

帛書《繫辭傳》「大恆」說*

饒宗頤

香港中文大學中國文化研究所

馬王堆本《繫辭傳》至今還未正式公布，但由於近日《易經》熱流行，寫文章談到帛書《繫辭》本子的特色已不乏其人，像韓仲民的介紹文章說，「易有太極」一句在帛書原作「易有大恆」。大恆意即大常或恆常，指某種恆久不變的東西，可能即是《繫辭傳》所謂形而上的道，和老子所說「獨立而不改，周行而不殆」的道體是一致的。這一異本的「大恆」非常新穎，令人矚目。王葆玟因此推論：帛書出自軟侯利倉子墓葬，利倉之名見於《史記·惠景閒侯者年表》。楚漢之際，項羽手下部將有利幾者，嘗被封為陳公。王氏考慮到利幾可能是陳地的人，和老子恰是同鄉。《路史》說老子之後有利氏，故懷疑利倉家族原籍或者在陳，而且奉老子為祖先。謹按：利幾與利倉是否同出一族，尚無確證。《漢書·高惠高后文功臣表》記載「蒼玄孫之子竟陵讐裏漢詔復家」，則竟陵當是利倉的原籍，與《史記索隱》稱軟「縣名，在江夏」說正相符。《漢書·地理志上》「江夏郡」下云：「軟，故弦子國。」據此利蒼自應是江夏郡竟陵縣人，和老子之陳全不相干。

帛書《繫辭上傳》有「是故易有大恆，是生兩儀」一語，是漢以前《繫辭上傳》的原本面目，千古之所未聞。由大恆轉寫為太極，有甚麼道理？這是古代中國哲學史一個非常重要而有趣味的問題，須加以仔細剖析。本文初步提出一看法。向來談哲學史問題者習慣作主觀性的演繹，說來頭頭是道，但回到原文加以對勘，每每不相符合，不是曲解便是誤解，許多矛盾即因未能精讀原文取得正確理解而生。歷史家有時斷章取義，以偏概全，輕於下筆立論，而懶於反覆循覽去認識本文的真正意義和有關資料的融會貫通。讀書不精，徒擗攢以成文，是一般學者的通病。本篇盡量避免這種過失，作一試探性的闡釋。

* 本文曾在1992年8月25日長沙馬王堆國際學術會議上提出，9月10日重作修訂。

1 參看開明書店編《史記地名考》，香港：太平書局，1962年，頁736。又參王利器《試論軟侯利蒼的籍貫》，《中國文化》，第四期，1991年6月，頁87。

現在先從恆字的形義講起。恆字淵源甚古，殷墟文字裏有先公名曰王恆，其字作王𠄎，或作王𠄏，增益弓旁，則是繁形，王國維解說已為一般學者所接受。《詩·小雅·天保》：「如月之恆，如日之升。」毛《傳》：「恆，弦。」鄭《箋》：「月上弦而就盈。」𠄎之從弓，義出於弦。日升月恆是天地間常見的自然現象，故恆可引伸為常。𠄎的字形，從月在上天下地之=的中間，所以𠄎當是月恆的本字。《說文》亟與亼同屬(=部)，亟為極字，契文作𠄎，從人在天地之中，和𠄎的形構基本一致。《說文·=部》云：

亟，敏疾也。从人从口从又从=；=，天地也。

恆，常也。从心从舟，在=之間。上下心以舟施，恆也。𠄎，古文恆从月。《詩》曰：「如月之恆。」

比對之下，可見=在這兩個字的形構上，指的是上天下地，十分清楚。恆之訓常是從月而來，古文恆字從月，與契文正可互證，故恆有永恆、常恆之義。

恆字篆文從心從舟，而另一恆字的古文則作互，字在《木部》。《說文》云：

恆，竟也。从木恆聲。互，古文恆。

互字可能即𠄎之變，改從月為從舟。恆字所以從舟從心，取義於上下一心。《說文》異本甚多，徐鍇《繫傳》正作「舟在=之間，上下一心，以舟施恆也。」古有此說。至於互訓為竟者，有人認為舟在=之中，=即表示上下前後的崖岸。=之表示兩端、兩間，有「格于上下」的意味。故互得訓為竟，引伸之有究竟義。

古代互及恆、絙、恆諸字都可通用。《考工記·弓人》談到「角之中，恆當弓之畏」；又說：「恆角而短，是謂逆撓。……恆角而達，譬如終繼。」屢屢用恆字。恆角的恆是動詞，鄭衆讀為絙，鄭玄讀作恆，謂「恆，竟也」。《說文·木部》訓恆為竟，即同後鄭說。又一本作恆，《說文·手部》：「恆，引急也。」恆作動詞用，即借為絙、恆。絙本訓大索，《九歌·東君》：「絙瑟兮交鼓。」王逸《注》：「絙，急張絃也。」拉緊的動作稱為恆、恆或絙。恆角即是絙角，如絙瑟之比，引伸之則恆有堅定義。從木之恆意義為竟。揚雄《方言》：「恆，竟也。」是恆與絙可以互通。《文選·班固〈答賓戲〉》：「潛神默記，絙以年歲。」《漢書·敍傳》作「恆以年歲」。顏《注》引如淳曰：「恆音亘竟之亘。」師古曰：「恆音工贈反。」則讀恆字為訓竟之恆，音古鄧切。《詩·大雅·生民》：「恆之秬秠。」毛《傳》：「恆，徧也。」徧與竟義相足，則恆又有周徧、普遍之義。

