

• 中国哲学 •

终极根源概念及其谱系： 上博简《恒先》的“恒”探微*

王 中 江

[摘 要] 出土文献《恒先》中的“恒”不能再从时间上的“恒常”“恒久”等意义上理解了，它更不能读为“极”。主要立足于《恒先》文本自身中“恒”的用法和意义，同时根据早期道家宇宙生成论模式的比较和“恒”的位置，根据“恒”字和它在先秦儒家等哲学中的演变，《恒先》中的“恒”同早期道家的“道”“一”和“太一”一样，已经成了一个指称恒常物、恒久实体的名词，成了指称宇宙和万物终极根源的概念和符号。

[关键词] 终极根源 谱系 恒先 恒 探微 [中图分类号] B223.9

智力和知识的增长可能确实像杜威（John Dewey）所说的那样常常是以两种方式进行的：一种方式是人们对已有的概念不断地进行重组、重新解释以扩展它的意义；再一种方式是另辟蹊径，提出之前没有的新的概念，促成质变。（见《杜威文选》，第61页）借用杜威的这一说法，《恒先》对老子开创的道家哲学的发展采取的主要方式是对已有的概念重新加以解释，赋予它新的意义。其中最突出的是它的篇名中就出现的“恒”这一概念。

但根据截止到目前的已有研究，我们对它的认识还没有达到同它实际上的重要性相称的程度。之所以如此的部分原因，是整理者、研究者也包括我自己在内的大多数人都将“恒先”看成是一个合成词，从而使“恒”失去了它作为一个单音词来表示宇宙和万物之根源和本根的独立概念的意义。在这一过程中，《恒先》的篇名可能起了某种诱导性作用。原就有题名的《恒先》，遵循了先秦名篇一般取篇首两个字的方式。将“恒先”这两个字理解为一个词看起来很合理，读起来很顺畅，在义理上也容易说通，它不像《论语·学而》篇的“学而”那样一看就知道这两个字不是一个词。

然而实际上“恒先”不是一个词，而是两个词。我们看到，已有少数学者提出“恒”可以同“先”分开来读，并将之看成是类似于“道”的表示宇宙和万物终极根源或最高实体的概念（参见丁四新，丁四新主编，郑万耕，赵建功，周耿），但他们主要是提出了这一说法，还没有用足够的证据来证明它。鉴于“恒”这一概念在《恒先》中的十分重要性，这里将它单列出来进行专门讨论，并主要立足于《恒先》这一文本，最大限度地用它自身中的证据来论证它是指宇宙和万物的终极根源。在此基础上，我们从东周的观念史视野出发，来考察《恒先》比较早地将“恒”升格为根源和本根

* 本文系国家社科基金重大项目“出土简帛文献与古代中国哲学新发现综合研究”（编号11&ZD086）和北京市社科基金重大项目“黄老道家思想新研究”（编号14ZDA13）的阶段成果。

的概念，这既是“恒”这一概念在古代早期中国思想中演变的结果，也是老子开创的以“道”为最高实体的哲学在之后多元发展的产物。这样的考察同时也就是探寻“恒”在古代早期中国哲学和思想中的谱系以及脉络。

一、《恒先》的“恒”与“极”

认定《恒先》的“恒”是指宇宙和万物的终极根源或本根，在方法上我们要有一个整体的眼光，这就是不要只着眼于或只是在“恒先”这两个字（尽管这两个字非常重要）上纠缠，要放眼《恒先》这篇文献中前后出现的各个“恒”字，仔细看看它们都是如何被使用的，看看有没有、有的话有多少是被用作指称宇宙和万物的终极根源的。如果确实有而且还不是一处，那么就可以肯定《恒先》中的“恒”具有终极根源的意义。

为此，我们首先需要确认在《恒先》中“恒”字的使用究竟是几处。对于小篇幅的《恒先》来说这本来是一件容易的事情，但却遇到了麻烦，这就是在三个地方这个字是读为“恒”还是“极”出现了明显的分歧。第一处是开头一句中的“恒先无有”的“恒”，另外两处是“不忤恒”和“无不得其恒而果遂”的“恒”字。这三个地方的三个字原整理者李零都是读为“恒”，学术界主要也是接受李零的释读。但李锐首先对后两处的“恒”字提出了不同意见，他推测“不忤恒”的“恒”和“无不得其恒而果遂”的“恒”都应该读为“极”。（见李锐，2006年）曹峰等赞成李锐的推测。认为“恒先无有”的“恒”字应读为“极”是裘锡圭提出的，他同时也赞成李锐读后两个字为“极”的意见。笔者的观点是，这三个地方的三个字仍然要读为“恒”，最后的两个字也要隶定为“恒”。

裘先生读《恒先》的“恒”为“极”有意义上的考虑，也有文字上的考虑。为了论证“恒先”应读为“极先”，裘先生从文字上先是列举了不少出土战国文献中的例子，并借助于陈伟等先生的意见，认为这些文本中的不少“恒”字都应读为“极”，进而认为“恒先”的“恒”也应读为“极”：“总之，在我们所能看到的、数量不能算少的战国时代的楚简里，基本上是借‘互’为‘亟’的。已有学者指出，‘亟’和‘互’不但字形在楚文字中相似，而且上古音也相近，二者的声母皆属见系，韵部有职、蒸对转的关系，所以楚人会以‘互’为‘亟’”。（裘锡圭）

