

艮止二义与宋明儒家的行止之道

■彭战果

《周易》艮卦意蕴深厚,其“艮止”之义深刻影响了宋明儒家“行止之道”的建构。“艮止”既含有止于一处、不使妄动的心性修养功夫,又包蕴时行则行、时止则止的日用行为指南。前者指“艮止”的不动之义,后者则指其随时变化之义。止于一处有止于“不见”“不动”“心中之窍”等诸种类别,又有“安止”与“畜止”之分;时行则行、时止则止体现为应事接物之际的“物各付物”,强调主体与“时变”之间的一体相应、无有差忒。就二者关系而论,“艮止”的不动义是其变化义的功夫前提,心分动静则为相反二义在实践中的并存提供了本体论依据。“艮止”的不动之义与变化之义共同构成了宋明儒家行止之道的基本内容。

[关键词] 艮止;行止之道;不动;变化;心分动静

[中图分类号] B2 [文献标识码] A [文章编号] 1004-518X(2025)03-0013-08

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目“桐城方氏学派文献整理与研究”(19ZDA030)

彭战果,兰州大学哲学社会学院教授。(甘肃兰州 730000)

艮卦虽是八经卦之一,但在六十四卦中,其意义相较于乾坤坎离并不突出。然而,宋明儒家对此卦却格外重视,甚至出现了“看一部《华严经》,不如看一艮卦”的公案。^①在儒佛交流与碰撞的背景下,艮卦被赋予对抗佛教思想的价值。基于此,从程颐、朱熹到王夫之等,皆对艮卦进行了系统而精深的论述。明代心学家黄绾甚至依据此卦构建了独具特色的“艮止之学”。当代学者早已注意到艮卦与宋明儒学的密切关系。例如,朱伯崑在《易学哲学史》中分析了程颐等人对艮卦的不同解读,揭示了其与儒家工夫论的关联。^{[1](P281-282)}然而,易学家对艮卦的解读存在分歧,相关研究在许多方面也未达成共识。诸家的解释,多以“止”释艮。然而,“艮止”既有“止于一处”的不动义,又有“随时而止”的变化义,这两种相反含义的并存是艮卦诠释未能统一的根本原因。不过,从宋明儒学的整体来看,“艮止”的相反二义并存,恰恰形成了独特的“行止之道”^②。有见于此,笔者将从艮卦“止”义的考辨入手,分析比较宋明儒家的解释,梳理“艮止”两种相反含义的基本内涵,然后揭示二者之间的本质关联,以呈现不同于佛道的“行止之道”。

一、止于一处:艮止的不动义

今传本《周易》艮卦卦辞云:“艮其背,不获其身,行其庭,不见其人。无咎。”《周易·艮·彖传》

曰：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。”艮卦以山为象，有安止不动之义。因此，将“止于一处”作为对艮的解释，并将此义贯穿于整个卦辞的诠释中，成为历代易学家的一个重要关注点。从卦辞结构看，“艮其背”显然是关键所在，于是易学家便自然而然地将“背”与“止”关联起来，从人体生理的角度阐发艮卦止于一处的不动奥义。简单来说，四肢等皆能为人所见，独脊背在后面，不易被人看见，“艮止”即止心于人所不见之处而不动。这是历代易学家诠释“艮其背”的主线。

王弼虽然不属于宋明儒家，但他对“艮止”的诠释深刻地影响了后者。我们将首先阐释他的理解。王弼说：“背者，不见之物也。不见则自然静止……夫施止不于不见，令物自然而止，而强止之，则奸邪并兴。”^{[2](P282)}从这段话可以看出，王弼以“不见之物”来解释背，而“不见之物”即本体之无。按照王弼的说法：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”^{[2](P132)}根据他以无制有的本体论观点，万物的存在自然止息于本体之无中。与此相应，主体当施止于“不见之物”而平息万物之动。由此可见，王弼的“艮止”，从主体的角度来看，是将心止于本体的无之中。胡瑗同样从“不见”的角度解释背：“背者，目所不见之所也。言艮止之道，必止于未萌之前……必于其利害未作，嗜欲未形，未为外物之所迁而其心未动之前，先正其心而不陷于邪恶。”^{[3](P290)}值得注意的是，胡瑗虽然也从“不见之处”解释背，但他对“不见之处”的具体理解与王弼截然不同，指的是心念未萌的状态。“艮止”强调的是在心念未形之前就将其止息。就此而言，胡瑗的诠释已经开启宋明儒家从心性角度诠释“艮止”的方向。^③