三

易有《恆卦》。殷代卜與筮二者兼施，新發現龜甲石板及銅器上所記以數字表示陰陽爻

的卦名，已見震艮之歸妹(六六七六一)、震坎之解(六六七六一八)，巽艮之漸(一七六七八六)、巽兌之中孚(五七六八七一)。周原扶風齊家村出土的六號卜骨，背面左邊有六八一—一八，正是恆卦之卦象(見圖一)。²恆卦(䷟)由震巽構成，其《象傳》說：「雷風恆，君子以立不易方。」恆字以引急之繼為義，故訓牢固，表示堅定不易。《繫辭下傳》有「九德」，其一為恆：「恆，德之固也。」馬王堆帛書《周易》恆列於辰(震)宮之末卦，其卦、爻辭云：

恆：亨，无咎，利貞，利有攸往。

初六：夬恆，貞，凶，无攸利。

九二：悔亡。

九三：不恆其德，或承之羞，貞，闕。

九四：田无禽。

六五：恆其德，貞，婦人〔下缺「吉」字〕，夫子凶。

尚六：夬恆，兇。

今本《周易·恆卦》作「初六，浚恆」；「上六振恆」。陸氏《釋文》云：「深也，鄭作潛。」初六與上六二爻所以不吉者，持之以恆，求之過深，反為不利。夬引伸義為遠，有過度義。恆而過度，即生毛病。《墨子·非樂》引《湯之官刑》正以「恆舞」為「巫風」，恆於遊畋為淫風。古文尚書《伊訓》論「三風十愆」的三風即巫風、淫風加上亂風，這是過度之恆造成的過失。

九三、六五的爻辭，分別為《論語·子路篇》和《禮記·緇衣》所徵引，指出無恆之人，連卜筮、巫醫都不可做。可見孔子以前，《恆卦》爻辭久已為人所誦習。按《恆卦》六五《象傳》云：「婦人貞吉，從一而終也；夫子制義，從婦凶也。」《緇衣》引《易》云：「恆其德。貞，婦人吉，夫子凶。」貞字作偵，鄭玄《注》云：「問正為偵。婦人，從人者也，以問正為常德則吉。男子當專行幹事，而以問正為常德，是亦無恆之人也。」這裏偵字宜解作「問事之正為貞」。占卜之事，問於鬼神而必本之於正，方為合理。鄭君的意思是說：在男子方面，宜貞固以幹事，純陽為正；如果從婦人之見依占卜以問正為常德則不吉。這樣可說是一個沒有主見、無能力自作決定的人，臨事必敗，所以不吉。《大禹謨》說：「官占，惟先蔽志，昆命于元龜；朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依。」能夠有初步決定然後進行占卜，有長遠決心即能恆其德，如是方算是有恆的人。

2 參徐錫臺《周原甲骨文綜述》，西安：三秦出版社，無出版日期，頁144。

甚麼是恆德？需要再加以討論。《易·恆·彖傳》說：

恆，久也。剛上而柔下，雷風相與，巽而動，剛柔皆應，恆。恆，亨，无咎利貞。久於其道也。天地之道恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。

這與《咸卦》之為感駢列，恆是持久，咸是相感，各有其應具的作用。「久於其道」就是恆道、常道，故《爾雅·釋詁上》說：「恆，常也。」《老子》亦言常，馬王堆甲本云：

復命，常也；知常，明也。不知常，妄[此字今本作「妄」]作兇，知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道[以下缺「道乃久」三字]

常即可大可久的天道，恆亦如是。

何以說「不恆其德，或承之羞」？不恆其德之人，即指二三其德之人、不能踐行一德之人。恆德亦稱「經德」。《春秋》屢言及恆星，《穀梁傳·莊公七年》云：「恆星者，經星也。」范寧《注》：「經，常也。謂常列宿。」由恆星之為經星，則恆德即是經德。《尚書·酒誥》云：

王曰：「封！我聞惟曰：在昔殷先哲王，迪畏天，顯小民，經德秉哲。自成湯咸至于帝乙，……」

是為周初文誥，所言必可信據。殷代的哲王都能夠「經德秉哲」，這即是說他們都守其恆德。觀《古文尚書》有《咸有一德》之文，云：「非天私我有禱，惟天祐于一德；非商求于下民，惟民歸于一德。德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。」《古文尚書》有極精粹的哲學性文字，這即是其中一篇。文中所言二三其德，即指不恆其德之輩。（有人說德的觀念到周代方纔有之，觀《酒誥》之文，可以知其不然。）恆德的重要性殷人諄諄告誡，恆字且被取為王者之名。所以「不恆其德，或承之羞」，二三其德的人必為人所鄙棄！巫醫、卜筮且不可為，何況其他！《周禮》：「司巫掌羣巫之政令，……國有大裁則帥巫而造巫恆。」鄭玄謂「恆，久也。巫久者，先巫之故事。造之，當按視所施為。」他以久訓恆，是取自《易·恆卦》。頗疑巫咸、巫恆二名都取自《易》卦。巫咸初是私名，後來作為最高的神職成為通名。巫恆亦然，它是高級職位的巫而能保有恆德，故羣巫造之，按視其所為之當否，所以稱之為巫恆。

