

帛書《繫辭傳》“大恒”說

饒宗頤

內容提要 《繫辭》通行本“易有太極”句，帛書本作“易有大恒”，這當是漢以前《繫辭傳》的本來面目。然“大恒”轉寫為“太極”或者“太一”，也因為它們本是一事的異稱。本文同時還詳細地考察了“大恒”、“太極”的意義。

一

馬王堆本《繫辭傳》至今還未正式公布，但由于近日《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“易有大恒”。大恒意即大常或恒常，指某種恒久不變的東西，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“大恒”非常新穎，令人矚目。

帛書《繫辭上傳》有“是故易有大恒，是生兩儀”一語，是漢以前《繫辭上傳》的原本面目。由大恒轉寫為太極，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。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。本篇盡量避免這種過失，作一試探性的闡釋。

二

現在先從恒字的形義講起。恒字淵源甚古，殷墟文字裏有先公名曰王恒，其字作王亼，或作王𠂇，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》：“如月之恒，如日之升。”毛《傳》：“恒，弦。”鄭《箋》：“月上弦而就盈。”𠂇之从弓，義出于弦。日升月恒是天地間常見的自然現象，故恒可引伸為常。亼的字形，從月在上天下地之=的中間，所以亼當是月恒的本字。《說文》亟與𠀤同屬《=部》，亟為極字，契文作𠀤，從人在天地之中，和亼的形構基本一致。《說文·=部》云：

亟，敏疾也。从人从口从又从=；=，天地也。

恒，常也。从心从舟，在=之間。上下心以舟施，恒也。𠂇，古

文恒从月。《詩》曰：“如月之恒。”

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。恒之訓常是从月而來，古文恒字从月，與契文正可互證，故恒有永恆、常恆之義。

恒字篆文从心从舟，而另一柂字的古文則作互，字在《木部》。《說文》云：

柂，竟也。从木恒聲。互，古文柂。

互字可能即亼之變，改从月為从舟。恒字所以从舟从心，取義于上下一心。《說文》異本甚多，徐鍇《繫傳》正作“舟在=之間，上下一心，以舟施恒也。”古有此說。至于互訓為竟者，有人認為舟在=之中，=即表示上下前後的厓岸。=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。

古代互及恒、柂、柂諸字都可通用。《考工記·弓人》談到“角之中，恒當弓之畏”；又說：“恒角而短，是謂逆柂。……恒角而達，譬如終繼。”屢屢用恒字。恒角的恒是動詞，鄭衆讀為柂，鄭玄讀作柂，謂“柂，竟也”。《說文·木部》訓柂為竟，即同後鄭說。又一本作柂，

《說文·手部》：“桓，引急也。”桓作動詞用，即借爲纏、桓。桓本訓大索，《九歌·東君》：纏瑟兮交鼓。”王逸《注》：“纏，急張弦也。”拉緊的動作稱爲桓、桓或纏。桓角即是纏角，如纏瑟之比，引伸之則桓有堅定義。從木之桓意義爲竟。揚雄《方言》：“纏，竟也。”是桓與纏可以互通。《文選·班固〈答賓戲〉》：“濟神默記，纏以年歲。”《漢書·叙傳》作“桓以年歲”。顏《注》引如淳曰：“桓音亘竟之亘。”師古曰：“桓音工贈反。”則讀桓字爲訓竟之桓，音古鄧切。《詩·大雅·生民》：“桓之秬秠。”毛《傳》：“桓，徧也。”徧與竟義相足，則桓又有周徧、普遍之義。

三

易有《恒卦》。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（六六七六七一）、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，正是恒卦之卦象。恒卦（䷗）由震巽構成，其《象傳》說：“雷風恒，君子以立不易方。”恒字以引急之纏爲義，故訓牢固，表示堅定不易。《繫辭下傳》有“九德”，其一爲恒：“恒，德之固也。”馬王堆帛書《周易》恒列于辰（震）宮之末卦，其卦、爻辭云：

恒：亨，無咎，利貞，利有攸往。

初六：虯恒，貞，凶，無攸利。

九二：悔亡。

九三：不恒其德，或承之羞，貞，闇。

九四：田無禽。

六五：恒其德，貞，婦人[下缺“吉”字]，夫子凶。

尚六：虯恒，凶。

今本《周易·恒卦》作“初六，浚恒”；“上六振恒”。陸氏《釋文》云：“深也，鄭作濬。”初六與上六二爻所以不吉者，持之以恒，求之

過深，反爲不利。夏引仲義爲遠，有過度義。恒而過度，即生毛病。《墨子·非樂》引《湯之官刑》正以“恒舞”爲“巫風”，恒于游畋爲淫風。古文尚書《伊訓》論“三風十愆”的三風即巫風、淫風加上亂風，這是過度之恒造成的過失。