程颐秉承胡瑗之说，从心性修养角度系统诠释“艮其背”。他在《周易程氏传》中释“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎”时说道：

人之所以不能安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故艮之道，当艮其背。所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安。不获其身，不见其身也，谓忘我也。无我则止矣。不能无我，无可止之道。行其庭不见其人：庭除之间，至近也。在背，则虽至近不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。^{[4](P968)}

由这段话可以看出，程颐同样从“不见”的角度释背，这是自王弼、胡瑗以来一贯的解易理路。然而，程颐所谓的“不见”，并非指本体之无，亦非心念之未萌，而是从功夫的角度强调隔绝、排拒外物与内欲的修养境界。首先，程颐提出“艮止即安止”这一基本论点，所谓“安止”，乃是自然止于其所。其次，他揭示现实中人们不能安止的原因在于人欲的牵连。人欲的来源有两种：一是由内在自我而引发，二是由外在对象而引发。最后，他指出主体应当隔绝外物与内欲，从而达于心性自然安止的境界。^④程颐对“艮止”之义的理解，基于其“涵养须用敬”^{[4](P188)}的修养功夫，对后世影响极大。当然，其中的问题也引发了诸多争论，这些问题将在文章第三部分进一步探讨和澄清。

除了用“不见”解释背，还有一些易学家用“不动”来解释背，其中最具有代表性的学者当数朱熹。朱熹的易学思想在很大程度上源于程颐，然而在艮卦的诠释上，二者多有不同。郭振香指出：“同样以身体结构言‘背’，程颐侧重于‘所不见’，朱子则倾向于‘所不动’。”^[5]这一理解非常准确，我们可以通过以下资料来进一步了解：

“艮其背”，背只是言止也。人之四体皆能动，惟背不动，取止之义。^{[6](第十六册，P2466)}

人身皆动，惟背不动，这便是所当止处。^{[6](第十六册，P2475)}

从人身生理结构的角度看，四肢皆可任意伸缩，唯独脊背迟缓沉重，运转不灵，因此，古人以脊背的不动来比喻人心应当止于不动之处。那么，为什么人心要止于不动之处呢？朱熹曾说：“身是动

物,不道动都是妄,然而动斯妄矣,不动自无妄。”^{[6](第十六册, P2466)}按照《周易》的观点,“吉凶悔吝生乎动者也”(《周易·系辞下》),不动则无吉凶悔吝。然而,何谓不动之处呢?朱熹解释说:“盖身,动物也,唯背为止,艮其背,则止于所当止也。止于所当止,则不随身而动矣,是不有其身也。”^{[6](第一册, P77)}不动之处即是所当止之处。在朱熹看来,事物各有其道理,这个道理即是所当止之处:“只是道理所当止处,不见自家自己。不见利,不见害,不见痛痒,只见道理。”^{[6](第十六册, P2471)}利害、痛痒如同人身可动之处,道理则如同人身不动之处,“艮止”即止于道理。一旦止于道理,即可超越利害、痛痒,达至不动之境。朱熹的一位学生曾说:“‘艮其背’者,谓止于不动之地也。心能不为事物所动,则虽处纷拏之地,事物在前,此心淡然不为之累,虽见犹不见。如好色美物,人固有观之而若无者,非以其心不为之动乎?”^{[6](第十六册, P2475-2476)}这显示了止于不动之地后所达至的境界。