篆文恆字作從心從舟，徐鍇《說文繫傳》云：「=，上下也。心當有常。」引《易·恆卦》「可久之道」為說。按從心正以示恆心，孟子言「無恆產而有恆心者，惟士為能」，恆心即能

保持恆德的一心。恆的精義開展到道德境界，從殷代以來由《易》卦到孟子，恆字成為經學上一個非常重要的概念。

其實恆的意義，正與「經」字相等。《文心雕龍·宗經篇》云：「經也者，恆久之至道。」恆已成為經的同義字，其重要如此。

「周易」一名的涵義，一說是「易道周普」，而「恆」有普遍之義，與之相符。易有三義：變易、不易和簡易，而恆為不易方，義同於「不易」。《繫辭下傳》云：

夫乾，天下之至健也。德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也。德行恆簡以知阻。

乾坤剛柔二種職能具備有德行恆易和恆簡的性格，具見恆字涵義的淵深，亦包有易、簡。如是易之三義，恆已奄有其二。恆既方經，復可配《易》，無怪得有「大恆」的稱號。

有一事足以令人注意的是「恆」的道理，在楚人的著作和記錄中，特別流行，茲舉數事論之：

一、《道經》馬王堆甲、乙本都把通行本的常道寫作恆道，茲錄甲本文字如下：

道，可道也，非恆道也；名，可名也，非恆名也。……故〔「故」字原缺，據乙本補〕恆无欲也，以觀其眇；恆有欲也，以觀其所噉。

《老子》原本作恆道、恆名，後來因避漢文帝諱纔改為常。其他馬王堆甲乙本相同的特點如「道恆無名」句。

二、《論語·子路》：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』」這一句話亦出現於《禮記·緇衣》的末段：「南人有言曰：『人而無恆，不可以為卜筮。』古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況於人乎？」雖有巫醫與卜筮的不同，並稱是出於南人之言。南人者，《楚辭·九章·思美人》：「觀南人之變態。」王逸《注》云：「覽察楚俗，化改易也。」是南人即楚人，證明這句話出自孔子以前古代楚人的格言。

三、《楚辭·天問》：「恆秉季德。」恆是殷先公的王恆，見於卜辭，屈子在文章中加以質疑，足見殷代史事在楚地流行之久遠。

四、長沙子彈庫出土楚帛書屢屢提到恆字：

寺雨進退，亡又尚恆。……毋童羣民，以𠄎三恆。……羣神五正，四𠄎堯羊。建恆喪民，五正乃明。

既有「三恆」之名，又復尚（通「常」）、恆聯言，且有「建恆」等語，楚俗對於「恆」這一觀念的重視，殊非偶然。

五、包山楚簡卜筮類屢屢言「占之，恆貞吉」，字作「𠄎貞」，即「恆貞」。占而得恆貞，故吉，如第217簡即其一例。兼禱祠於楚之先世：老僮、祝融、熊諸神明（見圖二）。

六、《方言》卷二：「恆慨，……言既廣又大也。荆揚之間凡言廣大者謂之恆慨。」恆讀爲互。互，竟也。故有廣大義。恆慨是雙聲聯綿字。

由上列各點，得知恆的概念在楚學中如何受到重視和普遍使用。

六

帛書「易有大恆」，通行本作「易有太極」。「太極」一名見於《墨子·非攻下》：

禹既已克有三苗，焉磨〔案當作「歷」〕爲山川，別物上下，卿制太極，而神民不違，天下乃靜。

孫詒讓《閒詁》云：「疑當爲『卿制四極』。」謂大字乃四之形訛。然四古文作三，不一定作𠄎，與大字形殊不相近。《說文·卯部》云：「卿，章也。」「卿制太極」可說是有條理地去建立太極。這個太極應該是人文現象，有點像《洪範》的「皇建其有極」，而不是宇宙現象之產生兩儀的太極。道家方談及宇宙原始的太極，《莊子·大宗師》：

神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。

把太極和六極對立起來，似以太極指上天，六極指下地。同篇下文又云：「禹強得之，立乎北極。」這幾個極字都有極限的意義，和太極生兩儀的太極，亦不一樣。錢穆謂《莊子》「此稱必出易有太極之後」，³是主張先有《繫辭上傳》的太極，後來纔有《莊子》的太極，謂《莊》出於《易》，亦很難說。

到了《淮南子》又提到「太極」二字，《覽冥訓》：「引類於太極之上。」高誘《注》云：「太極，天地始形之時也。」這個太極分明是取自《繫辭上傳》的「易有太極」。班固《漢書·律曆志上》云：「經元一以統始，《易》太極之首也。」又云：「太極中央元氣，故爲黃鐘。」以樂律的黃鐘來配太極。劉安、班固所用的自然出於《繫辭上傳》，是作「易有太極」的。太極是形質始形之象。《易緯鉤命訣》論一氣五運乃始太易而終太極。《太平御覽·天部》太極之前，還有太易、太初、太始、太素四個階段，即采緯書之說。《列子》書立四太而無太極。其實，太極的重要性要到宋初周敦頤傳《太極圖》以及朱子加以發揚解說，纔引起重大的作用。然周子的太極新圖與原圖，實取自《參同契》及《道藏·真元妙品太極先天合一之圖》，