有关简帛中“互”与“亟”的关系，除了裘先生的这一整体说法外，陈伟更早些就提出了楚简中的“互”字每写为“亟”的整体性看法。（见陈伟，第45页）此后，刘钊又强调“恒”字在楚简中的用法同“极”，他说这是因为二字字形接近，意义有重合之处。（见刘钊，第29页）李守奎赞成裘锡圭的看法，指出楚文字“𠄎”与“亟”有别，但在使用中“𠄎”常常用作“亟”。（见李守奎等编著，第597页）之前郭店竹简《老子》的原整理者认为“𠄎”字与“亟”字形近易误。（见《郭店楚墓竹简》，第116页）李零提出了在战国和秦汉文字中“恒”与“极”常被混淆、混用的看法，认为这种现象不同于同音换读的通假字和同义换用的互训字，也不同于通常所说的异体字和偶尔发生的字形讹误，它是属于当时认可的“混用”。它原本或是作“恒”后改为“极”，或者相反。（见李零，1996年）这些说法和看法的一个共同的地方是“恒”与“极”在简帛文献中（或者更广的范围内）“整体上”是互换的，原因主要是这两个字音近、形近、意亦近，或者是习惯上它们混用。这些说法“整体上”如何呢？我们有必要并在本文需要的限度内对此加以探讨。

对于裘先生说的不少“战国时代的楚简里”的“互”基本上都借为“亟”的这一判断，李锐认为难以成立并提出了论证，当然裘先生从这一前提出发认为《恒先》中的“互”也是借为“亟”就失去立足之地了。（见李锐，2011年）确实，说“恒”与“极”在简帛文献中（或者更广的范围内）“整体上”都是互换的（特别是认为“恒”多读为“极”）这一结论是不能成立的。实际上恰恰相

反，“恒”读为“极”只是个别的情况。“互”这个字过去一般不认为有假借为“亟”的用法。“恒”有假借为“亘”的，“极”有假借为“殛”和“亟”的。现在根据出土战国文献中的“互”与“亟”字，也得出“整体上”借“互”为“亟”的结论。正如裘先生列举出的材料那样，在战国出土的楚帛书、郭店简和上博简中，既有“互”字（更多），也有“亟”字，这两个字的写法分得很清楚。李守奎强调了这一点，李零也指出了这一点。在清华简中，这两个字的写法分得也是很清楚的。（见李学勤主编，第273、321、322页）简帛中出现的它们的字形分别主要被隶定为“互”“亘”和“亟”“𠄎”等。这也使所谓“形近易误”的说法受到了限制（如有也只能是个别的）。裘先生也基本赞成整理者对这两个字的隶定，包括《恒先》中的前五个“互”字。除此之外，郭店简《缙衣》的“互”下加“止”字（“子曰：君子道人以言而𠄎以行”），原整理者也隶定为“互”，裘先生同意读为“恒”。裘先生也同意其中有的“互”字要读为“恒”，比如郭店简《老子》中的。

在先秦文献中，“恒”字的用例较多，相比之下“极”的用例则较少。如帛书《老子》就使我们确知，传世本中许多“常”字原都是“恒”字，这不是借“恒”代“极”的结果。事实上，帛书本《老子》中的“恒”字都不能读为“极”。只此而论，说简帛楚文字中的“恒”常常要读为“极”的看法就没有根据，李零说的两字常常混用也缺乏依据。现在的问题是为什么个别的“恒”要读为“极”呢？包括裘先生在内主要是从音近、意义（或意近）上去推测。如郭店简《鲁穆公问子思》中的“互（恒）称其君之恶者”（简3、5、6皆作“互”），本来读“互”为“恒”意思非常清楚，“恒”作副词“常常”用，“恒称其君之恶者”意思是“常常指出君主之缺点的人”。以先秦古书中有“亟称”“亟言”而未见“恒称”为据认为“恒称”就是“极称”，这是将丰富的语言表达强行整齐划一。但“称”也不是只跟“极”搭配，如《韩非子·难言》有“繁称”（“多言繁称，连类比物”）的用法。之前没有“恒称”的说法，不等于就能将新看到的“恒称”读为“极称”。即使之前没有“恒称”的说法，之前也有“恒言”的说法，如《礼记·曲礼上》的“恒言不称老”，如《孟子·离娄上》的“人有恒言”。楚帛书中的“互”字读为“恒”也是文顺义明。如李零排序为《甲篇》中的“时雨进退，亡（无）又（有）尚（常）互（恒）”这句话，意思是不时之雨的到来和停止没有恒常（不确定）。“常”和“恒”是近义字，读“互”为“恒”非常恰当。上博简《孔子诗论》中的“不亦知互（恒）乎”，结合前文的“不攻不可能”，意思是不去做不可能的事，这是懂得了常故。读“互”为“恒”文义也很通顺。

郭店简《老子》的“至虚互也”的“互（恒）”字，传世本作“极”；帛书《系辞》的“易有太恒”，传世本作“易有太极”。对于前者，裘先生的解释是“恒”假借为“极”；对于后者，裘先生说，大概战国时楚人抄《易系辞》，把“太极”写作“大互”，汉初人就误认作“大恒”了。廖名春等也认为是误抄。郭店简上句“致虚恒也”的“恒”与下句“守中笃也”的“笃”字正相对应，都是强调精神修炼的专心、专注。传世本的“致虚极”的“极”字一直令人费解，原本的“互”读为“恒”恰恰迎刃而解。它不是借“恒”为“极”，传世本的“极”有可能是形近误写。同样，《系辞上》的“易有太恒”，原本也可以就是“恒”，传世本写为“极”同样可能是形近而误写。只是，郭店简《老子》乙组的“无不克则莫知其恒，莫知其恒可以有国”的“莫知其恒”，传世本作“莫知其极”，整理者也将“恒”读为“极”。这里的“恒”可以说音近而借“恒”为“极”，但这只是个别的情况，不能说简帛中大量的“恒”字大都是借“恒”为“极”。

