

《歸藏》平議*

鄭吉雄**

〔摘要〕

自王家臺秦簡《歸藏》出土，學界爭議甚多，或認為其已證明傳本《歸藏》非偽，或認為無法說明《歸藏》不是偽書。個人認為，這是緣於近一百年來由反傳統思潮主導學術思想界發展到走出疑古的新潮流，造成了兩種不同進路，有以致之。本文首先認為疑古與信古兩種態度均有可取，「無徵不信」不應過度，「無證不疑」亦屬可取，總之研究者不能一廂情願，先有預設心理橫於胸中。全文從兩條分析進路切入探討，其一著眼於方法論，認為《歸藏》一書難以偽造，王家臺秦簡作者不可能逆知中古學者會如此傳述《歸藏》，由中古到清代，千餘年來學者亦未嘗夢見簡本《歸藏》出土，內容竟與他們記錄蒐輯者冥相符合。此即證明中古時期學者並未作偽，其所傳述的《歸藏》遠有來歷。這種來歷，消極點看，也有比較的價值，讓我們得以重新思考《歸藏》的流傳；積極點看，則應思考《歸藏》與《周易》同異以及上古歷史文化。進路之二著眼於歷史連續性，認為治《歸藏》者應先了解殷周歷史遞嬗，考察《歸藏》、《周易》均有六十四卦，卦名泰半近同，從龜筮的傳統、龜數筮數的演化，發展為以七、八不變為占及以六、九之變為占，與殷周政治意識型態的轉變，均有關係。總之，上古至中古文獻對《歸藏》、《坤乾》之名記述不絕如縷，其書若隱若現，簡本、輯本、傳本《歸藏》均可互證，在在符合王國維二重證據法的標準，亦說明了這部書在歷史河流裡載浮載沈的事實，實在沒有理由一口否定。

關鍵詞：《歸藏》、坤乾、周易、王家臺、疑古、秦簡

*本文為香港政府 2013-2016 年 Research Grant Council 資助研究計畫 GRF-840813 研究成果之一。

**香港教育大學文化史講座教授兼協理副校長（課程發展）

一、問題的提出

相傳為殷代《易》的《歸藏》（下文論此書均稱《歸藏》，不稱殷《易》或《歸藏易》）¹一書，歷代論說者甚多。清儒研究古典者凡於《易》學及上古卜筮之問題有所涉略者，亦幾乎必定提及。1993年3月湖北省江陵縣荊州鎮郢北村（現荊州市郢城鎮郢北村）王家臺十五號秦墓出土一批竹簡，其中有日書、醫簡、占筮簡，最重要的是一有批和歷代相傳之《歸藏》（清儒馬國翰〔1794-1857〕、嚴可均〔1762-1843〕和洪頤煊〔1765-1833〕都有輯佚本。²本文暫討論馬國翰本為主）的內容可以互相印證的竹簡，學界多認為其即殷《歸藏》（以下稱為簡本《歸藏》）。³自該批竹簡出土後，再度引起了學界對《歸藏》的熱烈討論。早在1984年，于豪亮遺著〈帛書《周易》〉從「咸」與「欽」等卦名的比較指出「《歸藏》不是偽書」，認為與「帛書《周易》有一定的關係」。⁴自王家臺簡出土後，九十年代出現了不少研究論文。⁵2000年以後雖漸少，但偶亦有學者發表專論。2011年賴貴三發表〈《歸藏易》研究之回顧與評議〉一文，⁶除介紹其師高明教授關於《歸藏》的辨偽研究外，並對前人之說一一評駁，兼綜合評議，突出己見，頗有綜攬眾說，擊斷總結之意。而其結論則採保守態度，拒絕承認王家臺出土的簡本是《歸藏》，稱之為《王家臺秦簡易占》，視之為《歸藏》的一種摘鈔本——未

¹ 「易」本於其特殊之字義，為《周易》專名，詳參拙著〈試從詮釋觀點論易陰陽乾坤字義〉，收入拙著：《周易玄義詮解》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），不可用指殷《歸藏》。《周禮》「三易」之名，是周以後人因襲《周易》之名而延伸兼指《連山》、《歸藏》。

² 三種均收入嚴靈峰輯：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第185冊。

³ 據王明欽〈王家臺秦墓竹簡概述〉介紹，王家臺《歸藏》編號者164支，未編號的殘簡230支，共計394支，總字數約4,000餘字。其中共有70組卦畫，當中16組相同。除去相同數，不同的卦畫54種。卦名有76個，其中重複者23個，實際卦名53個。卦辭也有一部分重複，收入艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究》（北京：文物出版社，2004年），頁26-49。

⁴ 于豪亮：〈帛書《周易》〉，《文物》1984年第3期，頁15。

⁵ 部分論文收入段長山主編：《歸藏易考》，香港：中國哲學文化出版社，2002年。

⁶ 發表於《The Journal of Chinese Studies》（《中國學研究》）vol. 58 (Seoul: The Society of Chinese Studies, December 2011)。賴教授為臺灣師範大學國文系資深教授，其時短期擔任韓國外國語大學校中國學部客座教授。

必是《殷》易，貌似筮書，多涉神話，只能證明憑空出現於東漢的《歸藏》淵源有自，其他均應俟諸未來。言下之意，傳世《歸藏》與簡本《歸藏》彼此之間不能進一步建立任何關係，學者亦不應有更多推論，更不宜認為此一文獻於古史古《易》有任何發明之助。由於賴教授是臺灣《易》學界的資深專家，此說一出，意義非常。2014年美國著名《易》學家夏含夷（Edward L. Shaughnessy）發表了新書 *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing (I Ching) and Related Texts*。⁷這部書將上博簡《周易》、王家臺簡本《歸藏》和阜陽漢簡《周易》等三種殘簡譯為英文，兼附上作者過去多年堅實的研究成果，以饗英語世界的讀者，是《易》學界的一件大事。作者對王家臺簡的研究，顯然較以介紹多篇大陸學者研究成果為主的賴文為堅實，對於古代典籍所引用的《歸藏》的內容和分析詳細得多。而有趣的是，相對於賴貴三一口咬定《歸藏》是偽書不足信，夏含夷肯定了簡本《歸藏》的價值，也以正面態度分析了《歸藏》與古史的關係。⁸一中一西兩位《易》學家的不同見解，其實也不是孤立的案例。兩位中國古代典籍與文明研究權威、學界耆宿饒宗頤先生和李學勤先生，研究取向與態度也頗相異，似和賴、夏的態度的相睽，頗為一致。饒先生徵引卜骨和器物，又結合傳世文獻，論證殷代確有契數，兼據《歸藏》卦與馬王堆帛書《周易》，認為「宋人所傳《歸藏》卦名實有根據」。⁹饒先生甚至引《左傳》三條「用八」（「八」為少陰主不變）之例，推論「殷易不若周易之有卦爻辭，易於理解與運用」；¹⁰李先生則就簡本而論《歸藏》，強調《歸藏》「卜例繇辭文氣不能與《周易》相比，不會很古是肯定的」。¹¹

相信和反對《歸藏》的學者意見差異如此之大，和過去一世紀以來的歷史背景有關。自鴉片戰爭（1840）以來至二十世紀初，中國屢戰屢敗，中國人面對國

⁷ Shaughnessy, Edward L. *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing (I Ching) and Related Texts* (New York: Columbia University Press, 2014).

⁸ 夏含夷尚有一篇更早的論文〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，收入鄭吉雄編：《周易經傳文獻新詮》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁33-49亦利用簡本《歸藏》檢討了輯本《歸藏》的訛誤並與安徽雙古堆漢簡等材料比對。

⁹ 饒宗頤：〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉，《文史》第20輯（1983年），頁5。

¹⁰ 同前註，頁9-10。

¹¹ 李學勤：《周易溯源》（成都：巴蜀書社，2006年），第四章第六節「王家台簡《歸藏》小記」，頁296。

家積弱，反思自身文化傳統，遂產生了深切的厭棄情緒。於是在引進歐美社會學及自然科學諸學科知識的同時，也受日本史學界疑古的風氣的影響，¹²對於自身傳統文化進行激烈的批判。在此背景下，古史辨運動掀起，對中國古代歷史、典籍、文明作全面的批判。就其時學者對《周易》一書的批判而言，實出於反傳統的心理的需要，而產生對《周易》經與傳的種種很不健康的認知與理解，包括認為《周易》「經」、「傳」本質上完全無關，研究者不能引述《易傳》以解經文（即「經傳分離」說）、卦爻辭與後世筮書性質相同等等，¹³而不能冷靜地回歸歷史，撇開有色眼鏡，正視古代文化文明自身的情況。自此以後，「疑古」成為時尚，《古史辨》外，復有《古史續辨》。¹⁴雖然同時尚有錢穆（1895-1990）、柳詒徵（1880-1956）等著名學者持不同意見，又如部分屬南高史地學派的學者，像向達（1900-1966）、陳訓慈（1901-1991）等學者治史的進路就顯與古史辨派不同；然而由於反傳統思潮的無遠弗屆，掌領風騷者，畢竟還是疑古思潮。直至二十世紀七十年代馬王堆漢墓帛書出土，接著之後出土簡帛文獻愈來愈多，於是有前沿的學者，如張政烺（1912-2005）、于豪亮（1927-1982）、李學勤等利用不斷出現的新考古材料，企圖重建古史系統，李先生提倡「走出疑古」。學界一面倒的疑古風氣逐漸獲得了改變。於是包括對於《周易》的文本等若干問題，學界也有了不同的看法。¹⁵

¹² 日本學界疑古思潮始於 1900 年前後那珂通世對崔述及《考信錄》的研究，不久東京大學白鳥庫吉及津田左右吉先後發表對《尚書》的批判以及堯舜禹抹殺論等疑古著作，間接批判日本的天皇制度及其所依託的神話古史觀。至於胡適、傅斯年等提倡崔述及疑古之說則是 1919 年以後的事。

¹³ 說詳拙文：〈二十世紀初《周易》經傳分離說的歷史背景〉，未刊稿。

¹⁴ 參劉起鈞：《古史續辨》（北京：中國社會科學出版社，1991 年）。

¹⁵ 例如關於《論語》「五十以學《易》，可以無大過矣」，《魯論》「易」作「亦」，錢穆先生在〈論十翼非孔子作〉一文中提出十個證據，證明孔子未嘗撰《易傳》，其中第七個證據是指出「《論語》『加我數年五十以學易可以無大過矣』一條，《魯論》『易』作『亦』，本很明白；《古論》妄錯一字，遂生附會」（按該文發表於 1928-1929 年間，篇首載「（民國）十七年夏在蘇州青年會學術講演會所講《易經研究》之一部分；刊入《蘇中校刊》第十七、八合期；又載十八，六，五，《國立中山大學語言歷史學研究所週刊》第七集，第八十三、四合期」。參顧頡剛等編：《古史辨》〔臺北：明倫出版社，1970 年〕，第 3 冊，頁 89）。錢先生所提證據部分承襲崔述《考信錄·洙泗考信錄》卷三所舉的七條證據證明《易傳》非孔子作之論，不過《魯論》作「亦」卻是崔述未注意到。而李學勤《周易溯源》第一章第五節「『五十以學《易》』考辨」則引用敦煌寫本伯希和 2510 號所記鄭