3 錢穆《莊子纂箋》，出版資料不詳，1951年，頁52。

而同於朱震所進之圖。太極之義分明經過道教徒的渲染，事屬後起。此點人所共知，不必深論。

漢代絕無《太極圖》，而有《天一圖》。漢初夏侯竈墓所出的木式，中央圓圈之內放一圓點，可能即表示「中央元氣」，應是漢人經常所崇拜的太一。馬王堆出土的《陰陽五行》書乙本有《天一圖》，在方框之內，含一小圓圈，圓內中央，記「天一」之名。在天樞方部位的下方，記若干神名如下：「刑、德、……大一、大陰、大陽。」這些神祇中又有大一，和中央的天一分而為二。《晉書·天文志上》說：「太一星在天一南，相近，亦天帝神也。主使十六神，知風雨、水旱。……」又另附繪於《刑德》乙本左面的上方，有《九宮圖》，這二圖都是近年新發現的漢初有關太一九宮的可靠材料，均大異於周敦頤的黑白《太極圖》。張彥遠《歷代名畫記》內《古之秘畫珍圖》一項有《太一三宮用兵成圖》，刑德的圖是兵書，可能是同類型之物。至於《天一圖》則尤為可貴。

太一在楚國是主神，《九歌》首列《東皇太一》。宋玉《高唐賦》：「醮諸神，禮太一。」《淮南子·詮言訓》描寫太一的情狀云：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。

高誘《注》云：「太一，元神總萬物者。」又《主術訓》云：

天氣為魂，地氣為魄，反之玄房，各處其宅。守而勿失，上通太一。太一之精，通於天道。

《文子·自然篇》文字全同，惟兩「太一」寫作「太乙」（《文子》亦有別本作「太一」者），「玄房」則作「玄妙」，足證兩本字異而義實同。

太一原作大一，戰國以來，諸子每言之。《莊子·天下篇》：「建之以常無有，主之以太一。」又：「至大无外，謂之大一。」或謂《老子》二十五章「吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大」，「大」下有「一」字。按馬王堆乙本作「強為之名曰大」，甲本亦作「名曰大」，絕無「一」字，不必強補。又《荀子·禮論》：「以歸大一。」此外，和《繫辭上傳》「太極生兩儀」一段相類似的文字有下列二例：

一、《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》：「音樂之所由來者遠矣。生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。……道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之名，謂之太一。」⁴

4 「彊為之」下原脫「名」字，據畢沅說補。參《呂氏春秋新校正》，清光緒元年（1875）刊《二十二子》本，卷五，頁五下。

二、《禮記·禮運》：「是故夫禮，必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」

如是禮、樂皆本於太一。呂氏在古樂中連續用若干次「太一」，並明顯地指出它是「天常」，亦即是「道」。《禮運》為儒家說，繼承荀卿「以歸大一」之論。大一為禮與樂之所自出，儒家、道家均有此說。蓋秦及漢初，「大一」之名已十分盛行，成為天常及道的代語。帛書「易有大恆」一語，無異說易有大常、易有大道了。






由上所論，歸結起來，太恆與太極、太一自是一事的異稱。自《老子》以來強調主張「得一」，而《繫辭下傳》言「恆以一德」，理正相通，故太一與太恆在義訓上原無二致。

七

值得再研究者為太極的「極」字，此字究竟如何取義？漢初陰陽五行星位圖分明把大一、大乙列於中央，這是配合星古家列星位之中宮，《史記·天官書》說：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。」《呂氏春秋·有始覽》：「極星與天俱游，而天極不移。冬至日行遠道，周行四極，命曰玄明。……蓋天地之中也。」高誘《注》云：「玄明，大明也。」大一居於中央而下行九宮。極有「中」的意義，天極星即以其位於中央，故有此稱。極之訓中，《周禮》及《洪範》皆然。《周禮·天官》：「設官分職，以為民極。」鄭玄《注》云：「極，中也。令天下之人各得其中，不失其所。」《洪範》敷陳天地的大法，是《尚書》中宗教哲學思想最有體系的一篇。「極」是貫串全篇的字眼，如：「九疇……次五，曰建用皇極。」孔《傳》云：「皇，大；極，中也。凡立事當用大中之道。」又如：「五、皇極，皇建其有極。」孔《傳》：「大中之道，大立其有中，謂行九疇之義。」大中之道在無所偏倚，故其最精粹之語曰：「無偏無陂，遵王之義。……無偏無黨，王道蕩蕩。」這二句《呂氏春秋·貴公》徵引，直稱為《鴻範》。《墨子·兼愛下》亦引之。《洪範》又說：「無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。」孔《傳》均釋極為中，強調大中之理，叮囑周至。最後談到龜與筮的從違所引起的徵兆問題。有休徵和咎徵，即吉和凶的兩面，自然氣象與人事行動的互相影響，休徵以「時」為宜，咎徵則以「恆」為過。《洪範》說道：「一極備凶，一極無凶。」孔《傳》云：「一者備極過甚則凶，一者極無不至亦凶，謂不時失序。」過和不及都是不好的現象。茲將《洪範》所載咎徵在天人相應的表現略表如下：