从“恒”与“极”这两个字的起源来看，“恒”的本义是月象变化的周期性，“极”的本义是栋梁。在后来的演变中，一个主要成了与时间有关的概念，一个主要成了同空间相关的概念。“恒”的引申义主要是“久”和“常”，“极”的引申义主要是“顶点”“尽头”“边际”和“边界”等。虽然

“恒”和“极”都引申出了“法度”的意思，但一个主要是源于时间，一个主要是源于空间。因此，从意义上这两个字分得还是很清的，这也说明不能将“恒”读为“极”。“恒先”的“恒”不能读为“极”，从义理上说，是《黄帝四经·道原》《太一生水》《凡物流形》等提出的本体论和宇宙生成论都有最高的根源性概念，或者主要是“道”，或者主要是“太一”，或者主要是“一”。读“恒先”为“极先”而不读为“恒之先”，《恒先》就没有了根源性的最高概念。人们以“恒先”为“道”就是相信《恒先》也有根源性的概念，但不是“恒先”，也不是“极先”，而是“恒”才是《恒先》的根源性概念。

读《恒先》中的第六、七两个“恒”字为“极”的说法是李锐提出的。^①他以原释文“从互从止”的这个“恒”字的字形与一般的“互”的写法不同，怀疑这个字应释为“极”。（见李锐，2006年）曹峰等赞成李锐的推测。从字形上说，《恒先》的这两个字的写法不仅同《恒先》其他几处的写法不一样，也同郭店简《老子》中的写法不一样。但这种不同主要是因为下面加了一个“止”字呢，还是上面的“互”字写法不同呢？这要从不同方面来说。它们的一个不同是其中一个字（第六个“恒”字）的下面加了“止”字，这一点大家的意见一致；二是，第七个“𠄎”字，它的下面不是“止”字，而是带了一个“心”的“𠄎”字（其他简中也有）；三是，这个“𠄎”字的左边，都略有不同于郭店竹简《老子》中“𠄎”的写法，但也不是明显不同，最主要的则是右边相同。从上述《缙衣》中“𠄎”字的写法来看，《恒先》中这两个字上部右边的写法都明显不同于《缙衣》中“𠄎”字上部右边的写法。这一点非常重要，这说明它们实际上都是“互”（𠄎）的写法而不是“𠄎”的写法，将其隶定为“互”并读为“恒”应该也是可以的。

此外，从义理上说，李锐引《左传·昭公十二年》中的“事不善，不得其极”和《国语·周语上》中的“夫王人者，将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极”两处的“极”字为证，廖名春释“极”为“规律”，季旭升释“极”为“道”，曹峰释“极”为“适当”“适宜”“准则”（并举马王堆帛书《经法·国次》中的“不尽天极，衰者复昌”“过极失[当]，天将降央[殃]”“故唯圣人能尽天极，能用天当”等例子），虽然都说得通，但释之为“恒”，从“常”来理解这两处的用法一点问题也没有。因此，笔者坚持接受李零的“恒”的释读。加上这个“恒”字，《恒先》中的“恒”字共有六个例子，它们分别出现在“恒先无有”“恒莫生气”“恒气之生”（两例）、“域恒焉”和“无忤恒”等这几个地方。

二、作为终极根源的《恒先》中的“恒”

我们说《恒先》中的“恒”字是指宇宙和万物的终极根源，这首先可以从《恒先》中“恒”的在六个地方的用法得到认证。“恒先无有”的“恒”字是第一个例证。在“恒先无有”这句话中，“恒”同“先”一起作主词。“恒先”是一个类似于“恒之先”的词组，意思是“恒”这种“先”。按照“恒之先”来看，由于它的谓词是“无有”，它就不是一般性的经验世界中的先后的“先”，而是指宇宙和万物的开端和最初。由于没有任何具体事物的“先”是属于“恒”的，所以很明显，“恒先”的“恒”就是指宇宙和万物的终极性根源。或者我们也可以将“恒先无有”句读为“恒，先、无有”。这也是可能的。郭店简《老子》甲组有“道恒无名”“道恒无为”的说法，这两句中的“道恒”的“恒”是“道”的谓词^②，就像这里的“恒先”的“先”是“恒”的谓词那样。按照“恒，先、无有”来看，恒是“最初”和成为一切“开端”的“先”，在这一状态下，自然也没有任何具