回來討論《歸藏》。過去學界對此有幾種不同的看法。據賴貴三的歸納，對《歸藏》持懷疑態度的學者（或疑《歸藏》為偽書，或疑簡本《歸藏》）的有高明、程二行、彭公璞、任俊華、梁啟雄等，¹⁶他自己也明確宣示了對包括傳世《歸藏》和簡本《歸藏》的不信任。比較正面看待簡本《歸藏》價值並以之與輯本印證而說《歸藏》不偽的，除了賴貴三論文沒有討論到的夏含夷外，尚有王明欽、廖名春、林忠軍等。¹⁷

在科學精神高漲的今天，十九世紀以前那種盲目視《周易》經傳為一體的信古態度¹⁸已不能成立；然而，過度的疑古，其實也不可取。有些古典研究者自恃有出土文獻支持，動輒批評鄭玄（127-200）、杜預（222-285）或某某前賢所說不可靠，我真的想問問這些激烈的疑古派：如果說我們不應該相信鄭玄，那麼憑什麼我要相信你們呢？我這樣說，並不表示鄭玄或其他先賢所講的一定對，而是說，逝者已矣，古人早已長埋黃土，不能自辯。如果我們自認對某一問題有發言權，是不是也應該先承認古代大師鉅子也有發言權、並且應該被後人所尊重呢？至於今天不少學者接受的「走出疑古」的命題，在今天中國大陸有不少真偽難辨的簡帛文獻出土的情況下，我暫採取保留態度。作為一位研究中國古典的中國學者，

玄《論語注》這一章的內容，加上傳世及出土文獻證明作「易」才是正確的（頁 72-73）。

¹⁶ 高明：〈《連山》、《歸藏》考〉，收入《高明文輯》（臺北：黎明文化事業公司，1978年），頁 117-140。程二行、彭公璞：〈《歸藏》非殷人之《易》考〉，《中國哲學史》2004年2期，頁 100-107。任俊華、梁啟雄：〈《歸藏》、《坤乾》源流考——兼論《秦簡歸藏》兩種摘抄本的由來與命名〉，《周易研究》2002年6期（總 56期），頁 14-23。

¹⁷ 王明欽為簡本《歸藏》整理者，任職荊州博物館，2000年前就已掌握簡本《歸藏》而正面看待夏殷的古史（王明欽：〈《歸藏》與夏啟的傳說——兼論台與祭壇的關係及鈞台的地望〉，《華學》第3輯〔北京：紫禁城出版社，1998年〕，頁 212-226）。他認為「簡本《歸藏》證明了《歸藏》不是偽書」，詳見其所著〈王家臺秦墓竹簡概述〉、〈試論《歸藏》的幾個問題〉（收入古方等編：《一劍集》〔北京：中國婦女出版社，1996年〕，頁 101-112）。廖名春：〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉直指秦簡《歸藏》「應當是《歸藏易》的《鄭母經》」（《周易研究》2001年第2期〔總 48期〕，頁 15）。林忠軍：〈王家臺秦簡《歸藏》出土的易學價值〉強調簡本「印證了傳本《歸藏》不偽，《歸藏》早於《周易》，文王演易不是重卦，《周易》原為卜筮之書等論斷」（《周易研究》2001年第2期〔總 48期〕，頁 3）。邢文文章則見〈秦簡《歸藏》與《周易》用商〉（《文物》2000年第2期，頁 58-63）。

¹⁸ 包括視《十翼》為孔子所撰，視經傳為一體等。

真正的「走出疑古」，我認為最重要的是修正自身對於中國文化的態度，尤其要擺脫二十世紀初以來對於中國文化或過度推崇或過度貶抑的心理。懷疑的態度固然是好的，對學術研究而言至為重要。然而，說到「疑古」，我們可能需要先檢查一下自己要抱什麼態度去「疑」？荀子說：

信信，信也；疑疑，亦信也。¹⁹

信所當信是一種「信」，疑所當疑其實是另一種方式的「信」。但將「信」和「疑」從實質行為中抽離而予以概念化（conceptualize），問題就不好說了。胡適（1891-1962）所謂「寧可疑而錯，不可信而錯」，²⁰無限擴張下去會有可怕的結果。疑其當疑，充其至極，就變成非要有物質性的證據置於眼前才能相信。然而，即使有實物證據置於眼前，真的就解決了問題嗎？譬如說發現了一個古器物上有一古文字，而從字源學（etymology）推知其意義，就能確認此字在經典中實質應用的意義嗎？考古學的常識是，即使是物質性的文物證據，本身也不能說話，亦有待於研究者予以解釋，意義才能有定向。就以《歸藏》為例，簡本《歸藏》印證了清儒輯佚本《歸藏》，將簡本和輯佚本置於一起，也證明了東漢以來不同學者引述的《歸藏》並非嚮壁虛造。這看起來可以說基本符合了王國維（1877-1927）「二重證據法」的準則，其理路並不複雜，何以至於有那麼多不同的觀點呢？我的考察，關鍵還是在於不同學者秉持不同的態度。我所說的「態度」，並不包括像賴貴三對其尊師研究的推崇與景仰之心——這無疑是讓人肅然起敬的精神。我真正指的是研究者對待古代文獻及古代文明的態度。

在討論文獻之前，研究者可能要先想想，在歷史洪流無情的沖刷下，即使有幸流傳至今的傳世文獻，亦歷經傳抄、漫漶、錯簡、佚失等種種災難，出土文獻有幸出土，也可能僅是當初埋進土裡的一小部分。相對於傳世文獻而言，更是殘缺的片段。此所以研究者需要接受文字、聲韻、訓詁、校勘等種種訓練，以求解讀古書古文獻，並想見古代文化文明思想的情狀。這是研究古代文明的學者無可迴避的一份責任、一個歷程。進一步講，對於與該文獻同屬一個文化系統的研究

¹⁹ 〔戰國〕荀卿著，〔清〕王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：〈非十二子〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），卷3，頁97。

²⁰ 胡適：〈研究國故的方法〉，歐陽哲生編：《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998年），第12冊，頁92。

者而言，文獻的解讀，涉及其自身文化體認與身分的認同，和不屬於此一文化系統的其他國籍的研究者畢竟是不能相提並論的。猶太人之於希伯來經典、印度人之於梵文經典，畢竟與其他民族的研究者不盡相同，存在特殊的感情是最自然不過的。中國人之於中國經典亦如此。有些學者（東西方都有）過度宣揚世界主義，挾「國際化」以為名，認為任何文化系統之人文學研究均應揚棄主觀情感，放棄本位，這其實是違背人心之自然，矯揉作態的成分恐怕還多些。究竟我們研究古書與古代文明，要先懷抱什麼樣的心情？要追求什麼目標？龍宇純師討論荀子著作時有一段很精闢的話：

荀子書中果真有偽作，誰也不應因為懷思古之幽情而曲予迴護。但古代載籍能傳流下來的極少，對古代的認識原至貧乏，凡見之於今者，雖片言隻字，皆彌足珍貴。因此對於讀古書而言，「無徵不信」的態度顯然值得商榷，正確的態度恐應該是「無證不疑」。用懷疑的眼光讀古書，興之所至，大禹可以為爬蟲，屈原可以化烏有，所謂學術貴乎求真的精神，便將成為民族歷史的洪水猛獸。²¹

龍師治學的嚴謹，海內外同行素所深知。但這段話對於「無徵不信」態度的批判，對於「無證不疑」的提倡，可謂發人深省。同樣研究古代歷史文獻，不同的學者關懷的焦點與範圍原本就不同。當然，龍師所說的意思，並不是說出於對民族歷史的熱愛，就可以盡棄懷疑的精神。這裡要分別而觀，認清古代歷史文獻無法完整的事實，從而對於古代歷史文化產生同情，從有限的材料玄思冥索，設想古代歷史文化的整體圖像，毫無疑問是一種最可取的態度——除非研究者僅僅將「研究」視為一個職業而非事業。然而這種態度和嚴格運用證據進行推論，彼此不但互相違背，甚至是目標一致。也唯有明辨證據、珍視有限的材料，才能讓彌足珍貴的材料發揮最大的功用，讓古代文明獲得發明，讓研究成果受到研究者尊重和信任。

《易》學是我的專業，對於《歸藏》，我的關注可能較一般的研究者要更多些。不研究《周易》的學者，輕易從《古史辨》第三冊中引一兩句話直指《周易》是毫無價值的迷信卜筮紀錄，就講完了。治《易》的學者聽到，除了興嘆，也改

²¹ 龍宇純：〈荀子真偽問題〉，收入《荀子論集》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁29。

變不了什麼。《歸藏》的情況其實也是如此。「《歸藏》是什麼？」這個問題，對於對《歸藏》無特殊興趣的人而言，看似無關宏旨，但事實上《歸藏》還涉及中國歷史文化遠源，是一個至為嚴肅的問題。此一重大問題，關乎下一代中國學人應該如何理解及定位出土文獻之意義，任何治《易》之人，均應該認真考慮。適值今春顧史考（Scott Cook）教授主辦「出土文獻與中國古典學國際學術研討會」，討論範圍包括出土文獻與傳世先秦古書的真偽問題以及年代問題、古書的源流、校勘、解讀及思想史的重構等主題，均與本文將討論之範疇一一吻合，故藉此獻曝，以就正於大方之家。

本文擬檢討《歸藏》的相關問題，而分析進路有二：

1. 從方法與方法論考察《歸藏》的真偽
2. 從歷史文化考察《歸藏》與《周易》的斷裂與連續

本文的論述，奠基於過去多年的研究，包括拙著〈《易》儒道同源分流論〉、〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉、〈論《易傳》對《易經》哲理的詮釋〉、〈論《易經》非占筮紀錄〉、〈《易》象新議〉、〈釋天〉等多篇論文。讀者如需要，請參考。

二、《歸藏》的真偽問題

輯本《歸藏》是清儒從中古時期各種文獻蒐輯出來，企圖「還原」的作品，它經過許多工夫才還原為可能和原本相近（實則無法知曉）的狀態，而且馬國翰、嚴可均和洪頤煊還對於內容的歸類有不同的見解。對於前人愛惜古代文獻的精神與努力，我給予崇高的禮讚。但畢竟這些輯佚成果，只能作為約兩百年後才出土的簡本《歸藏》的一個考察座標——當然前提是簡本《歸藏》出土的狀況十分理想，而不會像阜陽雙古堆漢簡那樣破碎，才能符合鮑則嶽（William G. Boltz）所提出的那樣，在理解文獻的意義、作用、地位、文化背景之前，先將文物實體結構形式先了解得一清二楚的理想境界。²²但這樣理想的狀況不但沒有出現在簡本

²² William G. Boltz, "The Composite Nature of Early Chinese Texts," (in Chapter 2 of *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern.) (Seattle: University of Washington Press, 2005), p. 50.