阳明弟子黄绾,更为重视艮卦,甚至以艮卦为经典依据,建构了“艮止之学”。他提出“内艮”与“外艮”之分^{[7](P3)},以“心中之窍”^{[7](P4)}来阐述“艮止”的奥义。他提出:“吾学之要,在于知止。‘止’字之义,本于《易》之艮。”^{[7](P2)}“知止”本出自《大学》,黄绾将《大学》与《周易》联系起来,以阐述其“艮止之学”。黄绾作为心学家,自然将心作为其学说的核心概念。然而,《周易》艮卦并未直接论及心,二者如何联系起来呢?他说:“艮而重之,内艮之止,心也;外艮之止,背也。”^{[7](P3)}艮卦上艮下艮,上艮为外,指人之背;下卦为内,指人之心。基于这个前提,卦辞所言“艮其背”,实际所指乃是人之心。他说:“不言心而言背者,内艮之一阳,不啻如粟之微,止于心窍之内;由是外艮之一阳,溢于背而洋溢,故曰‘艮其背’。”^{[7](P3)}卦辞之所以不言心而言背,在于内卦之心微而难显,故以外卦之背喻内卦之心。《象》言“艮其止,止其所也”。黄绾据此说,“言止非泛止,止必有所。所即心中之窍,一阳如粟”^{[7](P4)},艮止之处,乃是心中一阳如粟之窍。他进一步说:“所止之处,即所谓天地之根,阴阳之门,五性皆备于此。故曰:‘成性存存,道义之门。’故谓之为气机,又谓之为魂魄之合,又谓之为帝衷之降,又谓之为天命之性,又谓之为神,又谓之为仁,皆在此所也。”^{[7](P4)}无论是天地之根、阴阳之门,还是气机、魂魄之合、帝衷之降、天命之性,乃至神与仁,都是“心中之窍”的具体所指。黄绾之所以不从心学“不睹不闻”^{[8](P71)}的传统言“心中之窍”,而赋予其如此丰富的内容,是因为他担心学士大夫“以虚无为根,而失圣人艮止、执中之本”^{[7](P2)}。

在对“艮止”的理解上,无论是止于“不见”“不动”还是“心中之窍”,都强调自然而然的“安止”。然而,与“安止”相关的尚有“畜止”一词。程颐说,“畜止者,制畜之義,力止之也”^{[4](P967)},由此可见,“畜止”具有勉强而止的意味。程颐区分了“安止”和“畜止”,并强调“艮止者,安止之义”^{[4](P967)},即“艮止”的本质在于自然而然的“安止”。但王夫之对此持反对意见,认为“畜止”才是“艮止”的真实含义。他在《周易内传》中说:“‘艮’者,坚确限阻之谓。四阴已长,居中乘权而日进,阳乃止于其上以遏之,使不得遂焉,以是为守之坚,而阻其泛滥之势,为颓流之砥柱也,是之谓艮。”^{[9](P496)}这里,王夫之强调了艮卦中阳对阴的遏制作用。艮卦内外卦皆是一阳居于二阴之上,阳以其力止阴之泛滥,有坚确限阻之德。此象用于人心,则有“不为俗迁,不为物引,克伐怨欲,制而不行”^{[9](P496)}之事。天地化机流行,阴阳相资而运,皆自然而然之事。独艮卦以阳遏阴,乃是勉强为之之事,故可称为“畜止”。“畜止”虽有勉强之义,但不为俗迁、不为物引、克伐怨欲不行,亦合止心一处之说。

一言以蔽之,在易学家对“艮其背”的诠释中,止于“不见”,止于“不动”,止于“心中之窍”,甚至是具有勉强意味的“畜止”,都蕴含止于一处的“不动”之义。这是历代易学家诠释“艮止”之义的一个基本面向。

二、物各付物：艮止的变化义

与佛道相比，儒家有一个非常突出的特征，那就是既注重个人的心性修养，又注重家国天下的治理，前者要在后者的实践中完成。基于这一背景，易学家对“艮止”的诠释不仅体现在止于一处的“不动”义上，还体现在随时而止的“变化”义上，甚至后者更为重要。我们发现，这一特征往往通过对佛道的批评来展现。如程颐说：“释氏多言定，圣人便言止。且如物之好，须道是好；物之恶，须道是恶。物自好恶，关我这里甚事？若说道我只是定，更无所为，然物之好恶，亦自在里。故圣人只言止。所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也。”^{[4](P201)}原本“止”便有“定”的意味，但此处程颐强调止与定不同，并将之作为儒佛不同的标准。察程颐之义，定仅仅表达了制心一处的不动之义，而止则另含有随时而止的变化义。这是儒佛的不同之处。