^① 季旭升也读为“极”。（见季旭升主编，第241页）

^② 一般将老子的“道恒”的“恒”解释为副词，这是不正确的。“恒道”反过来说就是“道是恒”。

体的事物。这两种思路不同程度已被学者接受。

“域恒焉”的“恒”字是第二个例证。这涉及到“恒”与“域”的关系。在《恒先》中，有关“恒”与“域”的关系的语句，除了“域恒焉”外，还有“自厌不自忍，域作”和“生域者同焉”两句。从《恒先》用“恒”“自厌不自忍，域作”描述的宇宙演变过程可以看出，“域”处在宇宙演化的第二个层次上，它是从第一层次或最高层次上的“恒”通过自身的“自发性”活动衍生出来的。第一层次的“恒”是宇宙的根源和最高的创造性力量。“域恒焉”之后的一句是“生域者同焉”，两者前后呼应，说明了“域”隶属于“恒”，它是被“恒”产生出来的东西。“域恒焉”的意思是“域源（或‘出’）于恒”。李零对“域恒焉”作出的推测（“疑指‘或’属于‘恒’，创造‘或’的力量也属于‘恒’”）是妥当的。（见李零，2003年，第290页）它不是说“域”是一种恒常的东西。“域源（或‘出’）于恒”同下文说的“生域者同焉”正好统一。“生域者同焉”这句话的意思是“创生域的东西，同样是恒”。

“无忤恒”的“恒”字是第三个例证。“无忤恒”即“不要违背恒”，这里的“恒”可以解释为宇宙和万物的根本的或最高的法则。在“[举]天下之作也，无忤恒，无非其所”这一句话的前后关系中，“无忤恒”的主词是“[举]天下之作也”（类似于文本中的“举天[下]之事”），它说的应当是最高的治理者从事（“举”）天下的活动和创作，不要违背大法（“恒”），也不要违背道理（“无非其所”）。“恒”也好，“所”也好，两者都是指根本性的法度。

“恒莫生气”的“恒”字是第四个例证。“恒莫生气”的意思是“恒”不（直接）产生“气”。这涉及到了“恒”与“气”的关系。在《恒先》的宇宙演化和生成论中，“气”是从“域”中演化 and 产生出来的，它不是从“恒”中直接产生出来的。按照《恒先》的说法是“有域焉有气”，这是很清楚的。正是基于此，李零将“恒莫生气”解释为“道并不直接产生气”。（同上）“恒”不直接产生“气”，不影响它是作为一个终极根源的概念。在这一前提之下，“气”又是《恒先》宇宙生成过程中的一个重要环节，它处在第二个层次的“域”之后、第四个层次的“有”之前的第三个层次上。正是在这一层次上的它，产生了“天”“地”（“浊气生地，清气生天”）。鉴于“天地”在万物中的重要性，产生“天地”的“气”自然也是重要的。

由于“恒莫生气”这句话的上下文是“气是自生”“气是自生、自作”，所以相对于“恒”不直接“生气”，说“气”是自生，它很容易被理解为“气”是“自己造就了自己”。但如果是这样的话，它就同《恒先》的“有域焉有气”是矛盾的。因此，“气”的“自生”不能说“气”是自己造就了自己。曹峰强调“气”的“自生”或者万物的“自生”都不是有目的、有意识的。从神学目的论来说，这是可以的。但道家的自然宇宙观和生成论，原本就是从排除神性的“天”而来。《恒先》作为新发现的道家类文本，它的生成论同样如此。“恒”本身没有任何神性，它的宇宙演化和生成都是一个自然过程，没有超自然的神的影响和干预。沿着这一思路，“气是自生”更准确地说，即“气是以内在于自身的活动方式产生了天地”。相应地“恒莫生气”，也可以理解为“恒不役使气生”，“气”是自己自然而然地去生。《恒先》说“恒”“不自忍”而产生了“域”，说气“同出而异生，因生其所欲”，说“恒气之生，因复其所欲”，这又是为“恒”和“气”赋予了一种自然的“意欲”的东西。但这种“意欲”都是内在于自身的东西，不是外在的强加。由此再行推断的话，“气”的“自生”“自作”，或者是说“气”是“从域而出”“从域而现”，这同“恒莫生气”也可以统一起来。

在《恒先》中，“恒与气”的关系还有两个“恒气之生”的用法。这里的“恒”不一定像李零说的那样是修饰“气”的，是说“气”是终极的、最原始的。因为在《恒先》中，“气”既然是由“域”创生出来的，既然已承认“恒”是终极性的，就不能再将它产生的东西也作为终极性的概念。

由此来说，将“恒气”看成是“恒”和“气”两个词是可取的。“恒气之生”即“恒的生”和“气的生”。将“恒”和“气”相提并论的这种做法，在强调“气之生”的重要性的同时，并没有否定“恒”的根本性，就如同《老子》第二十五章中将“道、天、地、人”并列起来说它们分别是域中的“四大”而没有否定“道”的根本性那样。“恒的生”和“气的生”，具体来说是“恒生域”和“气生天地”，不是说它们“生”万物。下文的“不独有与也”，是说两者的“生”不是“单独”“单一”的“生”，它们在“生域”和“生天地”的同时，它们对事物（具体说也应是“域”和“天地”）还有“助益”的作用。

根据以上对《恒先》中“恒”字的一一讨论，我们可以认定《恒先》的“恒”是一指称宇宙和万物的终极根源的概念，它被设想为宇宙演化和万物生成的源头或原初的状态。《恒先》对内在于“恒”的原初状态的想象和描述，也可以证明这一点（下面将讨论）。