《歸藏》，相反地，根據王明欽的〈概述〉，不幸墓室內棺內積水，淤泥較多，竹簡散亂，保存情況差。出土後被博物館保存起來，並無正式出版，我們只能透過〈概述〉一文了解其內容。連最重要的卦序亦無法得知，因為整理者表示「釋文大致按馬國翰《玉函山房輯佚書》之六十四卦的順序排列」。更讓學者困擾的是〈概述〉一文發表時用的是簡體字，讀者亦不知道原始字形如何，使得如夏含夷在將《歸藏》英譯時，²³凡引述簡本，中文字都作簡體，與其他引述來源作繁體中文字不同。這就造成了研究者很大的困惑。

《歸藏》的傳述，最早是在《周禮·春官·宗伯》：

大卜……掌三易之灋，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。其經卦皆八，其別皆六十有四。²⁴

《周禮·春官·籒人》：

掌三易以辨九筮之名，一曰連山，二曰歸藏，三曰周易，……。²⁵

鄭玄注：

易者，揲著變易之數可占者也。名曰「連山」，似山出內氣變也；「歸藏」者，萬物莫不歸而藏於其中。²⁶

孔穎達（574-648）〈周易正義序〉第三論「三代易名」：

杜子春云：「《連山》伏羲，《歸藏》黃帝。」鄭玄《易贊》及《易論》云：「夏曰《連山》，殷曰《歸藏》，周曰《周易》。」鄭玄又釋云：「《連

²³ Shaughnessy, Edward L. *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing and Related Texts*, Chapter IV.

²⁴ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1997年），卷24，頁10上-12下。

²⁵ 同前註，頁23上。

²⁶ 同前註，頁11下-12上。

山》者，象山之出雲，連連不絕；《歸藏》者，萬物莫不歸藏於其中；《周易》者，言易道周普，无所不備。」鄭玄雖有此釋，更无所據之文。先儒因此，遂為文質之義，皆煩而无用，今所不取。²⁷

上述材料常為研究者所引用，人所共知。《連山》、《歸藏》既然各自有書名，《周禮》雖然將三部書合稱為「三易」，顯然只是借《周易》之名涵蓋前兩書，不能表示作者視《連山》、《歸藏》與《周易》三者可以合稱為「易」。杜子春說「《連山》伏犧，《歸藏》黃帝」，僅有八字，更無申論，其說無從稽考。漢代桓譚《新論·正經》稱「《連山》八萬言，《歸藏》四千三百言」，其說亦不知何據，²⁸亦無從稽考桓譚是否親睹二書。即使親睹，亦無從知道是否為偽書。《禮記·禮運》則說：

孔子曰：「我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也；吾得夏時焉。我欲觀殷道，是故之宋，而不足徵也；吾得《坤乾》焉。《坤乾》之義，夏時之等，吾以是觀之。」²⁹

²⁷ [魏]王弼注，[唐]孔穎達等疏：《周易正義·序》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，頁8下-9上。學者或引杜子春「《連山》宓犧，《歸藏》黃帝」謂《歸藏》未必為殷《易》。雄按：夏、殷、周三代之說始於周人滅殷之後，見《尚書》西周書篇章。依《周禮》，《連山》、《歸藏》與《周易》並立，為三代文獻可知。杜子春的話語截頭去尾，未可為據。又孫詒讓《周禮正義》：「賈（公彥）引鄭（玄）《易贊》，謂夏曰《連山》，殷曰《歸藏》，與《周易》為三代之《易》，與杜（子春）義異，後人多從其說。《國語·魯語》韋（昭）《注》說《三易》，亦云一夏《連山》、二殷《歸藏》、三《周易》。」[清]孫詒讓著，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，2013年），卷47，頁1930。

²⁸ [漢]桓譚著，朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》（北京：中華書局，2009年），卷9，頁38。夏含夷推論「汲冢《易繇陰陽卦》和王家台出土的筮書儘管是同一篇文獻，可是也許不是桓譚所見的《歸藏》」，他懷疑的原因是據復原完整的〈師〉卦卦辭只有37字。如果每一卦辭都差不多這樣長，那麼六十四卦只有有二千三百六十八字（64x37=2,368），只有桓譚所說四千三百字的一半多一點（〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，頁39）。雄按：此一推論未為精確，參照《周易》諸卦卦辭，文字短的如〈鼎〉、〈兌〉等卦只有四字，最長的〈坤〉卦至三十字，其餘多在十個字左右。然則上古文獻並無定式，難以推算。唯桓譚稱《連山》八萬言，似不甚可能。

²⁹ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《禮記正義》，[清]阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，卷21，頁8上。

《禮記》的價值，疑古派學者常認為其屬戰國末年至漢初的儒說，但其實《禮記》存了古代文明歷史文化制度相當多。學者相信《周禮》「大卜掌三易之法」，卻不相信《禮記》，是很奇怪的事。《坤乾》之名，如無證據證明其虛構，研究者就應認真看待。鄭玄注「《坤乾》」說：

得殷陰陽之書也，其書存者有《歸藏》。³⁰

《歸藏》一名《坤乾》，主要是因為它立坤為首。³¹羅泌（1131-1189）《路史·發揮·論三易》：

初真、初乾、初離、初萃、初兌、初艮、初震、初爽，此《歸藏》之易也。

³²

《路史·後紀五》「重坤以為首，所謂《歸藏易》也」，羅莘（1153-1237）注：

《歸藏》初經，卦皆六位，初坤、初乾、初離、初坎、初兌、初艮、初震、初巽也。其卦又有明夷、營惑、耆老、大明之類。³³

王充《論衡·謝短》曾對《連山》、《歸藏》提出質疑：

³⁰ 同前註。

³¹ 關於《歸藏》立坤為首，除了據《坤乾》一書之名外，歷代相傳亦如此。《周禮·春官·大卜》疏文：「此《歸藏易》以純坤為首。坤為地，故萬物莫不歸而藏於其中。」見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，卷 24，頁 12 上。又：「殷以十二月為正，地統，故以坤為首。」見卷 24，頁 12 下。《禮記·禮運》孔穎達《正義》引熊氏：「殷易以坤為首，故先坤後乾。」見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等疏：《禮記正義》，卷 21，頁 9 上。

³² 〔宋〕羅泌：《路史》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 383 冊，卷 32，頁 27 下。雄按：「萃」即「坎」，「震」即「震」，「爽」即「巽」。

³³ 同前註，卷 14，頁 10 上。

問之曰：「《易》有三家。一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。伏羲所作，文王所造，《連山》乎？《歸藏》、《周易》也？秦燬五經，《易》何以得脫？」³⁴

《論衡·正說》則說：

古者烈山氏之王得《河圖》，夏后因之曰《連山》；烈山氏之王得《河圖》，般人因之曰《歸藏》；伏羲氏之王得《河圖》，周人曰《周易》。³⁵

王充所論僅止於質疑及論說，並未說明他是否曾目睹《歸藏》一書。《漢書·藝文志》不見著錄《歸藏》，其實未必代表漢時《歸藏》已佚，³⁶因為張華（232-300）於晉武帝在位（265-290）時撰成的《博物志》，卷九〈雜說上〉雜引古書記事，其中錄及：

明夷曰昔夏后莖乘飛龍而登于天而牧占四華陶陶曰吉
昔夏啟莖徙九鼎啟果徙之
昔舜莖登天為神牧占有黃龍神曰不吉武王伐殷而牧占著老著老曰吉
桀莖伐唐而牧占熒惑曰不吉
昔鯀莖注洪水而牧占大明曰不吉有初無後³⁷

以上的文字，不但形式和簡本《歸藏》相當一致，甚至內容也有重疊，譬如簡本《歸藏》第 44 簡正是「明夷曰共者夏后啟卜乘飛龍以登于天而支占□□」，與首條相同。張華知道《歸藏》這部書，《博物志》卻沒有注明這些內容是出於《歸藏》。「四華陶陶曰吉」六字其實是對「臯」字和重文符號的誤讀，原簡應作「曰臯陶」，

³⁴ 王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年），卷12，頁558-559。

³⁵ 同前註，卷28，頁1133。

³⁶ 賴貴三直指「據悉西漢時，《歸藏》已佚，故不見錄於《漢書·藝文志》」（《〈歸藏易〉研究之回顧與評議》《中國學研究》第58期（2012年12月），頁664），失之武斷。

³⁷ [晉]張華著，范寧校證：《博物志校證》（北京：中華書局，1980年），卷9，頁105。《博物志》「桀莖伐唐而牧占熒惑曰不吉」之「莖」、「牧」二字，《太平御覽》引作「莖」、「牧」。[宋]李昉等著：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年），卷912，頁2上。

陶曰吉」。³⁸這是代表張華根本對《歸藏》內容一無所知嗎？郭璞（276-324）《山海經注》引《歸藏》則明注其書名，如注〈海外西經〉時直接引述：

《歸藏·鄭母經》曰：夏后啟筮御飛龍登于天吉。³⁹

我們無法確知郭璞所引述的是殷商時代的《歸藏》抑或戰國時代的《歸藏》，抑或和王家臺簡本《歸藏》是否同一個祖本，甚至是直接引述或間接引述亦無法確定。對於張華的引述所知當然更少。然而，這恰好說明了《歸藏》至少部分內容其實一直存在。雖然它沒有被《漢書·藝文志》所著錄，卻不表示其已佚。張華的誤讀，郭璞的沒有誤讀而且徵引確實，二者竟然不約而同和今天獲得的簡本《歸藏》一致。這更說明了漢晉時期《歸藏》尚存的事實。職此之故，我就要反過來懷疑《隋書·經籍志·易類總論》所說的「《歸藏》漢初已亡」這句話！⁴⁰也要懷疑輕易相信這句話的學者！如果用疑古派同樣的態度檢驗，究竟什麼理由讓我們相信《隋書》作者魏徵（580-643）認定「《歸藏》漢初已亡」是可靠的呢？魏徵這樣說，又有什麼根據呢？但有趣的是，宣稱「《歸藏》漢初已亡」的《隋書·經籍志》又著錄了「《歸藏》十三卷，晉太尉參軍薛貞注」，而在「《歸藏》漢初已亡」下又云：

案：晉《中經》有之，唯載卜筮，不似聖人之旨。以本卦尚存，故取貫於《周易》之首，以備殷《易》之缺。⁴¹

我們無法得知張華、郭璞所引錄的《歸藏》是否即晉《中經》「唯載卜筮」的材料。不過適值張華和郭璞活動的年代，亦即西晉初約 280 年前後，有一位盜墓者不準在汲郡（今河南省衛輝市附近）的一座戰國魏國襄王或安釐王的墳墓中盜取了一

³⁸ 夏含夷認為原簡應作「阜陶阜陶」（〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，頁 36），季旭昇則認為「四」字是「曰」字漫漶而訛誤，後三字則為「阜陶」之重文。後一說似更可從。

³⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（成都：巴蜀書社，1992 年），頁 254。《太平御覽》所錄文字相近而較詳細：「歸藏明夷曰昔夏后啟土乘龍飛以登于天畢阜陶占之曰吉」（卷 929，頁 1 上）。

⁴⁰ 〔唐〕魏徵等著：《隋書》（北京：中華書局，1973 年），卷 32，頁 913。

⁴¹ 同前註。

批文物，其中包括了卜筮簡和著名的《竹書紀年》、《穆天子傳》等。《晉書·束皙傳》記：

《易繇陰陽卦》二篇，與《周易》略同；繇辭則異。《卦下易經》一篇，似《說卦》而異。《公孫段》二篇，公孫段與邵陟論《易》。⁴²

《易繇陰陽卦》是否就是《歸藏》？學者討論不少，至少目前並沒有足夠證據支持。⁴³但討論《歸藏》似乎並不需要去深究這個問題。至於郭璞《山海經注》，夏含夷推論郭璞常常引用汲冢竹書，「所以恐怕他所引用的《歸藏》也是以汲冢竹書為底本」。⁴⁴此一推論我比較保留，因為除了《隋書》一句未必可靠的話外，並沒有證據證明晉時《歸藏》已經佚失，讓郭璞只有汲冢書一種可作依據。如我上文所指出，從種種記文看來，除了郭璞，當時的學者不是人人都熟知《歸藏》的真貌，即使見到其中的內容，也未必真的認得。從《博物志》將這幾條置於「雜說」看來，張華就不知道（或至少不確定）這些就是《歸藏》的佚文。我們可以想見，對中古學者而言，疑似《周易》卻在形式和內容上相異的文獻，都存在着值得懷疑為《歸藏》的可能。這才是我們對這段歷史應有的理解。

唐代陸德明《經典釋文》曾記錄《歸藏》，⁴⁵李善《文選注》也數次引《歸藏》。雖然漢代以後《歸藏》若隱若現地存續在文獻及學者傳述之中，但其實並不影響我們確認它的存在。《歸藏》之名見於《周禮》，《禮記·禮運》引孔子稱之為《坤乾》，鄭玄直指之為「殷陰陽之書，存者有《歸藏》」，桓譚、杜子春、王充、劉勰的描述，《山海經》的引用、《博物志》的紀文，在在說明了這部書在歷史洪流裡載浮載沈的事實。我實在看不出有任何理由容許我們眼睜睜看著它被

⁴² [唐]房玄齡等著：《晉書·束皙傳》（北京：中華書局，1995年），卷51，頁1432-1433。

⁴³ 賴貴三認為《易繇陰陽卦》僅二篇，而《隋書·經籍志》則著錄十三卷，故二者不可能是同一種文獻。夏含夷則引用《藝文類聚》卷40所引東晉時期王隱所著《束皙傳》的一句話說「古書有易卦似連山歸藏」（〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，頁35），暗示汲冢出土與《連山》、《歸藏》相似。不過相似終究是相似而已。

⁴⁴ 夏含夷：〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，頁37。

⁴⁵ [唐]陸德明：《經典釋文·莊子音義上·大宗師第六》「禺強」：「《歸藏》曰：『昔穆王子筮卦於禺強。』」[唐]陸德明：《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷26，頁21上。

淹沒且宣判死刑。

從方法論上講，研究者或認為《歸藏》久佚，即使有王家臺秦簡以為證，後者亦僅為戰國簡策，不足以證實簡本《歸藏》即殷商之《歸藏》。研究者不難注意到，馬國翰輯本《歸藏·鄭母經》記「武王伐紂，枚占耆老，耆老曰吉」、〈本蓍篇〉記「穆王獵于弋之墅」三條，所記都是西周甚至晚至東周追記的史事。相同的內容也出現在簡本《歸藏》，顯示它們都不可能是殷商時期的《歸藏》，也不可能是七、八百年前殷商的《歸藏》的複製，而是後人（不論這裡的後人是殷人之後的宋國人抑或其他人）依附在《歸藏》之上、襲取其形式所撰寫的內容。李學勤《周易溯源》將《歸藏》的討論置於第四章「戰國秦漢竹簡與《易》」一節，第六節「王家臺簡《歸藏》小記」末段下結論說「但其卜例繇辭文氣不能與《周易》相比，不會很古是肯定的」。⁴⁶其實根本不需要看繇辭文氣，單從內容就已知它不是著成於殷商的作品。

但從另一方面講，王家臺秦簡作者不可能逆知中古學者會如此傳述《歸藏》，更不可能逆見清儒輯本。而中古時期讀過甚至於引用過《歸藏》的鄭玄、杜預、張華、郭璞做夢都想不到會有簡本《歸藏》在王家臺出土，內容與他們所見過引過的泰半相同，這證明了中古時期學者並沒有作偽，其所傳述的《歸藏》遠有來歷。這種來歷，消極點看，也有比較的價值，可供學者重新考慮戰國至宋代（如李過《西裕易說》）《歸藏》流傳的實況；積極點看，則值得重新思考《歸藏》與《周易》的關係。不要忘記，清儒嚴可均、洪頤煊、馬國翰等所輯之《歸藏》，多從中古文獻中蒐輯所得，並非憑空虛構。清儒也沒有見過王家臺秦簡《歸藏》，而二者竟不約而同而若合符節。透過對照，王家臺簡甚至補充了前者錯亂的內容，這豈不恰好印證了王國維「二重證據法」所宣示地下文物與紙上遺文互相釋證之例？研究者既認定中古學者作偽或傳述偽書，同時又認定王家臺簡本和真正的《歸藏》無關，將何以解釋地下文物與紙上遺文異中有同、冥相符合的事實呢？從這兩方面分析，無論是認定簡本《歸藏》即是殷商之《歸藏》，或者一口咬定輯本及簡本《歸藏》均為偽書，都是不可取的態度，違背了學術研究應有的客觀原則。

中國古代文獻歷經傳述，由後人追記但卻根據更早更原始的材料寫定的例子很多，其中《尚書》就有不少這樣的篇章。夏書和商書不少篇章，已經過學者從稱謂、用詞、名物等各方面考論其為晚出追記的材料，並非夏朝和殷朝的信史。

⁴⁶ 李學勤：《周易溯源》，頁 296。

近幾十年來歐美學者特別著眼考察中國上古口述歷史傳統（oral tradition），不能說沒有道理。然而，說口述的傳統、追記的歷史就代表全是假造，毫不可靠，恐怕也太輕率了。古史渺邈，文獻殘斷，在有限的條件下，研究者似應順著文獻的理路平情分析，不宜先戴有色眼鏡。獨怪賴貴三教授說：

此書（雄按：《歸藏》）之性質不似單純的筮書，其中不僅語涉夏啟、殷王、穆天子等歷史人物，甚至連后羿、姮娥這類神話人物，也以占筮主角的身分出現其中。更有甚者，上帝竟亦以占筮「人物」出現於《歸藏》；因此，六朝時梁人劉勰（約 465-532）《文心雕龍·諸子》篇裡，謂：「按《歸藏》之經，大明迂怪，乃稱羿斃十日，常娥奔月。」而唐儒孔穎達直指《歸藏》乃「偽妄之書」，實不無原因。⁴⁷

從這段話看來，貴三先生似乎早已在心目中預設了具有某種結構和內容的《歸藏》。我不禁要問：是根據什麼而有這種預設呢？《歸藏》何以見得不應該記述神話事蹟，作者筆下上帝與傳說人物何以見得不能以占筮主角出現？如果我們要對戰國竹簡所記錄與中古時期流傳於各書而為清儒所輯之《歸藏》高度一致的簡本《歸藏》內容，持如此大的保留態度，那麼我們又有什麼理由毫無保留地接受《周禮》將《歸藏》視為「大卜之法」的講法呢？

簡本《歸藏》固然不是殷商的《歸藏》，卻不代表它與殷《歸藏》絕無關係。簡本與輯本《歸藏》內容多相同，有兩個主要特徵值得說明：其一、《禮記》記《歸藏》別有《坤乾》之名，漢代以降學者亦未嘗有異說，這是輯本《歸藏》列〈坤〉為首的原因。簡本《歸藏》「坤」字體作「順」（說詳下文）。這與王引之（1766-1834）《經義述聞》論證《象傳》「天行健」即「天行乾」，「地勢坤」即「地勢順」，恰相符合，與《坤乾》書名，立意亦相同（說詳下文）。其二、《歸藏》內容多記后羿、嫦娥、黃帝、炎帝等神話傳說人物（例如簡本第 19 簡記「豐曰昔者上帝卜處□□……」），無怪乎《文心雕龍·諸子》說「《歸藏》之經，大明迂怪，乃稱羿斃十日，嫦娥奔月」，⁴⁸與甲骨文所記殷商卜辭內容與形式

⁴⁷ 賴貴三：《〈歸藏易〉研究之回顧與評議》，頁 669。

⁴⁸ [南朝梁]劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1978 年），卷 4，頁 17 下。

截然不同。我們看《周易》諸卦卦爻辭有不少系統性的形式（如〈臨〉、〈剝〉、〈兌〉、〈漸〉等），亦與甲骨卜辭不同。由此顯示，《歸藏》與《周易》兩部被先秦以降學者視為代表王朝的典冊，和占卜的傳統，是明顯分流的。研究者理應正視此一現象，重新檢討《歸藏》是否單純為卜筮之書。充滿浪漫意象鋪寫的《歸藏》，在《周易》以前「三易」傳統的發展過程中，究竟何時脫離了卜骨史料「記實」的層次？這是值得研究者追問的問題。

三、《歸藏》與《周易》的連續與斷裂

歷史的連續性（historical continuity）是東西方史學界廣泛認同的——儘管對這個概念有不同的闡釋。我在此提出此一概念，旨在說明由殷到周、由《歸藏》到《周易》，有很多文化文明（政治、文獻等都被包括在內）上的內容其實是有斷裂，也有連續。前賢常以《歸藏》屬殷商，《周易》屬西周，時代距離我們遠了，我們聽了，一般很容易聯想到這是兩個朝代兩部內容不同的經典，忽略了它們之間的連續性。事實上，《易傳》作者早已在釋《周易》時指出它記錄殷周之際或者根本源起自殷周之際的本質。〈明夷〉卦《象傳》說：

明入地中，明夷。內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。「利艱貞」，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。⁴⁹

看來在《易傳》作者所接受的殷周遞嬗歷史上，殷朝的箕子和文王一樣是偉大的人物。這與《尚書·洪範》的記文頗一致。又《繫辭下傳》：

《易》之興也，其於中古乎！作《易》者其有憂患乎！是故〈履〉，德之基也……

《易》之興也，其當殷之末世、周之盛德邪！當文王與紂之事邪！是故其辭危……⁵⁰

⁴⁹ [魏]王弼注，[唐]孔穎達等疏：《周易正義》，卷4，頁13下-14上。

⁵⁰ 同前註，卷8，頁17上、22下。

這兩句話，在許多現代標點本中都作問號，⁵¹事實上從後文「是故……」的文義考察，應該是肯定的語氣，宜用驚歎號。「中古」就是作者所謂「殷之末世、周之盛德」，「當文王與紂之事」，亦即《史記》所記文王為紂王所囚禁的時期，也和〈明夷〉卦《彖傳》所提箕子文王之事，頗相一致。據史文，文王遭紂所囚時，對周民族而言確是憂患之時。