狂：恆雨
 僭：恆暘
 豫：恆燠
 急：恆寒
 蒙：恆風

人主的動作失常，天象給以不同的反應。在古代天人交感理論支持之下，這種說法足以令

在位者警惕與反省，是一種神力的教訓。上面討論過《恆卦》有「寡恆」，亦作「浚恆」或「振恆」，恆雨、恆風等在咎徵上的恆，即是過度的恆在天現象的情況。極有「中」和「過」二義，與恆正是一樣。《洪範》所謂蒙則恆風是說人主如果蒙昧無知，就會引起恆風的災害。所以《洪範》諄諄以無偏無陂，正直立中告誡人主，發揮大中公正的義訓。漢人解極為中是有道理的，我們聯想到殷卜辭每言「立中亡風」，這一句話有許多不同的解釋。無論中是否指旗幟，「立中亡風」都可解作能立中則無恆風之患害。「中」這一抽象觀念，卜辭所見記時間的有「中日」，記空間的「中商」，表位置的左中右三師等等，具體說明殷人對「中」概念的重視。極字卜辭作，表示人立於天地之中。（卜辭字凡四見，多為殘辭。其一云：「日，其……」〔《合集》16936反〕可讀為極端之極，似作副詞用，言有煞之極。）極可以引伸為中，此說有堅強的證據。《洪範》述「建用皇極」之旨，陳「大中之道」，極即是中，太極即大中。天文星象極星正位於中央。班固《漢書·律曆志上》說：「太極中央元氣。」亦以中訓極。《洪範》發揮的大中道理，無疑即周初人從殷代的「恆」發展出來對於「極」的微言大義。可惜此篇久被人貶抑，視為晚出之物，不復為哲學史家所重視。劉節《洪範疏證》一文的錯誤，雖經近時劉起釗加以重新檢討，指出《洪範》的原本最初當是商代的，其中心思想亦出於商代，可惜他還有許多偏見，如說商代只有龜卜而無筮，商代根本沒有德的概念之類。他對新出土事物的忽視，毋庸辨正而可知其不然。最嚴重的是他說《洪範》是一篇鼓吹神權政治宣揚神意的文章，加以謾罵指責。不知世界上古代表示正直、秩序、永恆等法理的抽象名詞，背後都有神明為主宰。印度《吠陀》的rtá義為「規律」，在《梨俱吠陀》篇章中代表rtá之神即有Agni(火神阿祇尼)和Varuna之輩(見《梨俱》I. 1, 8)。⁵在我國古代，大一亦是同樣的情形。大一既是道和萬物的最高原則和主宰，亦被視為「元神總萬物者」(見高誘《淮南子注》)；而大一在西漢被稱為「天神貴者」(《史記·封禪書》謬忌奏祠太一方語)。所以太一可以下行九宮，與天帝資格可以相比。可見抽象觀念之神化，是神道設教時代藉神立訓的普遍情形。

總結而論，恆是天地的恆律、不易的道理，一個抽象觀念，在道家老、莊思想影響之下，戰國的儒家、法家，以及陰陽家、星占家對於「一」的共同追求，塑造出「大一」這個抽象而又具體的總攬宇宙萬物的元神(借用高誘語)，來代表不易、不偏的最高原則性的道，

5 A. A. Macdonell in his *A Vedic Reader for Students* says, "rtá means the regular order of nature, such as the unvarying course of the sun and moon, and of the seasons; ... Agni is specially the guardian of rtá in the ritual sense, ... Varuṇa is specially the guardian of rtá in the moral sense." (1917; reprint, Madras: Oxford University Press, 1960, p. 9.)

和周初《洪範》講大中的皇極，殷以來講常道的恆德、經德，都有共通之處。故《易·繫辭上傳》提出「大恆」一名，說明為兩儀陰陽之所自出。後出的同義字遂寫作「太極」。在秦漢之際表現在式和星圖上以居天地之中央的極星作為宇宙的核心，亦用以代表大一之神，它的作用和意義跟太恆、太極基本上是一致的。

現代哲學家闡釋古代哲學的抽象觀念，喜歡借用外來的框子來比附，為之披上條理繽紛、十分美觀的外衣；但覈實起來，往往不是那麼一回事。本文則注重觀念的內涵和它的同義字，尋求彼此間的相互關係，確切了解它們的歷史背景和本文在行文命意的條理，加以融會貫通，可說是一種多角形的交錯推理方法。大恆、大一、大極都是一事的異名，在羣經諸子都有出典來歷。如何取得合理的解釋，本文希望作一新的嘗試，提供一比勘的義理校證法。不徒文字上勘正差異，而是推求義理上的會同與貫通，仍望讀者有以糾正之。

補記

本文成後，獲見傅學有、陳松風編著、湖南出版社1992年出版的《馬王堆漢墓文物》一書，《周易》六十四卦與《繫辭傳》悉在其中。該書頁123第二十三行下和頁122第二十四行上（見圖三）有文云：