三、《恒先》的“恒”与早期道家本根论的谱系

《恒先》中的“恒”是指宇宙万物的终极根源，上面主要是立足于《恒先》文本自身的根据来作的求证。如果我们放宽视野，将之放在早期道家宇宙观和本根论的谱系中来观察，“恒”被用作终极的根源，也能得到印证。从东周诸子学来说，《恒先》这一新出土文献与道家具高度的可比性和协同性，因此，将之划归到道家类文献中是非常合适的；与此同时，人们也多将其中的“恒先”或“恒”类比为“道”。但这远远不够，为了进一步证明《恒先》的“恒”是一个终极根源概念，我们需要将它放在早期道家宇宙观的整体中来观察，具体地说就是将它放在早期道家最高概念的演变过程中来讨论，将它放在早期道家对原初状态的不同设想中以及它的不同生成模式中来讨论。

《恒先》的一些研究者已将“恒先”（或“恒”）看成是类似于“道”的概念，这说明大家认识到两者具有类似性。从老子开始，道家一直对宇宙和万物的起源和本性具有浓厚的兴趣。正如汉代开始使用的“道家”这一名称所显示的那样，道家这一学派的最大公约数是老子开创的宇宙观主要以“道”为终极根源的概念。从这里出发来看，《恒先》没有使用“道”这一概念（它只有“天道”一词），这本身就是一个值得注意的现象。我曾经提出的解释是，《恒先》用“恒（先）”（当时我以它为合成词）这一概念作为宇宙和万物的最高实体，是要显示出自己提出的宇宙观的个性。大家之所以将它类比为“道”，则是基于《恒先》的宇宙观可以放在道家思想的演变中和谱系中来认识。对此进行引申并具体地来看，我们可以说，《恒先》的“恒”是道家宇宙观及其最高本体概念演变中既保持着连续性又有分化的自然结果。

如果说老子设定的“道”主要扮演着道家终极根源概念的角色，是道家宇宙观中使用的一个主要概念的话，那么它还有其他被使用的类似的概念，其中之一是“一”的概念。“一”作为终极根源概念（不是“道生一”的“一”，而是“天得一以清……”的“一”），也是老子开创的，虽然相比于“道”，老子对它的使用比较少，但老子无疑开了先河。沿着这一源头，老子之后的道家哲人们继续使用“一”并进而又提出“太一”来扮演宇宙终极根源的角色。如《吕氏春秋·大乐》说的“太一出两仪，两仪出阴阳”和“万物所出，造于太一”的“太一”，如《淮南子·诠言训》说的“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一”的“太一”等，都是如此。特别是，从出土的道家类文献《黄帝四经·道原》《凡物流形》和《太一生水》来看更是如此。《道原》的篇名作为主题是探讨道的，但它从“一”去理解道，说“一者其号也”，说“为一而不化，得道之本”，这里的“一”就具有终极根源的意义；《凡物流形》虽然也用了“道”的概念，但它更多地是使用“一”作为终极根源的概念；《太一生水》更是以“太一”作为终极根源概念。凡此种种，都说明老子哲学的传承

者在终极根源的设想上不想限于“道”这一概念，而同时也选择“一”和“太一”作为与“道”平行和并立的终极根源概念，而且越来越突出，以至于《庄子·天下》篇将老子和他的弟子关尹的思想概括为“主之以太一”。沿着这一大方向，《恒先》又提出了“恒”来作为终极根源的概念，它是道家终极概念整体设想的一部分，又是道家终极概念的分化和多样化。

道家宇宙观对终极根源的本性和原初状态有不同的设想，将《恒先》对“恒”的设想同这些设想进行比较可以看出，“恒”不是指称经验性的具体事物的概念，它是一个终极根源的概念。不同于有形、有象、有名的具体事物和存在，从老子开始以来，道家都认为道无形、无象、无名。在老子那里，道是“有状混成，先天地生”，是“象帝之先”等；在《庄子·天地》那里，“道”是“泰初有无，无有无名”；在《黄帝四经·道原》那里，它是“恒无之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。古未有以。万物莫以。古无有形，太迥无名”；在《文子·精诚》那里，它是“无形无声”；在《吕氏春秋》那里，它是“视之不见，听之不闻，不可为状”，等等。从这些描述中我们可以看出，道家设想的创造宇宙和万物的终极根源概念，往往以“否定”的方式（“无”）来表达，通过这种否定式以达到对它的最高性的肯定。与此同时，对它的认定也有以肯定方式（“混沌”“太虚”“一”等）来表现的。

《恒先》的“恒”也是一个终极根源概念，是因为它具有道家对终极根源设想的特征。第一，它被设想为“先”。就像我们上述的那样，它不是一般事物在时间关系中的“先后”的“先”，它是一切开始之前的先，这种“先”类似于老子说的“先天地生”的“先”和“象帝之先”的“先”。这种“先”也是“初”，但它不同于一般事物及其时间关系中的“初”，它是作为一切起点的原初和最初，它类似于《黄帝四经·道原》说的“恒无之初”的“初”。第二，“恒”的这种“先”和“初”，用否定的方式表达是“无有”。但它不是一般事物消亡之后的那种无，它作为宇宙最初的“无”，是说它没有一般的具体事物的那种“有”，即一般事物的那种名、那种形和那种象等。第三，从肯定的方面说，《恒先》说“恒”是“朴、静、虚”。朴、静和虚也是道家哲学的象征性的概念，从老子开始，它是道家用来描述最高实体的谓词。《恒先》为了强调“恒”的“朴、静、虚”的超常性，特意指出它是至朴、至静和至虚（“朴，大朴；静，大静；虚，大虚”）。第四，“恒”是最初未经分化的最高统一体。《恒先》说“未有天地，未有作、行、出、生，虚静为一。”这类似于《黄帝四经·道原》说的“虚同为一，恒一而止”。第五，“恒”是最幽暗不明的实在“若寂寂梦梦，静同而未或明，未或滋生。”这同《黄帝四经·道原》描述的“湿湿梦梦，未有明晦”十分类似。以上《恒先》对“恒”的原初状态的设想，都可说明它的“恒”是终极根源性的概念。

