面的内容，后人把前三方面的内容汇集起来称为《系辞》，把专说《乾》《坤》二卦的内容独立起来，称为《文言》。《系辞》包括三方面的内容，其中的“序《彖》系《象》”可合为一部分，是总说《易》的理论体系。而“说卦”则分说六十四卦序列中某些卦的重要性和对六爻序列中某些爻位的特殊体会，前者的哲学思想成分重，后者的伦理思想成分重，都显示了《周易》儒家化的特点。《文言》用儒家的观点来解说《乾》、《坤》二卦的卦爻辞的内容，都把它们看成是天道运行的显示，看成是贤者用舍行藏过程的契机及其应具的造化，都把它们予以彻底伦理化。还值得一提的是在“序彖系象”的内容中，除了阐发《易》原来所具有的广大性、变化性、预知性的特点外，还加上了作《易》者的忧患意识一大特点。这是西

周开国时期的意识形态，在此意识形态的指导下，才有“周之盛德”的出现，为“周之盛德”提供了理论基础。

第二篇《卦爻与卦爻辞制作编纂的重新释义》。该文旨在对《易》学研究予以现代性的诠释，即对《易》学中的首要部分——卦爻与卦爻辞的制作、编纂首先予以现代化的诠释（不佞所谓的现代化的诠释，是要经得科学的验证和寻得逻辑推理的过程，亦即要科学化和合理化）。请先释卦爻。《玉篇》说：“卦，八卦也，兆也。”指明卦就是具有卦兆的八卦。《易传·系辞》曾对八卦的起源从它的发生和组成两方面予以说明。其对八卦的发生过程说：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大业。”文中将太极释为宇宙的原始状态。两仪为宇宙间的刚柔两种基本力量。四象为刚柔、变化、吉凶、悔吝四种现象，前二者为天道，后二者为人事。在天道中，刚柔为变化之本。在人事中，吉凶是由悔吝发展而来的。八卦是用一种卦兆（卦符）把天道变化的法则应用于人事上来考察大量的悔吝问题和断定重大的吉凶问题，从而造就人类文明的大业。《系辞》又对八卦的构成进行说明：“古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”还继续说明：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人道之。”对这两则话的合理诠释是：古代一个画卦的先知（可能是一个部落联盟的首长），在画卦前曾经把他观察到自然社会现象以及个人的生活经验，一面进行分类化、条理化、规则化（即所谓“观法”、“通神明之德”与“类万物之情”），一面又予以图像化、条纹化、符号化（即所谓“取象”），是从天象、地宜、鸟兽之文及人物形

象的感受反映提升出来，用作手段以表达前一方面的内容。这就是他在画卦前所做的准备工作。最后不妨承认这位先知在画卦前，有人从黄河里捞出马骨，从洛水里捞出龟甲，在这些甲骨上刻画有先民遗留的图纹（即所谓“河图”）和符号（即所谓“洛书”），给予了他启示。甲骨作为信息的传达工具，是先有图纹和符号，然后才有文字。后人相传的龙马呈图、神龟献书的神话和“河图”、“洛书”的数字，都是不能令人信服的。卦符以线之连、断示刚柔（阴阳），三叠之以成卦，又交错互叠而得八卦，名之曰乾、坤、坎、离、震、巽、艮、兑，以象天、地、水、火、风、雷、山、泽诸基本物，再以类通，则万物之情可尽也。其后又有一先知出，以八卦两两相叠得六十四卦，谓之重卦，以象诸物之变，循类以推，则万物之变可极也。自重卦出，每卦六画谓之六爻，爻有定位，由下而上，而有往来，可明一物发展变化之始终也。这就是《系辞》说的“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”。次言卦爻辞的制作、编纂。先知设卦之旨在定人事的吉凶，用的工具是蓍草。自有文字以来，占卦人把所占的结果记录下来，就是卦爻辞。与后起的用甲骨之兆来定吉凶而得结果的文字记录对举，以蓍草之数占的称筮（蓍）辞，以甲骨之兆为卜的称卜辞。据《周礼》，筮辞尚有《连山》、《归藏》，当早于殷墟的卜辞（如《连山》）或与之同时（如《归藏》），迄今尚存的筮辞为西周人的筮辞，则比殷墟的卜辞为晚。今将（西周）筮辞与（殷墟）卜辞做一对比，由此可见（西周）筮辞的制作情况：其一，卜辞是神（上帝、祖先神、自然神）的意志的直达，而筮辞则是天象启示（通过卦爻符号的显示）的转告。其二，卜辞只谈具体的事情（如某次战争，或狩猎，或祭祀）；而筮辞除言事外，还要明象（如“潜龙勿用”），言事除记事外，还