是故易有大爻，是生兩=儀=生四=馬=生八=卦=生吉=凶=生大業。

文字基本與通行本的《繫辭上傳》一致，只是不作太極，而作大恆。恆字從月在=之中，十分清晰。另一半作彡，似是心(Ψ)的省筆。帛書分明是作大恆，絕無問題。

另在帛書《陰陽五行》乙本上的《天一圖》（見圖四），神名地能（龍）的外圈，有下列諸名：

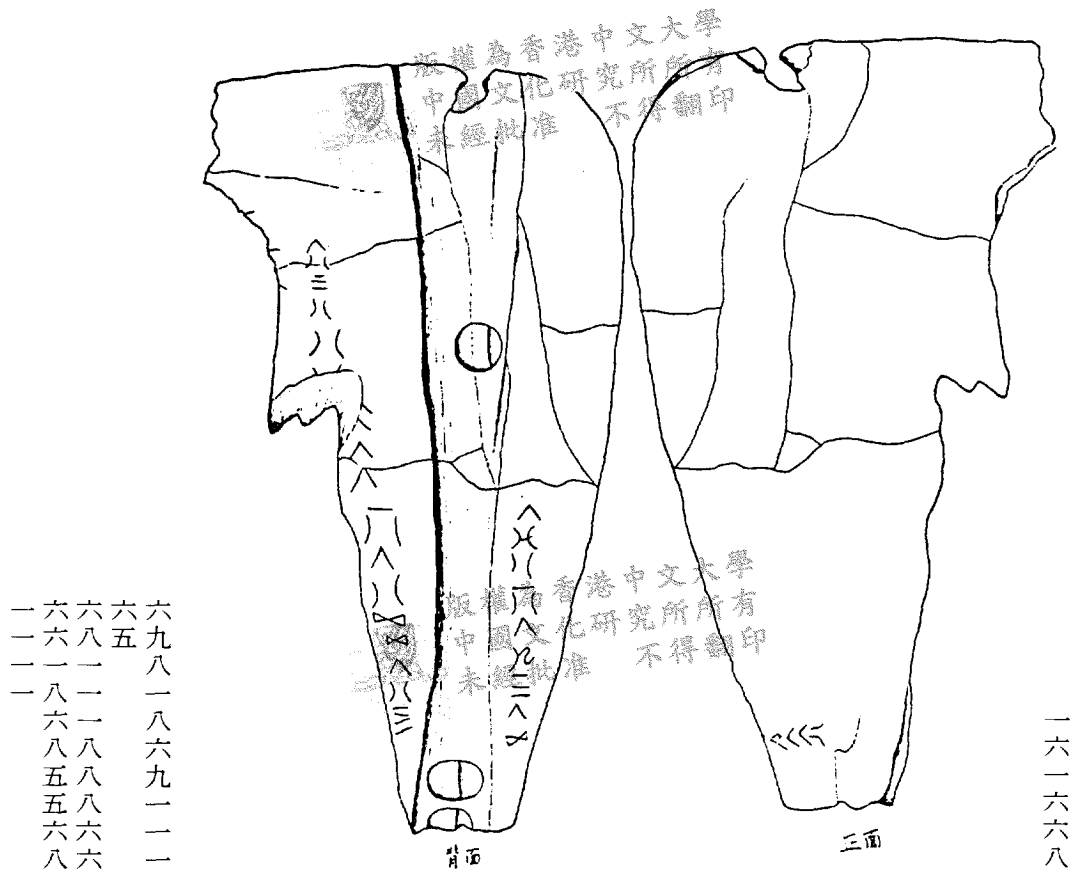
上地白青日恆司

立宮虎龍月陳陳

和司陳駢列的有「恆陳」一名，恆字從𠄎，內夾心和月，十分清楚，與大恆的恆字字形可相印證。

頃見馬王堆會議論文，廖名春提出《〈帛書繫辭釋文〉校補》，他強調大恆的恆字，乃是「極」字的誤寫，他認為《莊子》已經出現「太極」一詞，《繫辭上傳》必依據之，故大恆乃是大亟形近之訛。他說帛書寫得很隨便，不免有誤筆。按亟字從彡在=中，與恆之作𠄎（子彈庫帛書此字三見）、𠄎（金文）全不一樣。《繫辭上傳》大恆的恆字，和《陰陽五行》的《天一圖》均作亟，是漢初的字體，與篆文的恆非常接近，決非隨意寫錯。況且在先秦楚國文獻裏面，「恆」的觀念，非常突出豐富，我在本文已詳細舉出。「大恆」這一概念的形成是有它悠遠的歷史，不是突如其來的事，尤其先秦楚國學人對「恆」觀念非常重視。大恆即是大經，是常道，和《老子》一系的思想正是一脈相承的。帛書《黃帝書》第一篇《經法》中《道法》