《恒先》设想的宇宙演化和生成过程同道家其他的种种生成模式具有可比性，这是它的“恒”是指宇宙和万物终极根源的又一衡量尺度。道家的宇宙观往往都有宇宙和万物生成过程的推想及想象，并提出了一些宇宙和万物的生成模式。这些生成模式都有不同的生成层次，从最下端的最后一个层次往上溯源，一层又一层，一直达到的顶端，是它的最高层次，是终极根源的层次。如老子的宇宙生成论层次，从“万物”上溯分别是“三”“二”和“一”，最后是“道”。《凡物流形》的是“结→母→叁→两→一”，《太一生水》的是“岁→湿燥→冷热→四时→神明→地→天→水→太一”，《黄帝四经·观》的是“万物→刚柔→四时→阴阳→天地→一（圜）”，《文子·九守》的是“万物→刚柔→人虫→阴阳→四时→天地→一”等。在《恒先》那里，宇宙和万物的生成过程是“恒”“自厌不自忍，或作。有或焉有气，有气焉有有，有有焉有始，有始焉有往者”，简化起来从下往上即：“往→始→有→气→或→恒”。相比起来，《恒先》的生成模式中各个层次上的概念所指比较抽象，它同老子的和《凡物流形》的更接近一些，虽然它们的模式的顶端上的东西分别是道、一和恒，但它

们都是指终极根源的概念。(参见王中江,第63-70页)《太一生水》《黄帝四经·观》和《文子·九守》几种生成模式上的不同层次和所指相对比较具体,它们顶端上的是“太一”和“一”,它们都是终极根源概念。对道家来说,只要有被生者,就有生者。最高的能够生一切的生者,它自己不被生。这是《庄子·在宥》说的“有大物者,不可以物。物而不物,故能物物”,也是《列子·天瑞》说的“有生不生,有化不化。不生者能生生,不化者能化化”。

四、《恒先》的“恒”与古代早期中国思想中的“恒”

如果说将《恒先》的“恒”及生成论放在道家的宇宙观和谱系中观察和比较,使我们进一步认识到“恒”是一个终极根源的概念,那么将《恒先》的“恒”放在先秦“恒”这一概念本身的演变和转变中来探寻,也能强化我们在这一方面的认识和理解。文字学意义上的“恒”也好,思想和观念中的“恒”也好,在先秦它们既相对区分又彼此相联,都有演变和转变的过程。《恒先》的“恒”既是这一整体过程中的一部分,也是它的一个结果。而且这一结果不是孤立的,同它相呼应的文本证据也出现了。依据这些,我们同样可以说《恒先》的“恒”是一个终极根源的概念。

从先秦一般意义上的“恒”到《恒先》的“恒”,这是它从作为描述具体事物的不变之常的用法到它被用作绝对者和最高事物的一个转变。在这个转变中,首先是“恒”字的起源和演变为此提供了一个条件。“恒”字的基本意义是常和不变,一开始它往往被用在具体的事物或人的行为上。当说一种事物或人具有“恒”的特性时,就是说这种事物或人在时间流逝中保持着一定的不变性、一贯性和连续性。按照《说文》的解释,“恒”字的本义是“常”,作“𠄎”,从心从舟,在二之间上下。说“心以舟施,常也”,即在两岸之间有舟来往,心常安定。这种意义上的“恒”同人的心理意识有关。但这恐怕不是“恒”的本字,也不是它的本义。与“𠄎”的构型不同,《说文》还有一个作“𠄎”的从月的古文“𠄎”字^①,它同月象之弦的变化规律有关,这更有可能是恒字的起源。甲骨文中的“恒”字写作“𠄎”,从二从月,它的本义是月弦。《诗·小雅·天保》的“如月之恒,如日之升”,毛传以“𠄎”为“弦”,以“升”为“升出”。郑玄的注说“月上弦而就盈,日始出而就明。”《集韵·澄韵》也以“恒”为“月弦”。按照《正字统》的说法,“恒”是“𠄎”(篆文写作“𠄎”)的俗字(应是源于加“心”而造的金文“𠄎”字)。而“互”是“𠄎”的本字,它本于甲骨文的“互”字,是一个会意字。从“月”的“互”字本义当是“月弦”,它从月象的规则性变化中引申出了“常”和“不变”的意义。副词的“常常”也是由“恒”的“常”中引申出来的。如《书·伊训》说“敢有恒舞于宫,酣歌于宅,时谓巫风。”孔传说“常舞则荒淫。”

儒家早期文献扩展了“恒”的概念,突出了“恒”的常和久,并产生了实体的“恒”,这为“恒”的形上化提供了更进一步的可能。“恒”的“常”是相对于时间来说的,当“互”加上“心”变成“𠄎”之后,它就有了表示人的心志和行为专一的“久”而不变的意义。于是,“恒心”和“有恒”的概念产生了。对孔子来说,做事贵在有恒“得见有恒者斯可矣。”(《论语·述而》)如果一个人无恒心,看似简单的事他也做不成“南人有言曰:人而无恒,不可以做巫医。”(《论语·子路》)“恒”之“常”和“久”,在《易》中达到了统一的阐释和表现。《易》的《恒》卦整体上是一个吉利的卦,它的卦象是巽上震下,它说的主要是“经久而亨通”,它的卦辞说“恒:亨,无咎,利贞,利有攸往。”它的爻辞中提出了“恒其德”的说法。特别是其中的“不恒其德,或承之羞”一