我無意去加入一些線性歷史（linear history）的觀點，去暗示殷周的改朝換代隱含某種必然的因果規律——儘管〈坤〉卦《文言傳》闡發「子弑其父，臣弑其君，其所由來者漸矣」的確宣示了某種治亂興衰有跡可尋的規律性。過去王國維發表〈殷周制度論〉，成功地說明了周滅殷所代表的不只是政權的轉移，而是倫理、政治、家族、制度的全面重整。王國維的研究固然說明了由殷到周之變異所造成的斷裂，然而斷裂之中，其實也有連續。譬如，《尚書》收錄了唐虞以降、西周以上的文獻，而非只有《西周書》而已。此已可見，超越自身民族、跨越朝代興衰的歷史意識，對於周人治天下有多麼重要。由於輯本及簡本《歸藏》都有六十四卦，和《周易》相同；卦名又與《周易》泰半相同（說詳下）。我們有理由假定周人從殷人手上獲得了《歸藏》，並以之為《周易》的撰著的基礎，或至少是參考。這看來不奇怪。隨著從殷到周，朝代的遞嬗，典籍文獻也轉移了，尤其是史官的傳統。關於殷周時史官的情況，我們的了解有限，到今天還是只能憑藉有限的傳世文獻和出土文物的紀錄，但仍難以找到鐵證。王國維《觀堂集林·釋史》稱上古官名多從「史」出，「史」持筆掌書筴、其職專以藏書讀書作書為事，又稱「作冊」，「尹氏」、「卿士」、「御史」、「御事」諸名均與之有關。⁵²《史記·老子韓非列傳》稱老子為「周守藏室之史也」，⁵³與周初的「史佚」，可能為同一類身分的掌管典籍的智者。這一類史官，掌管典冊，故或稱「作冊逸」，因為姓名佚失，故稱「逸」，也就是無名之人。道家「道恆無名」未知是否與此有關，但至少從不同的古史材料看，上古史官之無名者，好像真的特別熟知歷史的興亡，而為統治者所重視。楊伯峻《春秋左傳注》僖十五年注：

⁵¹ 高亨就認為這是「未敢肯定」的語氣，詳《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），卷5，頁582。

⁵² 王氏認為「其長謂之『尹氏』，『尹』字从又持丨，象筆形。」參王國維：〈釋史〉，《觀堂集林》（北京：中華書局，1999年），卷6，頁5上-下。

⁵³ 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），卷63，頁2139。

史佚即《尚書·洛誥》之「作冊逸」，逸、佚古通。〈晉語〉「文王訪於莘、尹」，《注》謂尹即尹佚。《逸周書·世俘解》「武王降自東，乃俾史佚繇書」。《淮南子·道應訓》云：「成王問政於尹佚。」則尹佚歷周文、武、成三代。《左傳》引史佚之言者五次，成公四年《傳》又引《史佚之志》，則史佚之言恐當時人均據《史佚之志》也。《漢書·藝文志》有《尹佚》，《注》云：「周臣，在成、康時也。」此史佚為人名。⁵⁴

《逸周書》、《左傳》、《漢書》所稱在成王、康王之時的「史佚」，就是屬於龔自珍（1792-1841）所稱殷商亡抱典籍以歸於周的史官。⁵⁵從歷史連續性這個角度審視，比對簡本《歸藏》、輯本《歸藏》和《周易》的卦名，不難發現其中有意思的地方。簡本《歸藏》卦名與輯本的異同，學界轉引甚多，在此不再重複。⁵⁶除了部分尚需

⁵⁴ 楊伯峻考證頗有道理，詳《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981年），頁359-360。又如《史記·周本紀》：「尹逸筮祝曰：『殷之末孫季紂，殄廢先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章顯聞于天上帝。』」（見〔漢〕司馬遷：《史記》，卷4，頁126）。

⁵⁵ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：〈古史鈞沈論二〉，《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁21。又，馬國翰《玉函山房輯佚書》序「墨家」：「《史佚書》一卷，周太史尹佚撰。按：《書·洛誥》逸祝冊、孔安國、蔡沈《傳》並云：逸，史佚也。陳師凱曰：古字通作逸。《春秋左氏傳》僖十五年杜預注：『史佚，周武王時太史名佚。』襄十四年《正義》：『晉語文王訪于辛、尹。』賈逵以為辛甲、尹佚。《漢書·藝文志·墨六家·尹佚二篇》注云：『周臣，在成、康時也。』其書隋、唐皆不著錄，散亡已久。惟《左傳》、《國語》引其言；又《淮南子》引成王問政一節，《說苑》亦引之；又《逸周書》、《史記》載佚策祝，皆其佚文，並據輯錄。《大戴禮記·保傳篇》云：『承者，承天子之遺忘者也，常立於後，是史佚也。』與周公為道，大公為充，召公為弼，同列而總謂之四聖。則史佚固聖人之流亞也，其對成王問政云：『使之以時而敬順之，忠而愛之，布令信而不食言。』又云：『善之，則畜也；不善，則讎也。』與《論語》道千乘之國章、《孟子》君之視臣章，意旨復合，而《春秋》內外傳所引諸語，亦皆格言大訓，不知《班志》何以入其書於墨家之首，意或以墨家者流出於清廟之守，佚為周太史，故探源而定之與？今仍依《班志》，觀者勿以墨翟兼愛之流弊，並疑此書也。」（《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，1995年〕，第1204冊，卷72，頁27上-下）。

⁵⁶ 雄按：簡本《歸藏》無「乾」卦，王明欽隸定為「天目」之卦屬「乾」，廖名春：〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉認為「目」字應為「曰」字，屬下讀，與其他53卦卦名之前均有「曰」字之例相同，故「天目」實即「天」卦。（頁18。）此說可從。李家浩〈王家臺秦簡「易占」為《歸藏》考〉認為「大明」、「營惑」、「耆老」等都是人名而非卦名（《傳

隸定的卦名如「夬」是否為「順」字即「坤」外，⁵⁷其餘的一致性相當高，計完全相同者二十九卦，⁵⁸字形增一字者六卦，⁵⁹同為一字但名稱或構形不同的十九卦，⁶⁰其餘如「无妄」，《歸藏》作「毋亡」，明顯屬於假借字，意義實為相同。整體統計，相同者略多於相異者，這樣的情形，支持了學界推翻「文王重卦」之說，而相信周人著《周易》，是上承殷商《歸藏》六十四卦而加以改變的理解。

《周易》與《歸藏》有相同的疊合，而就《周易》經文而言，傳統學者早就注意到其中記載了殷商之事。李過〈西谿易說原序〉：

以《周易》質之《歸藏》，不特卦名用商，辭亦用商，如〈屯〉之「屯膏」、〈師〉之「帥師」、〈漸〉之「取女」、〈歸妹〉之「承筐」、〈明夷〉之「垂其翼」，皆因商《易》舊文。⁶¹

明確指出西周王朝經典《周易》記錄不少殷商之事。王應麟（1223-1296）說：

阮逸云：「《易》著人事，皆舉商、周。『帝乙歸妹』、『高宗伐鬼方』、『箕子之明夷』，商事也；『密雲不雨，自我西郊』，『王用亨於岐山』，周事也。」朱子發云：「〈革〉存乎湯、武，〈明夷〉存乎文王、箕子，〈復〉存乎顏氏之子，故曰『存乎其人』。」朱文公謂：『疑皆帝乙、高

統文化與現代化》1997年第1期，頁52）。其說亦可參。

⁵⁷ 雄按：此字上半部相重的兩「ㄤ」符號，似為「川」字側寫；下半部似「頁」字之形。上下相合而為「順」字。王引之《經義述聞》論「坤」字與「𠄎」字無關，「𠄎」實為「川」字即「順」之借字。故《象傳》「地勢坤」實即言「地勢順」。（〔清〕王引之：《經義述聞》〔南京：江蘇古籍出版社，2000年〕，卷1，頁4下-5下。）其說正可證明簡本《歸藏》「坤」字。

⁵⁸ 乾、屯、蒙、訟、師、比、履、觀、復、頤、大過、離、恆、晉、明夷、蹇、困、井、革、鼎、漸、歸妹、豐、旅、巽、兌、節、小過、未濟。

⁵⁹ 隨在《歸藏》為「馬徒」、臨為「林禍」、賁為「熒惑」、小畜、大畜為小毒蓄、大毒蓄；家人為散家人。

⁶⁰ 坤（真）、需（湍）、謙（兼）、豫（分）、蠱（蜀）、剝（僕）、坎（舉）、咸（欽）、遯（■）、睽（瞿）、解（荔）、損（員）、益（誠）、夬（規）、姤（夜）、升（稱）、震（釐）、艮（狠）、渙（奐）（括號中為《歸藏》卦名）。

⁶¹ 〔宋〕李過：〈西谿易說原序〉，《西谿易說》，《文淵閣四庫全書》，第17冊，頁7上。

宗、箕子占得此爻。』」〈明夷〉之《象》，曰『文王』、『箕子』者，《易》、〈洪範〉道統在焉。「用晦」，所以明道也。象數相為經緯，皆演於商之季世。⁶²

李過、王應麟指證歷歷，李學勤進一步明確支持了顧頡剛用王國維之說，推定《周易》卦爻辭「著作年代當在西周初葉」，並指出經文中諸如「王亥喪牛于易」、「高宗伐鬼方」、「帝乙歸妹」、「箕子之明夷」、「康侯用錫馬蕃庶」等殷至周初的事跡的記載，「有些是後人不能追托，甚至難於索解的」。⁶³除了古今學者所舉的例子，其實還有遺留了周革殷命的歷史痕跡。像〈革〉與〈鼎〉為對覆，〈革〉卦卦辭言「巳日乃孚」、六四言「改命」，《象傳》發揮至：

天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉。⁶⁴

顯然意義相當一致，觸及殷周遞嬗、湯武革命之事。而「鼎」於殷周，本有政權奠立的象徵，《左傳》宣公三年記「楚子問鼎之大小輕重焉」⁶⁵是人所皆知的。像桓公二年記臧哀伯諫魯桓公，因宋國滅郕國後自郕國取其大鼎，「以郕大鼎賂公」，桓公納之於魯太廟，等於是將賄賂的贓物公然放在大廟，其「非禮」程度可謂明目張膽，難怪臧哀伯說：

武王克商，遷九鼎于雒邑，義士猶或非之，而況將昭違亂之賂器於大廟，其若之何？⁶⁶

⁶² [宋]王應麟著，[清]翁元圻等注，樂保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷1，頁38-39。