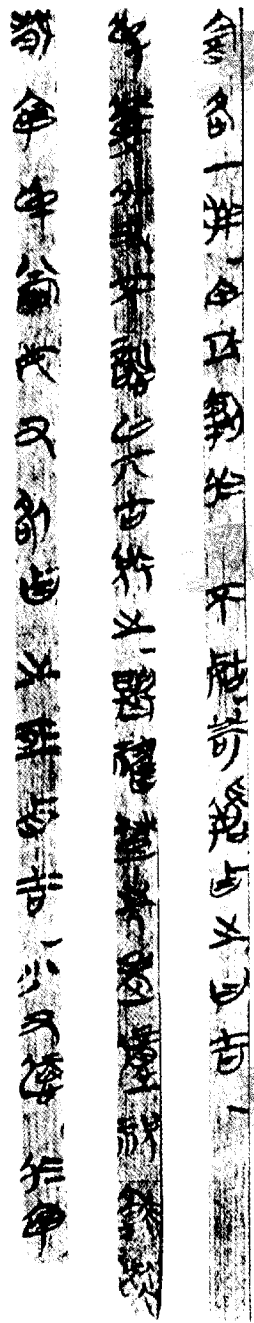
說：「天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆位，畜民有恆道，使民有恆度。」這篇更充分發揮恆的大道理，足見「恆」是包有宇宙人事各方面的綜合概念。《經法》出自何人手筆，不可得知；但出於楚冢，傳自黃老之學則灼然甚明。把大恆當作宇宙生成的源頭，與大一尤相吻合。提出本文是希望關心秦漢思想史的學者，再作進一步的探討。



圖一

扶風縣齊家村出土的六號卜骨刻文
 (采自徐錫臺《周原甲骨文綜述》頁124)

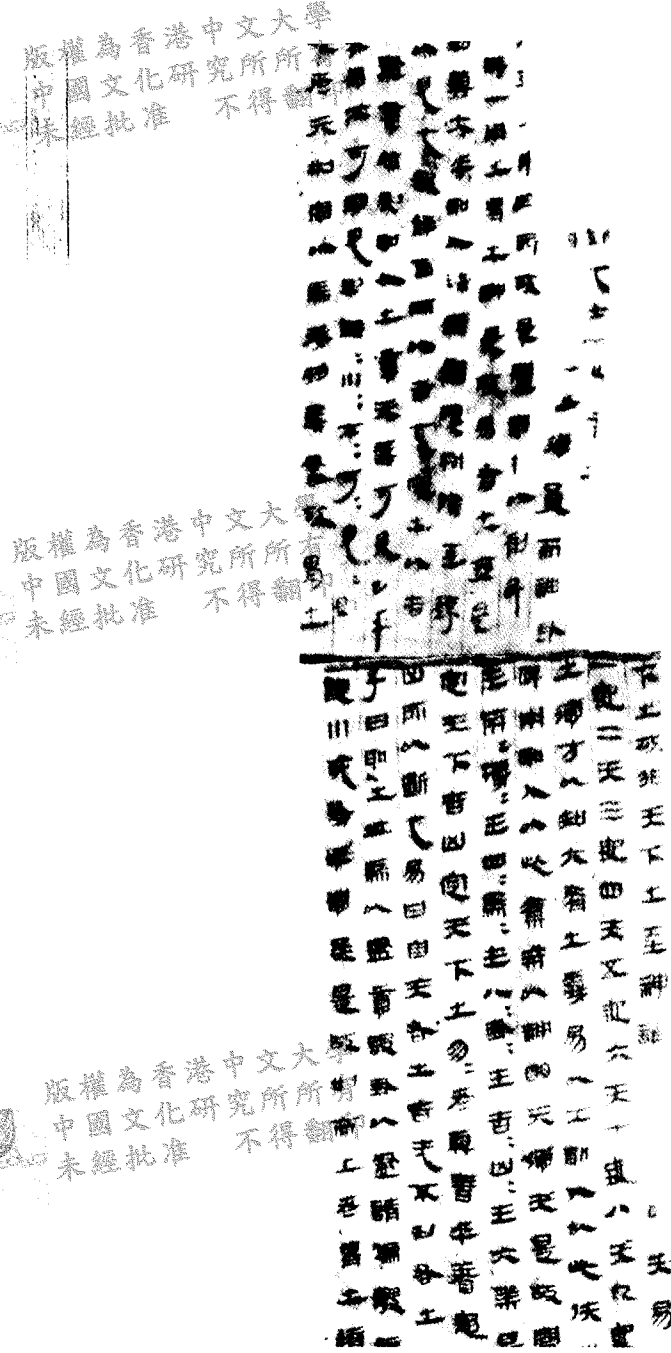
香港中文大學 中國文化研究所 未經批准 不得翻印



圖二

包山出土第217號竹簡

(采自湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡》，北京：文物出版社，1991年，圖版九六)