^① 段玉裁解释此字是“篆转写伪舛。既云从月,则左当作月不当作夕也。……盖古文月字略似外字,古文恒只是二中月耳”。(段玉裁,第681页)

句，为孔子所称引。（见《论语·子路》）《象》传说“不恒其德”的严重后果是“无所容也”。《礼记·缙衣》中也引用了“恒其德”的说法。《易·系辞下》强调说“恒，德之固也”。在时间中，“恒”作为表示事物的稳定性和不变的“常”与“久”本来就是一致的。《象》传对《恒》卦的解释侧重于“久”（《序卦》传说“恒者，久也”也是如此），但它说的天地之道的“久”及得于此的“日月”“人”及圣人志于此的“久”，同时也是常和不变的专一：

恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨无咎，利贞；久于其道也，天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天，而能久照，四时变化，而能久成，圣人久于其道，而天下化成；观其所恒，而天地万物之情可见矣！

“恒”作为“常”的引申义在先秦同时也是它的基本意义。如《左传·庄公七年》中的“恒星不见”的“恒”是“常”；《国语》直接有“恒常”连用的例子（“吾年既少，未有恒常”）；《诗·小雅·小明》中有“无恒安处”的“常”等。《国语·越语下》将“恒”与天地之秩序（“制”）结合起来使用（“必有以知天地之恒制，乃可以有天下诚利”），强调了天地秩序的“恒常性”。先秦从“恒”的“常”中又引申出来了“故法”“常法”的意义，如《周礼·春官·司巫》中的“国有大灾，则帅巫而造巫恒”的“恒”，《礼记·月令》的“文绣有恒”的“恒”，都是指“常法”。从指称事物的“常”，到成为一种“恒常”的事物，这是“恒”字走向“实体”意义的一个标志。不同于传世本《系辞》的“易有太极”，帛书本《系辞》作“易有大恒”（亦即“太恒”）。我赞成“太极”原本是“大恒”的看法。^①这样，“大恒”就成了易学生成论的终极性根源概念（“太恒生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业”），“恒”又从一般的实体变成了最高的本体。由此来说，《恒先》以“恒”为终极根源概念，是先秦“恒”的本体论的一部分。

老子和道家的“恒”也为“恒”的形上化铺平了道路。通行本《老子》中的不少“常”字，在郭店简和帛书本《老子》中都写作“恒”，这说明它本身就是“恒”字。《老子》中的“恒”除了作为副词“常常”使用外，它主要是作为形容词来使用的，所说的“恒道”“恒名”“恒德”，即“常道”“常名”“常德”。“道”是老子也是道家哲学的最高概念，用“恒”去修饰和界定“道”就是为了彰显“道”的恒常性和永久性，这同老子说的“道乃久”是一致的。在老子那里，“恒名”就是“道”，就是“道隐无名”的“名”。“恒德”既是道之德即玄德，也是圣人学习道要达到的德。

《黄帝四经》既有不同于一般具体事物或者可以说是具有支配性的“天地”之“恒常”的概念，也有比较具体事物的“恒常”概念，如“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度”（《经法》），如“参之于天地之恒道”（《论约》），如“夫天有恒干，地有恒常”（《果童》），如“天有恒日”（《三禁》），等等。如上所说，在先秦，“恒”之“常”主要是用于形容具体事物和人的心志和行为上，这种意义上的“恒”都只能是无限时间中的有限存在。但将“恒”用在终极根源的“道”上面，用来描述和修饰“道”在时间上的无限性，这种关系被固定化，反过来说无限性的“恒”就可以说是“道”。

在《老子》中，除了“恒”这一概念外，还有“常”这一概念。《老子》第十六章说“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”这里的“复命曰常”“知常曰明”“不知常妄作凶”等“常”，既类似于上述《周礼》“帅巫而造巫恒”的“恒”，也是老子的“道”。第五十五章说“知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。物壮则老，谓之

^① 有关帛书的“大恒”不是“太极”的讨论，参见《道家文化研究》第3辑《马王堆帛书专号》。

不道，不道早已。”其“常”也是道。虽然老子没有说“知恒”，但从“恒”即“常”来说，从老子的“常”又是“道”来说，在老子那里“恒”即“道”已近在咫尺。到了《恒先》的“恒”，它就同道合而为一了。对于《黄帝四经·道原》开篇的“恒无之初”的“恒无”，结合它的第一段四字一句的句子结构特点，结合《老子》第一章说的“恒无”“恒有”^①，结合《庄子·天下》篇的老子、关尹“建之以常无有”，“恒无”可以说就是“恒道”，其“恒”则是界定“道”或者“无”的。

在以上的讨论中，我们始终围绕着《恒先》中的“恒”是一个终极根源概念这一核心立论来展开。为此，我们首先就“恒”不能读为“极”开始讨论。从这里出发，我们之所以说《恒先》中的“恒”是一个终极根源概念，是因为从《恒先》中“恒”的用法来看是如此，从《恒先》对它的设想及它生成万物的过程同先秦道家设想的最高的本体、本性及生成过程的高度的可比性来说是如此，从“恒”这个字的字义和思想演变以及它的实体化为《恒先》的“恒”铺平了道路来看也是如此。撇开孰先孰后不论，参照帛书《系辞》的“大恒”是一个终极根源的概念，《恒先》的“恒”也完全可以同它相提并论。