宋明儒家对“艮止”随时变化之义的诠释，最初以“各守其所”^{[3](P290)}为出发点。例如，胡瑗说：“盖止得其道，各守其所而有定分，不相揉杂故也。古之圣人之治天下也，其在建官分职，各有所责。若习礼者专掌于礼，习乐者专掌于乐，习兵者专掌于兵，习刑者专掌于刑，各守其职而不相干也。”^{[3](P290)}这实际上是一种分工理论，以职位之权决定守职人之责。到程颐这里，“各守其所”便成了“止得其所”^{[4](P968)}。其含义如前引“所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也”。这显然不是分工之说，也不是权责之说，而是以位定德、以德合位的理论。我们再看一下程颐对“君子以思不出其位”《周易·艮·象传》的注解，又可以发现更大的变化。他说：“君子观艮止之象，而思安所止，不出其位也。位者，所处之分也。万事各有所所，得其所则止而安。若当行而止，当速而久，或过或不及，皆出其位也，况逾分非据乎？”^{[4](P969)}这段话是对“君子以思不出其位”的注解，其中包含三个层面的内容：一是以“所处之分”解“位”，“不出其位”即从德位关系的角度言“各止其所”；二是以“万事各有所所”解“位”，“不出其位”便从伦理意义上的德位关系扩展到存在论意义上事物符合其本质言“各止其所”；三是从行止的角度解“位”，“不出其位”乃是从“当行而行”“当止而止”的实践功夫角度言“各止其所”。程颐在论及“各止其所”时，往往将这几个角度交织在一起，由此显得苛察缴绕。然细加辨析，便能够发现其中的差异，亦能够体会到他的重点放在了“当行而行”“当止而止”的实践功夫层面。

程颐曰：“若‘艮其止，止其所也’，止各当其所也。圣人所以应万变而不穷者，事各止当其所也。若鉴在此，而物之妍媸自见于彼也。圣人不与焉，时止则止，时行则行。”^{[4](P367-368)}卦辞言“艮其背”，《彖》言“艮其止”。程颐于“艮其背”言“止欲于无见”^{[4](P367)}，于“艮其止”则言“止各当其所”。所谓“止各当其所”，言圣人应万事而无有不当，无所差忒。圣人之所以能够如此，在于其心如镜映物，无有我私掺杂其中。程颐又称这种境界为“物各付物”：“‘艮其止，止其所也。’言随其所止而止之，人多不能止。盖人万物皆备，遇事时各因其心之所重者，更互而出，才见得这事重，便有这事出。若能物各付物，便自不出来也。”^{[4](P201)}此处“所止”指事物之标准，“止之”指在实践功夫中使自身合于标准。人们在遇事之时往往不能“随其所止而止之”，在于常常“各因其心之所重”而有所增减。对此程颐谓之“出”，即于事物之标准有所“出入”。因此，若能“物各付物”，也就是如事物本身那般而理解事物，则可以达至“随其所止而止之”的境界。总之，无论是“物各付物”，还是“随其所止而止之”，皆体现了一种随时而转的变化义，此点与前文所言“艮止”所具有的不动义形成对比。“艮止”的这种变化义几乎在易学家中形成了共识。如朱熹说：“艮之义则止也，然行止各有其时，故时止而止，止也，时行而行，亦止也。”^{[6](第一册·P102)}艮卦重点在“止”，然此处之“止”非言止于一处，

而是体现在随行止不同而变化上。如来知德所说：“言所谓艮者，以其止也。然天下之理无穷，而夫人之事万变，如惟其止而已，岂足以尽其事理哉！亦观其时何如耳……行止之动静皆不失其时，则无适而非天理之公，其道如日月之光明矣，岂止无咎而已哉！”^{[10](P372-373)}在来知德看来，“艮止”固有不动、止息之义，然需与无穷之理、万变之事联系起来。二者一旦联系起来，“艮止”的不动义便转化为随时而变之义，强调主体与“时变”之间无有差忒的相应关系。