九三、六五的爻辭，分別爲《論語·子路篇》和《禮記·緇衣》所徵引，指出無恒之人，連卜筮、巫醫都不可做。可見孔子以前，《恒卦》爻辭久已爲人所誦習。按《恒卦》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：“恒其德。貞，婦人吉，夫子凶。”貞字作貞，鄭玄《注》云：“問正爲貞。婦人，從人者也，以問正爲常德則吉。男子當專行幹事，而以問正爲常德，是亦無恒之人也。”這裏貞字宜解作“問事之正爲貞”。占卜之事，問于鬼神而必本之于正，方爲合理。鄭君的意思是說：在男子方面，宜貞固以幹事，純陽爲正；如果從婦人之見依占卜以問正爲常德則不吉。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，有長遠決心即能恒其德，如是方算是有恒的人。

四

甚麼是恒德？需要再加以討論。《易·恒·象傳》說：

恒，久也。剛上面柔下，雷風相與，巽而動，剛柔皆應，恒。恒，亨，無咎利貞。久於其道也。天地之道恒久而不已也。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，聖人久于其道而天下化成。觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。

這與《咸卦》之爲感駢列，恒是持久，咸是相感，各有其應具的作用。“久於其道”就是恒道、常道，故《爾雅·釋詁上》說：“恒，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，恒亦如是。

何以說“不恒其德，或承之羞”？不恒其德之人，即指二三其德之人、不能踐行一德之人。恒德亦稱“經德”。《春秋》屢言及恒星，《穀梁傳·莊公七年》云：“恒星者，經星也。”范寧《注》：“經，常也。謂常列宿。”由恒星之爲經星，則恒德即是經德。《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，……”

是爲周初文誥，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恒德。觀《古文尚書》有《咸有一德》之文，云：“非天私我有商，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，即指不恒其德之輩。（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。）恒德的重要性殷人諱諱告誡，恒字且被取爲王者之名。所以“不恒其德，或承之羞”，二三其德的人必爲人所鄙棄！巫醫、卜筮且不可爲，何況其他！《周禮》：“司巫掌群巫之政令，……國有大戒則帥巫而造巫恒。”鄭玄謂“恒，久也。巫久者，先巫之故事。造之，當按視所施焉。”他以久訓恒，是取自《易·恒卦》。頗疑巫咸、巫恒二名都取自《易》卦。巫咸初是私名，後來作爲最高的神職成爲通名。巫恒亦然，它是高級職位的巫而能保有恒德，故群巫造之，按視其所爲之當否，所以稱之爲巫恒。

篆文恒字作从心从舟，徐鍇《說文繫傳》云：“=，上下也。心當有常。”引《易·恒卦》“可久之道”爲說。按从心正以示恒心，孟子言“無恒產而有恒心者，惟士爲能”，恒心即能保持恒德的一心。恒的精義開展到道德境界，從殷代以來由《易》卦到孟子，恒字成爲經學上一個非常重要的概念。

其實恒的意義，正與“經”字相等。《文心雕龍·宗經篇》云：“經也者，恒久之至道。”恒已成爲經的同義字，其重要如此。

“周易”一名的涵義，一說是“易道周普”，而“恒”有普遍之義，與之相符。易有三義：變易、不易和簡易，而恒爲不易方，義同于“不易”。《繫辭下傳》云：

夫乾，天下之至健也。德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也。

德行恒簡以知阻。

乾坤剛柔二種職能具備有德行恒易和恒簡的性格，具見恒字涵義的淵深，亦包有易、簡。如是易之三義，恒已奄有其二。恒既方經，復可配《易》，無怪得有“大恒”的稱號。

五

有一事足以令人注意的是“恒”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恒道，茲錄甲本文字如下：

道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也。……故〔“故”字

原缺，據乙本補〕恒無欲也，以觀其眇；恒有欲也，以觀其所噏。

《老子》原本作恒道、恒名，後來因避漢文帝諱纔改爲常。其他馬王堆甲乙本相同的特點如“道恒無名”句。

二、《論語·子路》：“南人有言曰：‘人而無恒，不可以作巫醫。’”這一句話亦出現于《禮記·緇衣》的末段：“南人有言曰：‘人而無恒，不可以爲卜筮。’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，并稱是出于南人之言。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》：“恒秉季德。”恒是殷先公的王恒，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恒字：

寺爾迤退，亡又尚恒。……毋童群民，以……三恒。……群神五

正，四日堯羊。建恒襄民，五正乃明。

既有“三恒”之名，又復尚（通“常”）、恒聯言，且有“建恒”等語，楚俗對於“恒”這一觀念的重視，殊非偶然。

五、包山楚簡卜筮類屢屢言“占之，恒貞吉”，字作“𠂔自”，即“恒貞”。占而得恒貞，故吉，如第 217 簡即其一例。兼禱祠於楚之先世：老僮、祝融、燭龍諸神明。

六、《方言》卷二：“恒慨，……言既廣又大也。荆揚之間凡言廣大者謂之恒慨。”恒讀為互。互，竟也。故有廣大義。恒慨是雙聲聯綿字。

由上列各點，得知恒的概念在楚學中如何受到重視和普遍使用。

六

帛書“易有大恒”，通行本作“易有太極”。“太極”一名見于《墨子·非攻下》：

禹既已克有三苗，焉曆（案當作“歷”）爲山川，別物上下，卿制大極，而神民不違，天下乃靜。

孫詒讓《閑詰》云：“疑當爲‘卿制四極’。”謂大字乃四之形訛。然四古文作三，不一定作弌，與大字形殊不相近。《說文·卯部》云：“卿，章也。”“卿制大極”可說是有條理地去建立大極。這個大極應該是人文現象，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。