参考文献

- 古籍 《黄帝四经》《老子》《论语》《列子》《孟子》《诗经》《文子》《庄子》《左传》等。
- 陈伟，2002年 《郭店竹书别释》，湖北教育出版社。
- 丁四新，2004年 《楚简〈恒先〉章句释义》，简帛研究网7月25日。
- 丁四新主编，2005年 《楚地简帛思想研究（二）》，湖北教育出版社。
- 《杜威文选》，2006年，涂纪亮编译，社会科学文献出版社。
- 段玉裁，1988年 《说文解字注》，上海古籍出版社。
- 《郭店楚墓竹简》，1998年，文物出版社。
- 季旭升主编，2005年 《〈上海博物馆藏战国楚竹书（三）〉读本》，台北万卷楼股份有限公司。
- 李零，1996年 《郭店楚简校读记》，载《道家文化研究》第10辑，三联书店。
- 2003年 《〈互先〉释文》，见《上海博物馆藏战国楚竹书（三）》，上海古籍出版社。
- 李锐，2006年 《读〈恒先〉札记》，简帛研究网8月16日。
- 2011年 《“恒”与“极”》，载《中国文字》第36期，台北艺文印书馆股份有限公司。
- 李守奎等编著，2007年 《上海博物馆藏战国楚竹书（一一五）文字编》，作家出版社。
- 李学勤主编，2014年 《清华大学藏战国竹简（壹一叁）文字编》，中西书局。
- 刘钊，2005年 《郭店楚简校释》，福建人民出版社。
- 裘锡圭，2009年 《是“恒先”还是“极先”？》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网6月2日。
- 王中江，1991年 《简帛文明与古代世界》，北京大学出版社。
- 赵建功，2006年 《〈恒先〉易解》，载《华中科技大学学报》（哲学社会科学版）第2期。
- 郑万耕，2005年 《楚竹简〈恒先〉简说》，载《齐鲁学刊》第1期。
- 周耿，2014年 《“恒”气“有与”——论〈恒先〉的万物生成论》，见梁枢、张其成主编《国学博士论坛论文集》，中国书籍出版社。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：冯国超

① 《老子》第一章的句读，是“无”还是“无名”，是“有”还是“有名”，是“恒无”还是“恒无欲”，“恒有”还是“恒有欲”，我坚持前者。其中的“有”或“恒有”，可以从“道”是最高的“实有”上去理解。它是不同于用“无”去说“道”的另一种表达“道”的方式。

**The Concept of Ultimate Origin and Its Genealogy:
An Exploration of *Heng* in the *Hengxian* Text of the Shanghai Museum Bamboo Manuscripts**

Wang Zhong-jiang

Heng (constancy) in the excavated manuscript of the *Hengxian* cannot be understood as ‘constant’ or ‘eternal’ in a general temporal sense, neither can it be read as ‘*jü*’ (extreme), since the original word is ‘*heng*’; the main reason lies in its usage and meaning in the *Hengxian*, as well as the comparison of cosmological modals in early Daoism and the position of “*heng*”. According to the original meaning of “*heng*” and its evolution in pre-Qin Confucianism, *heng*, as the concept of Dao, Yi (one) and Taiyi (the great one) in early Daoism, has become a noun to indicate a type of eternal substance, as well as the ultimate concept and symbol of the cosmos and the myriad things.

The Ritual Study of Confucian Practical Wisdom

Feng Bing

Confucian rite is characterized by its practicality. In order to cope with the challenges from Buddhists and rectify the wrongness of attaching too much importance to speaking and despising practice, Zhu Xi advocated that more emphasis on the practical characteristics of Confucianism and its application is necessary. In his view, the emotional principle of “conform to the emotional needs of people” (“因人之情”) and the dialectical wisdom of “moderate change” (“经权相济”) is the methodological basis of the Confucian ritual study which are effectively used in our daily life. “Respect” (“敬”) and “more thoughtful etiquette” (“礼宜从厚”) are the basic contents of the principle of emotion, while “moderate” (“中”) and “act according to circumstances” (“时”) are the core of the principle of “moderate change” (“经权相济”). Zhu Xi’s theory on the practical principles of rites provides a theoretical sample for the practical wisdom of Confucianism.

Reflection on the Sensorimotor Theory in the Phenomenological Perspective

Su Li

Given that sensorimotor theory proposed by Alva Noë is to focus on duality of perceptual content, this paper provides a comment that this theory has its advantages to account of perception as well as self-contradictory difficulties. The problems are derived from both failing to follow the principles of phenomenological description and improper presumption. This paper attempts to analyze its foundation for the reconstruction of a new sensorimotor intentionality theory under the guidance of phenomenology.

“Secret References” in *An Essay Concerning Human Understanding*

Zhang Li-geng

The Vol. III of Locke’s *An Essay Concerning Human Understanding*, which could be called the philosophy of language in modern view, concentrates on the issues of language. In this volume, Locke’s discussion on “secret references” is noticeable, and closely related to contemporary investigations. In this paper, I would like to clarify the meaning of “secret references” in Locke’s theory, and account for the resemblance between him and analytic philosophers in the twentieth century.