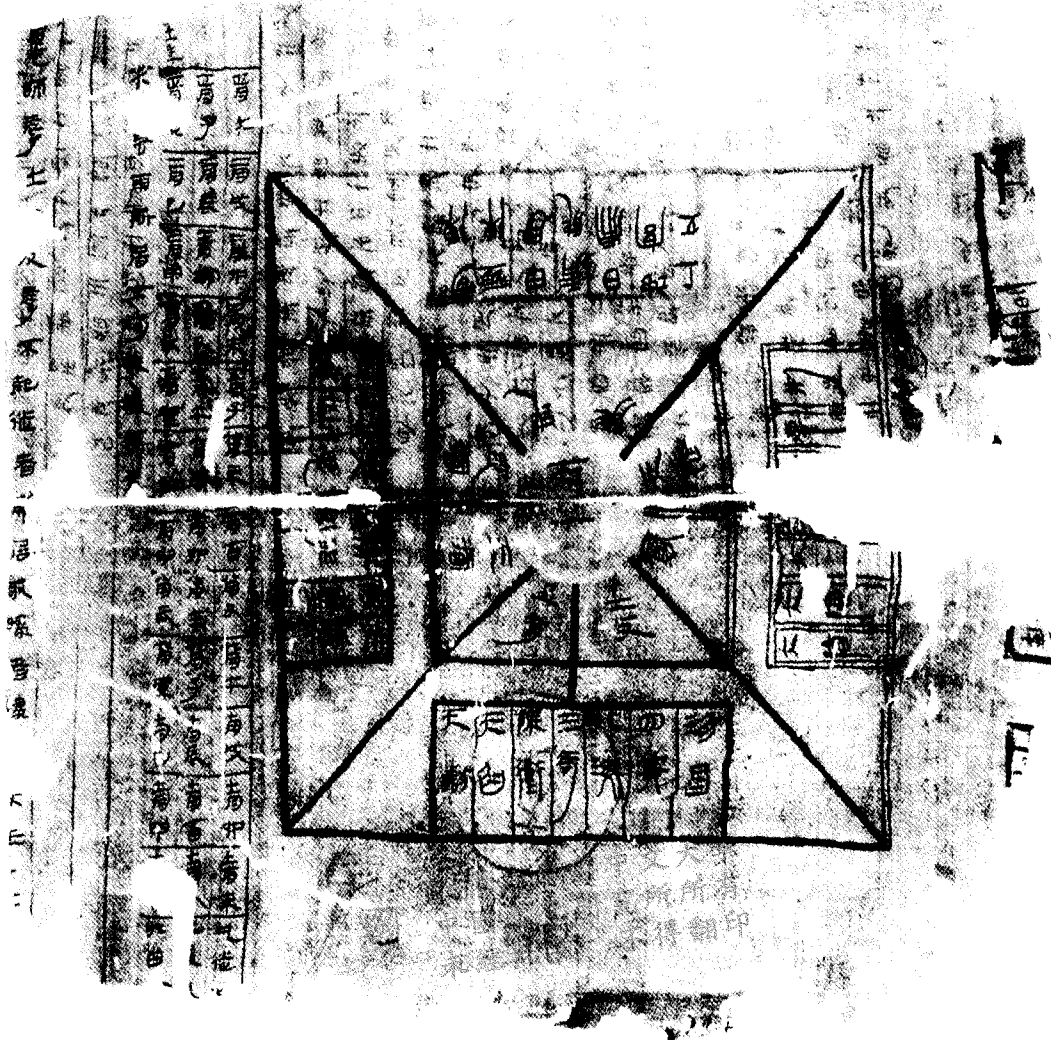
圖三

馬王堆漢墓出土帛書《易·繫辭上傳》(局部)

(采自傅學有、陳松風《馬王堆漢墓文物》，頁123、122)

版權為香港中文大學所有
中國文化研究所
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印



圖四

馬王堆漢墓出土帛書《天一圖》

(采自《馬王堆漢墓帛書》中頁45)

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

On the Expression *Tai Heng* in the Mawangdui Manuscript of the “Xici” Treatise

(A Summary)

Jao Tsung-i

In the “Xici” 繫辭 treatise of the *Yi jing* 易經 (*Book of Changes*) there is a sentence “易有太極，是生兩儀”. The Mawangdui 馬王堆 manuscript reads *tai heng* 大恆 for *tai ji* 太極, a reading not to be found in any transmitted version. Commentators have suspected that 恆 is a corruption of 極. In fact, the expression *tai ji* also appears in the “Fei gong” 非攻 chapter of the *Mo zi* 墨子 and the “Da zongshi” 大宗師 chapter of the *Zhuang zi* 莊子. In the *Zhuang zi*, *tai ji* is parallel to *liu ji* 六極. Hence *tai ji* is supposed to mean the heaven and *liu ji* the earth. As to the *Mo zi*, some commentators suggested that *tai ji* should mean *si ji* 四極. Anyway, *tai ji* here pertains to human activities and has nothing to do with the concept of *tai ji* in “太極生兩儀”.

The variant *tai heng* has in fact a profound meaning. This paper is a study of the meaning of *heng* from Yin 殷 and Zhou 周 times. The hexagram called Heng is found on some Yin object that has been unearthed, and the character 恆 is used as the name of a Yin emperor — Wang Heng 王恆. The character *heng* appears frequently in works of Chu 楚, which suggests that the concept of *heng* was popular in Chu and was of great prominence. *Heng* means “constancy”. This abstract and fundamental concept has a long history. *Tai heng* as the origin of the universe is identical with *da jing* 大經, and has something in common with *tai yi* 太一. Therefore, *tai heng* in the “Xici” treatise is by no means a corruption.

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學
中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印