主体如何能够做到物各付物、随时而变呢？按照前引程颐的说法，影响物各付物的因素在于“心之所重”，也就是自我之“私心”^{[4](P858)}。因此，从实践功夫的角度言，摒弃自我之私心便成为主体物各付物、随时而变的前提。在这方面，朱熹所言最为明晰：“‘艮其背不获其身’，只是道理所当止处，不见自家自己。李录云：‘也不知是疼，不知是痛，不知是利，不知是害。’不见利，不见害，不见痛痒，只见道理。如古人杀身成仁，舍生取义，皆是见道理所当止处，故不见其身。‘行其庭不见其人’，只是见得道理合当恁地处置，李录云：‘只见道理，不见那人。’皆不见是张三与是李四。”^{[6](第十六册，P2471-2472)}朱熹根据卦辞，将影响人们“止于所当止”的因素分为两种：一是自身之物，如痛痒、利害等；二是外在对象，如与自己相关的人。如果能够不执着于自身，也不执着于他人，则意味着主体可以顺应事物的本性，从事物本身的道理出发来理解和应对事物。天下理无穷、事万变，对道理的持守便体现在随道理的变化而灵活应对上。需要指出的是，儒家不同于佛道二家对世事的超脱，恰恰要在世事变化中、在对世事的介入中实现自我。无论是摒弃私心，还是不执着于自身和外物，都不能从超然物外、静观其变的角度来理解。《四书章句集注》载程子之言曰：“颜子之怒，在物不在己，故不迁。”^{[6](第六册，P109)}又曰：“喜怒在事，则理之当喜怒者也，不在血气则不迁。若舜之诛四凶也，可怒在彼，己何与焉。如鉴之照物，妍媸在彼，随物应之而已，何迁之有？”^{[6](第六册，P109)}按照一般的理解，情感的产生往往与外物相关，外物是与心灵相对的存在。儒家并不否认情感的合理性，而是试图将其规范于一定的规则之中，即喜怒等情感应当与引发它们的外物“相称”，也就是“理之当喜怒”。如果心灵受到贪爱、恚怒等因素的干扰，就意味着情感的表达出现了偏差，或表现为“过”——情感反应超出外物的影响，或表现为“不及”——情感反应弱于外物的影响，这就是所谓的“不相称”。总之，如果能够消除干扰心灵的负面因素，使情感的产生完全本于事物自身，喜怒哀乐等感情不因外物的变化而增减，便可使情感随外物自然变化，达到物各付物的境界。

总而言之，儒家重视时用，强调实践功夫要体现在应事接物之中。与此相应，他们在诠释“艮止”之义时，便不得不将其与事理联系起来，“艮止”便体现在对事物之理的契合上。事万变而理无穷，对事物之理的契合在实践中又体现为能够在不同事理之间切换而无差错。这便是“艮止”所具有的动态变化意蕴。

三、心分动静：艮止二义的统一

“艮止”既有止于一处的不动之义，又有物各付物的变化之义。那么，如何理解同一对象所具备的这两种看似相反的含义之间的关系呢？从宋明儒家对艮卦的诠释来看，大致有两种解释模式：其一，将艮卦的本义与通过艮卦来阐释行止之道的意义分开。艮卦的本义在于“止”，而行止之道则体现在“时止则止，时行则行”的变化之中，二者各行其是。持此观点的代表性易学家有来知德与王夫之。王夫之曾言：“此通论行止之道，以见艮之一于止而未适于时也。”^{[9](P498)}这是王夫之对“艮，止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”的总体解释。通常情况下，卦辞与彖传是相互呼应的，彖传是对卦辞的解释。但王夫之认为，其一，艮卦的卦辞强调不动的“止”，而彖传