⁶³ 李學勤《走出疑古時代》舉〈旅〉卦為例，「上九說：『鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛于易，凶。』旅人指殷的先祖王亥。《山海經》說王亥兩手操鳥，方食其頭，甲骨文『王亥』的『亥』字常寫成从『鳥』。然而王亥的事跡與鳥到底有怎樣的聯繫，後人早已不能知道。」李學勤：《走出疑古時代》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997年），頁75。

⁶⁴ [魏]王弼注，[唐]孔穎達等疏《周易正義》，卷5，頁18上。

⁶⁵ [晉]杜預注，[唐]孔穎達等疏：《春秋左傳正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，卷21，頁15下。

⁶⁶ 桓公二年《左傳》。同前註，卷5，頁15下-16上。

春秋時期像部國立大鼎、宋滅部而取其鼎，魯獲鼎後又置於太廟，都可見「鼎」之於國家的象徵。這樣莊嚴神聖的政治概念，必然遠有所承。《周易》作為朝廷聖典，將〈鼎〉與〈革〉置於一組，為對覆關係，可以推知必然與此有關：一在定鼎，一在革命，其意義正遙遙相對。《周易》為政治的典冊，具有深遠的政治意義，非僅止於卜筮，由是可見一斑。關於《周易》中的政治論述，下文會進一步探討。

讓我們暫將視野轉到筮數傳統與《歸藏》、《周易》的關係。從最宏觀的角度看，自從周原發見契數卜甲，學者如屈萬里（1907-1979）、張政烺（1912-2005）等都認為與《易》卦有關。《殷墟文字外編》所記、出土陶器、卜甲、彝器等上面，都有殷商季世的契數資料。⁶⁷《周易》之所以作，根據《周易》卦爻辭、先秦的傳述、《史記》的記載，是始於文王，而成為王朝的聖典之一。它承襲了一半以上《歸藏》的卦名，卻轉變了《歸藏》的形式，包括《歸藏》有卦辭而無爻辭，正與卦爻辭皆備的《周易》不同。《周易》以〈乾〉卦為首，與歷史相傳《歸藏》立坤為首卦已不止是一般的相異而已，竟可以說是顛覆了《歸藏》的意旨。諸如此類，都值得研究者注意。

佛教有云「佛為一大事因緣出現於世」。由龜卜、策筮，發展到編成系統性的六十四卦之書，復由《歸藏》而至於《周易》，這真是上古一大事因緣。《禮記·曲禮上》：

卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，筮為筮。卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶與也。⁶⁸

《史記·龜策列傳》：

略聞夏殷欲卜者，乃取著龜，已則弃去之，以為龜藏則不靈，著久則不神。至周室之卜官，常寶藏著龜；又其大小先後，各有所尚，要其歸等耳。⁶⁹

⁶⁷ 詳饒宗頤：〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉第一節「考古新資料證明殷代確有契數的卦象」，頁1-2。

⁶⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《禮記正義》，卷3，頁14下-19上。

⁶⁹ [漢]司馬遷：《史記》，卷128，頁3223-3224。

《禮記》記龜卜而不言三代，司馬遷則僅言「略聞夏殷……」，似亦不甚確定，但「龜藏則不靈，著久則不神」，則涉及宗教信仰，其說彌足珍貴。正如饒宗頤所指出，著草易朽而與糞土同盡，與堅硬的龜甲不同，故無遺物可考是可以理解的。今天可以考訂的，靠的都是器物上所記的筮卦。饒宗頤另有〈由卜兆記數推究殷人對於數的觀念——龜卜象數論〉⁷⁰一文，透過比較推論，論證「龜數」為「筮數」的來源，⁷¹和屈萬里〈易卦源於龜卜考〉⁷²雖然重點不同，卻都強調殷商時期的龜卜上的契數和《易》卦的筮數之間具有密不可分的關係。⁷³關於龜數與筮數的關係，《周禮》、《禮記》等經典均有備載，實頗可信。殷商時期「龜」、「筮」雖已分流，卻同時發揮了重大的作用，其事見於《尚書·洪範》，而為周人繼承。直至春秋時期，各國仍沿此一傳統，並用龜筮於政事決疑。晉靈公娶驪姬，棄龜而從筮，招致大禍，是為人所共知的明證。〈洪範〉詳記其法如下：

七、稽疑：擇建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霽，曰蒙，曰驛，曰克，曰貞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。身其康彊，子孫其逢，吉。汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉。卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉。庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉。汝則

⁷⁰ 收入饒宗頤：《選堂集林·史林》（香港：中華書局香港分局，1982年），頁18-82。

⁷¹ 饒文說：「我認為筮法出於龜數。七八九六是易所以成爻的，而一二三四則七八九六所從出，又是易所以生爻的。所以一種是本數生數，另一種是末數成數。」（《選堂集林·史林》，頁51。）雄按：「龜數」為一二三四五，「筮數」為七八九六，其說始賈公彥。《周禮·春官·大卜》疏文：「此《歸藏易》以純坤為首。坤為地，故萬物莫不歸而藏於其中。」見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，卷24，頁22上。「龜長者，以其龜知一二三四五天地之生數，知本；《易》知七八九六之成數，知末。是以僖十五年《傳》韓簡云『龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。』故象長。」

⁷² 原刊中央研究院《歷史語言研究所集刊》第27本（1956年4月），後收入《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書店，1980年），頁48-69。

⁷³ 說詳鄭吉雄：〈論《易》傳對《易經》哲理的詮釋——辭例、易數、終始觀念〉，北京大學國際漢學家研修基地編：《國際漢學研究通訊》第3期（北京：北京大學出版社，2011年），頁59-79。

從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內吉，作外凶。龜筮共違于人，用靜吉，用作凶。⁷⁴

這段精彩的文字，詳細道出殷人的政治決策（也有可能寄託了箕子的理想），實在很難想像是後人嚮壁虛造。過去〈洪範〉被學者懷疑為戰國晚期的作品，主要是因為其中有明確的五行思想，被視為鄒衍陰陽家之說盛行之後出現的產物，故自古史辨運動以來，中、日學界多將〈洪範〉及所有涉及「五行」的文獻的年代，向下調整。自簡帛文獻出土寔多，《郭店楚簡·五行》面世，學者始知「五行」思想在戰國中期已經極為成熟，而其「四加一」的結構，《尚書·洪範》與《郭店楚簡·五行》彼此相同。兩種不同來源與背景的思想（〈洪範〉五行推衍至人事歸結於「肅乂哲謀聖」，〈五行〉則歸結於「仁義禮智聖」），彼此高度一致，實代表了他們理念同出一源。⁷⁵如參考研究者對龜卜與著筮關係的研究，〈洪範〉所提出的六種情況（大同、三種不同的「吉」、「作內吉、作外凶」、「用靜吉、用作凶」），可謂清楚地勾勒出箕子設法將殷商的政治理念傳遞與周人。我引述〈洪範〉，用意不在暗喻《歸藏》用為筮書。《歸藏》是否筮書？是否用為「筮」的依據？那是目前無法回答的問題。但由於它與甲骨卜辭形式有根本的差異，我認為《歸藏》與卜筮之間必然存在某種差別。《歸藏》以七、八不變為占，與《左傳》三個「遇八」的例子似有相近，考慮饒宗頤的考據，我們有理由相信《歸藏》尚不變，《周易》尚變，兩者截然不同。

占筮之數涉及《歸藏》以七、八占、《周易》以六、九占的問題。《歸藏》為殷商之書，記述古帝王神話枚占問吉凶之事；《周易》為西周政典，上記君子言行、時位所致吉凶悔吝的變化。歷代學者及文獻不但記錄了《歸藏》一書的書名及其內容，也記錄了《歸藏》以不變為占故用「七、八」，有別於《周易》以變為占故用「九、六」。從歷代經說看來，究竟《歸藏》是否真的以七、八不變為占？又何以周人滅殷承繼《歸藏》以作《周易》以後，將爻題改繫以「九、六」以強調事物的變動呢？這就是一個值得關注的問題。

《易緯乾鑿度》可能是最早解釋「六、七、八、九」所謂老陰、少陽、少陰、

⁷⁴ 舊題〔漢〕孔安國注，〔唐〕孔穎達等疏：《尚書正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，頁16下-17下。

⁷⁵ 說詳鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧合著：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期（2009年9月），頁89-127。

老陽的文獻，其說有二：其一，是「以往六來八，往九來七為世軌」，即以六八九七的往來消息之說，鋪陳傳說中文王所訂的歷史時程（世軌）。⁷⁶其二，用「六、九、七、八」論述陽進陰退、陽息陰消的「變」及「不變」之理。⁷⁷「世軌」之說是一種廣義的歷史觀，鄭玄《注》以成卦、世軌、方位之說衍釋六八九七，與《歸藏》無直接關係，⁷⁸姑置不論。但以陰消陽息往來變化講六八七九，且言「陽以七，陰以八為象」，則是本於筮法，可視為將筮數與哲學相結合的源始，值得注意。《乾鑿度》「陽變七之九，陰變八之六」，鄭玄《注》說：

五，象天數奇也；十，象地之數偶也。合天地之數乃謂之道。陽動而進，變七之九，象其氣息也；陰動而退，變八之六，象其氣消也。九六爻之變動者，《繫》曰爻効天下之動也。然則《連山》、《歸藏》占象，本其質性也；《周易》占變者，効其流動也。象者，斷也。⁷⁹

按照鄭玄的解釋，「象」（指卦或卦辭）本身的質性是不變的，⁸⁰那就是說每卦均有其確定的基礎意義：陽就是陽，不變就是七；陰就是陰，不變就是八；但質性不變的同時，亦無礙於陰陽變化、往來消息的永不停息。氣動之際，陰陽就有進退往來，七變為九，八變之六，這就是氣的消息。質性的不變與氣的消息變化同時並存，並沒有衝突。《連山》、《歸藏》「占象」，是卦的質性；《周易》「占變」，注意的是流動之理。而孫詒讓（1848-1908）《周禮正義》：

⁷⁶ 《易緯乾鑿度》：「以往六來八、往九來七為世軌者，文王推爻，四乃術數。」〔漢〕鄭玄注：《易緯乾鑿度》，嚴靈峰輯：《無求備齋易經集成》（〔清〕乾隆四十一年武英殿聚珍叢書），第157冊，卷下，頁12上）。

⁷⁷ 「初以四，二以五，三以上，此之謂應。陽動而進，陰動而退，故陽以七，陰以八為象。易一陰一陽合而為十五之謂道，陽變七之九，陰變八之六，亦合於十五，則象變之數，若之一也。」同前註，卷上，頁5下。

⁷⁸ 〔漢〕鄭玄《注》：「《易》有四象，文王用之焉。往布六於北方以象水，布八於東方以象木，布九於西方以象金，布七於南方以象火。如是備為一爻，而正為四營而成，由是故生四八、四九、四七、四六之數。爻倍之，則每卦率得七百六十歲，言往來者，外陽內陰也。」同前註，卷下，頁12下。