有说事（如“不恒其德，或承之羞”）。其三，卜辞的断语（吉、凶、无咎）都成定局，不可改变；筮辞的断语，吉凶为已定，多数的悔吝则大可施展人的斡旋作用。通过对比，筮辞的制作情况及其优越性也就清楚了。再说筮辞的编纂情况。为了把它的编纂情况讲得清楚一点，仍不妨把它和卜辞对比起来说明：卜辞的数目庞大到令人惊讶的程度，迄今从殷墟出土的就有二十万片，但却是零散、杂乱的，未经整编的（照理说，可按甲骨兆纹的类别来进行整编），后因王朝的颠覆而遭践踏，被埋没了两千多年，才因偶然之故得以出土，已成了一堆死资料。筮辞可不是这样，其原有的数量不详，得到选择整理，按卦爻的次序各取一例编纂为书，计有卦辞64条，爻辞386条，竟成范本（《左传》另有两条不见于范本，或别有选本）。范本条例不多，便于掌握，且不待筮者的行占和作解，就可自己解释其辞义。由于辞义含理甚丰，还可指导人的行动，也就持续有其旺盛的生命力，而得以留传下来。第三篇《易的形成及其发展过程》。该文论卦符在上文释义的基础上又作了进一步的探索，即卦符制作也有一个形成过程：即先用直、曲线，继用直、折线，最后用连、断线来表示刚柔二力，使之三三交错相叠（即所谓“刚柔相摩”）而成八卦。在成八卦的过程中，赋予了卦符的衍生性和关系性的功能。八卦的乾坤两卦是基本卦，其余六卦（震、巽、坎、离、兑、艮）是由它们衍生出来的，故前二者是父母卦，后六者是子女卦。又前二者与后六者就关系来说是隶属关系，后六者是隶属于前二者的。画卦者以八卦象征宇宙间的八种基本物（天、地、雷、风、水、火、山、泽），再经类推，可尽万物之情，若从认识领域来看，只能辨物（识物之性），物与物之间仍处于静的状态。随着时间的推移，新画卦者以八卦交错相叠（即所谓“八卦相荡”）

而成重卦，得六十四卦。卦符继续显示其衍生性与关系性的功能。六十四卦是由八卦衍生而来，两卦重叠象征着物与物之间处于相续（如《乾》、《坤》）和互动（如《泰》、《否》）的状态，亦即由物生事，物在变动中。若从认识领域来看，重卦已进展到明事的阶段了。八卦、重卦画作的原旨是建构一个认识事物的指导原理，但经四象（刚柔、变化、吉凶、悔吝）的天道与人道互渗或相与的作用，就成为决定吉凶的占术了。八卦、重卦的制作者的占术，在以蓍草为占筮工具，以蓍草之数得卦的筮法。将占的结果——筮语用文字书写成筮辞留传，可算是逐渐臻于完备的占筮体系了。现在大致可以考定：我国远在蒙昧时期，一个部落的首长称包牺氏（即伏牺氏）是八卦画作的创始人，以卦符象物而辨物性，以蓍草为占以定吉凶，设庖厨以改进熟食，设网罟以捕鱼猎兽，使畜牧社会繁荣起来。继而出了一个被推为部落联盟的首长，他是重卦的制作者，由辨物而至明事，由定吉凶而创业绩，制作耒耜以兴农业，使农业生产有剩余的粮食和生产工具，日中为市以行交易，人际交往的事就多了。他的业绩在于把畜牧社会推进到农业社会，从蒙昧时期过渡到野蛮时期。文字的出现标志着文明时期的到来。《系辞下》“观象制器”一章言我国书契（即文字）始于黄帝尧舜之世，是国家形成后的产物。国家是在私有财产的出现，阶级的产生及其相互对抗，统治阶级对外进行侵略与防御战争，对内推行镇压与戒禁的刑罚的情况下，由部落联盟发展而来的。“观象制器”章记述黄帝尧舜之世，还有制衣裳、修宫室、兴舟楫、乘牛服马、造弧矢、防暴客等发明和措施，都与重书契一样被看成是文明时期的成果，国家形成过程中的新事物。关于文字的起源，可能很早就有文字了，但到黄帝尧舜之世才加以重视，作为宣教的工具，乃至把它应用到占筮上

来，对占筮的成果系之以辞（即卦爻辞、筮辞），所谓“系辞焉以尽其言”，“系辞焉以断其吉凶”（见《系辞上》），而使占筮体系飞速发展起来。从此随着时代的演进，这个占筮体系中的《连山》、《归藏》、《周易》（统称“三易”）就一个接着一个地登上中国历史的征程。先说《连山》。《连山》是夏王朝的占筮系统，也是“三易”中最先建成的占筮系统。“连山”当作“连三”，因“三”与“山”音近而误。“连三”即重卦之意，以两基本卦相连得名。夏王朝正式宣告以重卦为占，这是它在国家权力巩固后作出的决定。夏王朝称“夏后氏”，即在文明的中夏区域（不同于四周野蛮的夷人）内为各部落联盟酋长（群后）所公认的可世代相传的共主（元后），由他来决定筮法、制作筮辞，具有强烈的意识形态。《连山》的筮法是取不变为占的天地之数。其筮辞虽亡，但据称有八万言，当是没有编成范本的杂乱无章的占筮结果记录。该文对《连山》的筮法所取的天地之数 and 筮辞为何具有如此之多的文字均提供了可令人信服的诠释。次说《归藏》。《归藏》为殷王朝所属之占筮系统，其命名为《归藏》，当作“龟藏”，“归”为“龟”之音近而误传。《归藏》隶属于掌管龟卜之太卜而得名。殷王朝自信上帝为其祖先神，国家大事如征伐有夏、迁徙国都，恒以奉上帝之命为之，这种统治阶级的意识形态贯穿在卜辞、筮辞中。它的筮法仍取不变为占的天地之数，但其重卦分内外卦，两卦之爻有往来，是卦虽不变而有动也。其筮辞虽亦亡，据见者传为四千三百言，几仅为《连山》的二十分之一。由此可断定《归藏》已编纂成范本，言少而精，不似《连山》之言多而芜也。末说《周易》。《周易》为“三易”中最后的一个也是最完善的一个占筮系统，以周人建立之朝代得名。它的制作，始于文王，成于周公、成王之际。在文王被囚于羑里的漫