把大極和六極對立起來，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》“此釋必出易有太極之後”，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。《易緯鈞命訣》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《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》，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》。漢初夏侯憲墓所出的木式，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，和中央的天一分而爲二。《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》則尤爲可貴。

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

洞同天地，渾沌爲模，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：

天氣爲魂，地氣爲魄，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：“至大無外，謂之大一。”或謂《老子》二十五章“吾不知其名，字之曰道。強爲之名曰大”，“大”下有“一”字。按馬王堆乙本作“強爲之名曰大”，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，不可爲形，不可爲名，彊爲之名，謂之太一。”

二、《禮記·禮運》：“是故夫禮，必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。”

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》爲儒家說，繼承荀卿“以歸大一”之論。大一爲禮與樂之所自出，儒家、道家均有此說。蓋秦及漢初，“大一”之名已十分盛行，成爲天常及道的代語。帛書“易有大恒”一語，無異說易有大常、易有大道了。

山上所論，歸結起來，太恒與太極、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“恒以一德”，理正相通，故太一與太恒在義訓上原無二致。

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，這是配合星占家列星位之中宮，《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，以爲民極。”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，直稱爲《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》均釋極爲中，強調大中之理，叮嚀周至。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”爲宜，咎徵則以“恒”爲過。《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：恒雨

僭：恒暘

豫：恒燠

急：恒寒

蒙：恒風

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《恒卦》有“負恒”，亦作“浚恒”或“振恒”，恒雨、恒風等在咎徵上的恒，即是過度的恒在天現象的情況。極有“中”和“過”二義，與恒正是一樣。《洪範》所謂蒙則恒風是說人主如果蒙昧無知，就會引起恒風的災害。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恒風之受害。“中”這一抽象觀念，卜辭所見記時指旗幟，“立中亡風”都可解作能立中則無恒風之受害。“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 互，表示人立於天地之中。（卜辭互字凡四見，多為殘辭。其一云：“曰 互 互 互，其 互 ……”〔《合集》16936 反〕互可讀為極端之極，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“恒”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，雖經近時劉起軒加以重新檢討，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、永恒等法理的抽象名詞，背後都有神明為主宰。印度《吠陀》的 *ṛtā* 義為“規律”，在《梨俱吠陀》篇章中代表 *ṛtā* 之神即有 Agni(火神阿祇尼)和 Varuna 之輩(見《梨俱》，I.

1,8)。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。

八

總結而論，恒是天地的恒律、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，和周初《洪範》講大中的皇極，殷以來講常道的恒德、經德，都有共通之處。故《易·繫辭上傳》提出“大恒”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恒、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。大恒、大一、太極都是一事的異名，在群經諸子都有出典。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，獲見傅舉有、陳松長編著、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：

是故易有大矣，是生兩＝橫＝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，而作大恒。恒字從月在=之中，十分清晰。另一半作弋，似是心(心)的省筆。帛書分明是作大恒，絕無問題。

另在帛書《陰陽五行》乙本上的《天一圖》，神名地能(龍)的外圈，有下列諸名：

上地白青日恒司

立宮虎龍月陳陳

和司陳駢列的有“恒陳”一名，恒字從=，內夾心和月，十分清楚，與大恒的恒字字形可相印證。

頃見馬王堆會議論文，廖名春提出《〈帛書繫辭釋文〉校補》，他強調大恒的“恒”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，故大恒乃是大亟形近之訛。他說帛書寫得很隨便，不免有誤筆。按亟字從匚在=中，與恒之作死(子彈庫帛書此字三見)、互(金文)全不一樣。《繫辭上傳》大恒的恒字，和《陰陽五行》的《天一圖》均作亟，是漢初的字體，與篆文的恒非常接近，決非隨意寫錯。況且在先秦楚國文獻裏面，“恒”的觀念，非常突出豐富，我在本文已詳細舉出。“大恒”這一概念的形成是有它悠遠的歷史，不是突如其来的事，尤其先秦楚國學人對“恒”觀念非常重視。大恒即是大經，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：“天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒位，畜民有恒道，使民有恒度。”這篇更充分發揮恒的大道理，足見“恒”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；但出于楚冢，傳自黃老之學則灼然甚明。把大恒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。

本文于 1992 年 6 月間應陳鼓應先生之邀而作，論文完稿後在 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。

作者簡介 饒宗頤，號選堂，廣東潮州人。香港大學榮譽文學博士。現為香港中文大學藝術系及中國文化研究所榮譽講座教授，香港大學中文系榮譽講座教授。著有《選堂集林·史林》(三冊)、《梵學集》、《老子想爾注校證》等專著數十種。