⁷⁹ 同前註，卷上，頁5下。

⁸⁰ 〔漢〕鄭玄《注》：「象者，爻之不變動者。」同前註。

金榜云：「《乾鑿度》謂七八為象，九六為變，故象占七八，爻占九六。公子重耳筮得貞〈屯〉悔〈豫〉皆八，董因筮得〈泰〉之八，其占皆以《周易》象占七、八也。穆姜筮遇〈艮〉之八，以《周易》占之，為〈艮〉之〈隨〉。是爻之遇八者，非《周易》法也。其兩爻以上雜變者，為其義無所主，占之卦象，與占變義同。」今按：依金說，則《周易》六爻不變，或兩爻以上雜變者，皆以象占亦占七八，不徒夏殷二《易》矣。⁸¹

金榜（1735-1801）認為《左傳》「筮遇八」的三例之中，重耳、董因用的是《周易》之法，是六爻不變之例；穆姜遇〈艮〉之〈隨〉，是占得第二爻為「八」。前者仍屬《周易》之法，如孫詒讓所說，《周易》六爻不變，或兩爻以上雜變，亦以象占，亦占七八。⁸²後者則遇艮之八為艮之隨，五爻皆變，唯六二不變，這是夏殷之法。其實，從表面上看，《歸藏》有卦辭而無爻辭，只能占「象」（即占卦不占爻，觀察其不變的質性）；《周易》則卦辭爻辭兼備，兼占卦爻，故能占「變」（透過對比本卦和之卦之爻觀察其變化）。今依金榜之說，則夏殷占法與周之占法，不是單純的「占象」與「占卦爻」之別，而是《歸藏》亦觀爻變，《周易》亦以象占。⁸³《左傳》記穆姜特著「〈艮〉之八」，正好表示「爻之遇八者，非《周易》法也」。孫詒讓則進一步解釋金榜之意，認為《周易》六爻不變或兩爻以上雜變，皆以象占（觀卦辭）亦占七八，是夏殷之法的遺留。就事論事，金榜與孫詒讓所論，恐怕僅止於推論，理據顯然不足。《周禮》賈公彥《疏》：

夏、殷《易》以七八不變為占，周《易》以九六變者為占。按：襄九年《左傳》云穆姜薨於東宮，始往而筮之，遇艮之八。《注》云：爻在初六、九三、六四、六五、上九，惟六二不變。⁸⁴

賈公彥《儀禮疏》：

⁸¹ [清]孫詒讓著，王文錦，陳玉霞點校：《周禮正義》，卷47，頁1929。

⁸² 雄按：此說與朱子《周易本義》及《易學啟蒙》論筮法之說不同。

⁸³ 金榜、孫詒讓之說，似有道理，但尚須深究始能知其是非。拙著《〈易〉象新議》，收入張宏生主編：《人文中國學報》第22期（上海：上海古籍出版社，2016年），頁171-202。分析《左傳》所記筮例，發現春秋筮人解釋占筮結果時義例並不一致。

⁸⁴ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》，卷24，頁12上。

夏、殷以不變為占，《周易》以變者為占。⁸⁵

隋代蕭吉《五行大義》：

七八為靜，九六為動；陽動而進，變七之九，象氣息也，明陽道之舒，以象君德，唱始不休，無所屈後，去極一等，而猶進之。故九，動也。陰動而退，變八之六，象氣消也，以明臣法，有所屈後，唱和而已，事理近君，則靖息以聽命，必須退讓，以明其義。故八，靜也。《易》曰：分二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時者，餘有四七，故名七也；有四八，故名八也。此則靜爻之數，夏殷尚質，以用靜爻占之。餘有四九，故名九也；有四六，故名六也。此則動爻之數，周備質文，故兼用動爻。⁸⁶

以此看，夏殷以不變為占，《周易》以變為占，是一種由質向文、自簡而繁的文明演進現象，儘管不同的學者有不同解釋，自漢代即有此說。饒宗頤支持鄭玄的說法，正是洞見此說合理：

鄭說十分清楚，他指出夏、殷之易占象，周易占變。……占象、占變之分，正是夏、殷易與周易占法上的區別。⁸⁷

他也引用 1979 年 9 月岐山南麓扶風縣齊家村出土的牛肩胛巨骨上面的五組刻數符號，⁸⁸其中陽數為一、五、九，陰數為六、八，全不用七。饒先生稱「周人用九，這一片正是西周卦象的極重要資料」，⁸⁹並列舉《左傳》、《國語》述占卦之八，共計三例，以說明《歸藏》占法的遺留，⁹⁰與《周易》尚變截然相異。可惜饒先生沒

⁸⁵ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《儀禮注疏》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，卷 1，頁 8 上。

⁸⁶ [隋]蕭吉：《五行大義》，《續修四庫全書》，第 1060 冊，卷 1，頁 9 下-10 上。

⁸⁷ 饒宗頤：〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉，頁 8。

⁸⁸ 據饒宗頤：〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉重摹《文物》（第 9 期 1981 年，頁 5）所刊圖版，見頁 6。

⁸⁹ 同前註。

⁹⁰ 同前註，頁 9。此三例即《左傳》襄公九年穆姜筮遇〈艮〉之八；《國語·晉語四》公子

有進一步探討《周易》與周人尚變尚陽的內在關係（說詳下）。饒先生又引惠棟（1697-1758）《易例》，指出「七」是著數（雄按：謂七七四十九之數），「八」是卦數（雄按：謂八八六十四之數），著圓而神，卦方以知。占象尚不變，故言八不言七。⁹¹這一點，饒說的理據何在，並不明顯，我就無法評論了。

《歸藏》以七、八為占主不變，《周易》以九、六為占主變，其實不但涉及占法的問題，和政治意識型態也可能有關。過去我曾撰寫過多篇論文，論證《周易》是政治典冊，宣示的是周人的政治意識型態，而非徒以著占為事。拙文〈《易》儒道同源分流論〉指出《周易》主變，實即體現周人的政治思想，與《詩》、《書》反覆宣揚的「天命靡常」的思想，實為一致。同時，宗法制度立嫡長子之制，以及周人倫理制度中男女地位的確立，恰好亦反映在《周易》哲理「尚陽」的特殊傾向。⁹²陰陽之義，並非一種抽象的哲理，而是實質施用於禮制之中。⁹³如果我們全盤考察周人「天命靡常」的訓誨（既說服殷人實係自滅於帝王失德，非小邦周敢滅天邑商，亦警告周室子弟修德以維天命的重要性）、實施封建、宗法制度的史實，那麼《周易》一書，顯然就不可能是一部單純的卜筮之書，而是寄託了周人治國的意識型態的典冊了。

從此一歷史背景考察，也許可以讓我們對《歸藏》與《周易》有和過去學界截然不同的理解。這兩部經典紀錄不少上古史中帝王的事蹟，有些似為實錄，有些似為神話，都和政治有關。而兩部經典皆有六十四卦，卦名或同或異，這似暗中透露了滅殷之後，周人承繼殷人《歸藏》卻特意加以改寫的事實。過去也有不少研究者提出過周人改寫《歸藏》，將立〈坤〉為首改為立〈乾〉為首，大家對此並不陌生。然而，像〈坤〉卦卦辭的暗喻，看出來的學者就似乎不多：

元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得主。利西南得朋；東北喪朋。
安貞，吉。⁹⁴

重耳親筮之曰「尚有晉國」，得貞〈屯〉悔〈豫〉皆八也；《國語·晉語四》董因迎公於河，曰「臣筮之，得泰之八」。

⁹¹ 同前註，頁 10。

⁹² 說詳拙著：〈論《易》道主剛〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月），頁 89-118。

⁹³ 說詳拙著：〈《易》象新議〉。

⁹⁴ [魏]王弼注，[唐]孔穎達等疏：《周易正義》，卷 1，頁 21 上-下。

這條卦辭長至 30 字，遠較其他卦辭為多，⁹⁵是《周易》六十四卦中卦辭字數最多的。爻辭則云：

初六，履霜堅冰至。六二，直方大，不習无不利。六三，含章可貞，或從王事，无成有終。六四，括囊，无咎无譽。六五，黃裳，元吉。上六，龍戰于野，其血玄黃。⁹⁶

歷代注《易》者無數，多隨順爻辭柔順之旨加以申論。這是因為《周易》〈乾〉、〈坤〉二純卦，為陰陽二象的表徵，因經歷戰國《易傳》義理化的解釋，陰陽具天地之象的哲理意涵充分推行，故漢魏以後，釋《周易》卦爻辭的傳注，凡釋至此二純卦，大多偏重於講述天地之象的自然之變，陰陽之道，卻沒有引申二卦的政治含義，更未注意此卦與《尚書》、《詩·大雅》若干詩篇的關係。研究者如同時參考《尚書·多士》，會發現其立言宗旨與〈坤〉卦卦爻辭一致性異常高。《尚書·多士》記周公東征以後，經營「新邑洛」，「遷殷頑民」，「用告商王士」，轉達成王的命令說：

王若曰：「爾殷遺多士，弗弔，旻天大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，勅殷命終于帝。肆爾多士，非我小國敢弋殷命，惟天不畀允罔固亂，弼我；我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉為，惟天明畏。」⁹⁷

周公一再強調殷之喪亡，是天命予周致罰于殷的結果。又以極嚴厲的口吻說：

王曰：「猷，告爾多士。予惟時其遷居西爾。非我一人奉德不康寧，時惟天命。無違！朕不敢有後，無我怨。惟爾知惟殷先人有冊有典，殷革夏命。今爾又曰：『夏迪簡在王庭，有服在百僚。』予一人惟聽用德，肆予敢求爾于天邑商。予惟率肆矜爾。非予罪，時惟天命。」……王曰：「告爾殷多士！今予惟不爾殺，予惟時命有申。今朕作大邑于茲洛，予惟四方罔攸

⁹⁵ 六十四卦中，卦辭最短僅有 4 字，其餘超過 20 字的，〈坤〉卦以外不過六卦：〈井〉及〈小過〉均為 24 字、〈蒙〉 23 字、〈復〉 22 字、〈損〉及〈萃〉均 21 字。

⁹⁶ [魏]王弼注，[唐]孔穎達等疏：《周易正義》，卷 1，頁 23 上-25 下。

⁹⁷ 舊題[漢]孔安國注，[唐]孔穎達等疏：《尚書正義》，卷 16，頁 1 下-2 上。

賓。亦惟爾多士攸服，奔走臣我，多遜。爾乃尚有爾土，爾乃尚寧幹止。爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰于爾躬。今爾惟時宅爾邑，繼爾居，爾厥有幹有年于茲洛，爾小子，乃興從爾遷。」⁹⁸

周公不但軟性地施予懷柔政策讓殷遺民獲得棲身之處，讓遺民「尚有爾土」，也硬性地直接警告暫時不予殺戮，但殷遺民必須「克敬」，否則「致天之罰于爾躬」。而所謂「致天之罰于爾躬」，就是以殺戮之刑儆戒遺民之意。倘若將〈坤〉卦卦爻辭與〈多士〉比較，卦辭「君子有攸往」，⁹⁹即遷殷頑民於雒邑之事，也就是〈多士〉所稱「告爾多士，予惟時其遷居西爾」、「爾小子，乃興從爾遷」。卦辭「先迷後得主」，就是〈多士〉所稱「亦惟爾多士攸服，奔走臣我」，說的是殷遺民將隨著紂王之崩而結束迷失無首領的狀態，而有新的主人可供遵從。卦辭「利西南得朋，東北喪朋」所講述「西南」即指周人，「東北」即指殷人，¹⁰⁰在於告誡「尚有爾土」的殷人，應「侯服于周」，親近周王朝，以周人為新主。初六爻辭「履霜堅冰至」，即《文言傳》「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」所強調的受禍殃者「其所由來者漸矣」，認為殷商末代帝王失德已久，「非一朝一夕之故」。¹⁰¹這也是〈多士〉所稱「昊天大降喪於殷」的實際原因——殷天子的暴虐，終於喪失天命。六三爻辭「含章可貞，或從王事，無成有終」，即〈多士〉所稱「亦惟爾多士攸服，奔走臣我，多遜」，威懾殷遺民必須遵從新王之命。六四爻辭「括囊，无咎无譽」，即〈多士〉所稱「爾克敬」的表現——保持緘默。¹⁰²

以上對〈坤〉卦的認識，實本於《詩》、《書》所記周人滅殷之後的政策，決非空穴來風。我認為可以作為輔證，讓人一窺《周易》撰著的時代背景。

⁹⁸ 同前註，頁5下-8上。

⁹⁹ 李鼎祚《周易集解》引盧氏曰：「坤，臣道也，妻道也，後而不先，先則迷失道矣。故曰先迷。」〔唐〕李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁25。

¹⁰⁰ 說詳屈萬里：〈說易散稿〉「利西南不利東北」條，《書傭論學集》，頁32-36。

¹⁰¹ 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達等疏：《周易正義》，卷1，頁26上。

¹⁰² 李鼎祚《周易集解》引盧氏曰：「慎言，則无咎也。」（頁31）陸德明《經典釋文·周易音義》：「括，古活反，結也。《方言》云：『閉也。』《廣雅》云：『塞也。』」（卷2，頁2下）〔宋〕朱熹《周易本義》：「括囊，言結囊口而不出也。」〔宋〕朱熹：《周易本義》，收入《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），頁42。

四、結論

自王家臺秦簡《歸藏》出土，學界爭議甚多，或認為其已證明傳本《歸藏》非偽，或認為無法說明《歸藏》不是偽書。個人認為，這是緣於近一百年來由反傳統思潮主導學術思想界發展到走出疑古的新潮流，造成了兩種不同進路，有以致之。本文首先認為疑古與信古兩種態度均有可取，「無徵不信」不應過度，「無證不疑」亦屬可取，總之研究者不能一廂情願，先有預設心理橫於胸中。全文從兩條分析進路切入探討，進路之一是從方法與方法論考察《歸藏》真偽，認為《歸藏》一書難以偽造，王家臺秦簡作者不可能逆知中古學者會如此傳述《歸藏》，由中古到清代，千餘年來學者未嘗夢見簡本《歸藏》出土，內容竟與他們記錄蒐輯者冥相符合。此即證明了中古時期學者並未作偽，其所傳述的《歸藏》遠有來歷。這種來歷，消極點看，也有比較的價值，讓我們得以重新思考《歸藏》的流傳；積極點看，則應思考《歸藏》與《周易》同異以及上古歷史文化。進路之二是從歷史的連續性著眼，認為治《歸藏》者應先了解殷周歷史遞嬗，考察《歸藏》、《周易》均有六十四卦，卦名泰半近同，從龜筮的傳統、龜數筮數的演化，發展為以七、八不變為占及以六、九之變為占，與殷周政治意識型態的轉變，均有關係。總之，《歸藏》、《坤乾》之名見於《周禮》、《禮記》，鄭玄、桓譚、杜子春、王充、劉勰的描述，《山海經》的引用、《博物志》的紀文，《歸藏》一書若隱若現地存續在文獻之中，但其實並不影響它存在的真實性。簡本《歸藏》、輯本《歸藏》及傳世關於《歸藏》之說，均可互證，符合王國維二重證據法的標準。諸多的文獻，在在說明了這部書在歷史河流裡載浮載沈的事實，實在沒有理由眼睜睜看著它被淹沒而且宣判其死刑。

引用文獻

- 于豪亮：〈帛書《周易》〉，《文物》第3期，1984年，頁15-24。
- 孔安國注，孔穎達等疏：《尚書正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996年。
- 王明欽：〈試論《歸藏》的幾個問題〉，收入古方等編：《一劍集》，北京：中國婦女出版社，1996年。
- _____：〈《歸藏》與夏啟的傳說——兼論臺與祭壇的關係及鈞臺的地望〉，《華學》第3輯，北京：紫禁城出版社，1998年。
- _____：〈王家臺秦墓竹簡概述〉，收入艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究》，北京：文物出版社，2004年。
- 王國維：《觀堂集林》，北京：中華書局，1999年。
- 王弼注，孔穎達等疏：《周易正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 王應麟著，翁元圻等注，樂保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 任俊華、梁啟雄：〈《歸藏》、《坤乾》源流考——兼論《秦簡歸藏》兩種摘抄本的由來與命名〉，《周易研究》6期（總56期），2002年，頁14-23。
- 朱熹：《周易本義》，收入《周易二種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 李昉等著：《太平御覽》，北京：中華書局，1960年。
- 李家浩：〈王家臺秦簡「易占」為《歸藏》考〉，《傳統文化與現代化》第1期，1997年，頁46-52。
- 李過：《西谿易說》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第17冊。
- 李鼎祚：《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 李學勤：《走出疑古時代》，瀋陽：遼寧大學出版社，1997年。
- _____：《周易溯源》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 杜預注，孔穎達等疏：《春秋左傳正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺

- 北：藝文印書館，1997年。
- 邢文：〈秦簡《歸藏》與《周易》用商〉，《文物》第2期，2000年，頁58-63。
- 屈萬里：《書傭論學集》，臺北：臺灣開明書店，1980年。
- 房玄齡等著：《晉書》，北京：中華書局，1995年。
- 林忠軍：〈王家臺秦簡《歸藏》出土的易學價值〉，《周易研究》第2期（總48期），2001年，頁3-12。
- 段長山主編：《歸藏易考》，香港：中國哲學文化出版社，2002年。
- 夏含夷：〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉，收入鄭吉雄編：《周易經傳文獻新詮》，臺北：臺大出版中心，2010年，頁33-49。
- 孫詒讓著，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，2013年。
- 桓譚著，朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》，北京：中華書局，2009年。
- 荀況著，王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1997年。
- 袁珂校注：《山海經校注》，成都：巴蜀書社，1992年。
- 馬國翰：《玉函山房輯佚書》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，第1204冊。
- 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1979年。
- 高明：〈《連山》、《歸藏》考〉，收入《高明文輯》，臺北：黎明文化事業公司，1978年。
- 張華著，范寧校證：《博物志校證》，北京：中華書局，1980年。
- 陸德明：《經典釋文》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 程二行、彭公璞：〈《歸藏》非殷人之《易》考〉，《中國哲學史》2期，2004年，頁100-107。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981年。
- 廖名春：〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉，《周易研究》第2期（總48期），2001年，頁13-19。
- 劉起鈞：《古史續辨》，北京：中國社會科學出版社，1991年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：臺灣開明書店，1978年。
- 歐陽哲生編：《胡適文集》，北京：北京大學出版社，1998年，第12冊。
- 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，嚴靈峰輯：《無求備齋易經集成》，臺北：成文出版社，1976年，第157冊。

- _____, 賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
- _____, 賈公彥疏：《儀禮注疏》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
- _____, 孔穎達等疏：《禮記正義》，阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧合著：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月，頁89-127。
- 鄭吉雄：〈論《易》道主剛〉，《台大中文學報》第26期，2007年6月，頁89-118。
- _____：〈論《易》傳對《易經》哲理的詮釋——辭例、易數、終始觀念〉，北京大學國際漢學家研修基地編：《國際漢學研究通訊》第3期，北京：北京大學出版社，2011年，頁59-79。
- _____：《周易玄義詮解》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年。
- _____：〈《易》象新議〉，張宏生主編：《人文中國學報》第22期，上海：上海古籍出版社，2016年，頁171-202。
- _____：〈二十世紀初《周易》經傳分離說的歷史背景〉（未刊稿）。
- 賴貴三：〈《歸藏易》研究之回顧與評議〉，《中國學研究》（The Journal of Chinese Studies）第58期，2011年12月，頁641-676。
- 龍宇純：《荀子論集》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- 魏徵等著：《隋書》，北京：中華書局，1973年。
- 羅泌：《路史》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第383冊。
- 嚴靈峰輯：《無求備齋易經集成》，臺北：成文出版社，1976年，第185冊。
- 饒宗頤：《選堂集林·史林》，香港：中華書局香港分局，1982年。
- _____：〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉，《文史》第20輯，1983年，頁1-13。
- 顧頡剛等編：《古史辨》，臺北：明倫出版社，1970年，第3冊。
- 龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- William G. Boltz, "The Composite Nature of Early Chinese Texts." In Chapter 2 of *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Shaughnessy, Edward L. *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing (I Ching) and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2014.

Arbitrating the Guicang of the Yin Regime

Cheng, Kat-hung*

[Abstract]

Ever since the unearthing of the Wangjiatai bamboo slips in which a new version *Guicang* was found, controversial research topics of the *Guicang* revived, including the identity of the bamboo version against the traditional version which were mainly collected from the medieval texts and edited by the Qing scholars. Did the *Guicang* exist in the Yin dynasty? Are these versions fake texts produced by later scholars? Some scholars believe that the bamboo version was the earliest *Guicang*, the sacred book of the Yin dynasty which is also an origin of the *Zhouyi* (*Yi Jing, the Book of Changes*), while some challenge that all statements were speculated on supposition from the oral history tradition. This paper begins from arguing that the two aforementioned diverse views actually come from two different attitudes, supporting vs denying, towards Chinese intellectual and cultural traditions in the late 19th to early 20th century, then finally developed to become two diverse positions and discourses. This paper then tackles the problem from two approaches. The author applies textual criticism to reexamine evidences supporting and denying the identity of the *Guicang*. Through revisiting the Song and Yuan scholarships, he then lists corresponding evidences to illustrate how the author of the *Zhouyi* partly inherited the structure and divination methods of the *Guicang*, rewrote the content to declare a new Classic. The historical continuity from the Yin dynasty to the Zhou dynasty is actually embedded within the inner connections of the two Classics. The textual evidences justifying the *Guicang* should not be ignored and denied.

Keywords: Guicang, Kunqian, Zhouyi, Yi Jing, Wangjiatai, yigu

* Associate Vice President and Chair Professor of Cultural History, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.