则强调随时变化,二者并不必然对应;其二,这两种含义并存于一卦之中,且在本质上具有统一性。这种解释模式在易学史上占据主流地位,下文将重点对此进行论述。

《语类》载:“‘艮之象何以为光明?’曰:‘定则明。凡人胸次烦扰,则愈见昏昧;中有定止,则自然光明。’”^[6](第十六册, P2467)“光明”语出“动静不失其时,其道光明”(《周易·艮·彖传》),指左右逢源、动静皆得其时的境界。按照朱子的说法,这种境界的达成与人心的静定相关。静定的本质在于止心一处,“艮止”之不动由此便与动静皆得其时之变化相关联。关于这一点,黄绾在其“艮止之学”中进行了详尽的论述。他指出:“有敬止之止,而后有各得所止之止。敬止之止者,所谓‘艮其止,止其所也’;各得所止之止,所谓‘动静不失其时,其道光明’也。”^[7](^[2])根据黄绾的观点,“敬止之止”指止于一处,“各得其所止之止”指随时而止,前者是后者的必要条件。《大学》有“知止而后有定,定而后能静,静而后能安”之言,黄绾将其中的“安”与“艮止”联系起来:“盖以人心之动,惟‘安’为难……不安而动,皆妄动也……能不妄动,故曰:‘时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。’”^[7](^[4])能“安”方能不妄动,能“止”方能动静不失其时,前者是后者的功夫条件。

虽然可以将“艮止”的不动义视为实现随时而止的变化义的功夫条件,但从不动到变化的逻辑必然性仍需进一步阐明。程颐在注解艮卦卦辞时,从修身功夫的角度将“艮止”解释为止于一处。朱熹对此提出疑问,其焦点在于如何理解从不动通达变化。我们可以借助朱熹的疑问及其讨论来解释此点。止于一处意味着隔绝一切外事,专心于所止的对象。然而,儒学是致用之学,不能脱离应事接物而独修。程颐在解释艮卦卦辞时,却强调不接外物。那么,应该如何理解这一点呢?《语类》载:

问:“《易传》云:‘止于其所不见,则无欲以乱其心。’又云:‘外物不接,内欲不萌,如是而止,乃得止之道。’窃恐外物无有绝而不接之理。若拘拘然务绝乎物,而求以不乱其心,是在我都无所守,而外为物所动,则奈何?”曰:“此一段亦有可疑。外物岂能不接?但于非礼勿视、勿听、勿言、勿动四者用力。”^[6](第十六册, P2475)

此处《易传》即《程氏易传》,程颐在解释艮卦时提出了“止于其所不见”“外物不接,内欲不萌”等观点。朱熹的学生指出,现实中人们无法完全与外物隔绝,如果试图通过隔绝外物来保持内心的平静,反而可能因为这种刻意的行为使内心更容易受到外物的干扰。朱熹对此也有疑惑,因此提出了“外物岂能不接”的疑问。但朱熹认为,如果将这一点放在“非礼勿视听言动”的语境中,便可以得到合理的解释。

“非礼勿视听言动”出自《论语·颜渊》,这是孔子教导颜回修身养性、实践仁德的具体方法。我们不妨参考《语类》中两则关于艮卦的讨论,这些内容与“非礼勿视听言动”有密切关联:

问:“‘艮其背’,背非见也。”曰:“只如‘非礼勿视’,‘奸声乱色,不留聪明;淫乐惑礼,不接心术’,非是耳无所闻,目无所见。”^[6](第十七册, P3172)

“非礼勿视、勿听”,“奸声乱色,不留聪明;淫乐惑礼,不接心术”。非是耳无所闻,目无所视。^[6](第十五册, P1460)

这两条资料仅有个别文字差异,其含义完全一致。在朱熹看来,“非礼勿视、勿听”并不是指目无所视、耳无所闻,而是指“奸声乱色,不留聪明;淫乐惑礼,不接心术”。“奸声乱色,不留聪明;淫乐惑礼,不接心术”出自《礼记·乐记》,原指避免不正当的声色迷惑自己的耳聪目明,避免放纵的音乐、不恰当的礼仪与心术相接触。但朱熹从感官与心灵分离的角度,将其理解为:听而不施之以聪,视而不施之以明。《语类》中另有一则资料,能够进一步说明这一点:

贺孙问:“视听之间,或明知其不当视,而自接乎目;明知其不当听,而自接乎耳,这

将如何?”曰:“视与看见不同,听与闻不同。如非礼之色,若过目便过了,只自家不可有要视之之心;非礼之声,若入耳也过了,只自家不可有要听之之心。然这般所在也难。古人于此处,亦有以御之。如云:‘奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术。’”^{[6](第十五册, P1472-1473)}

关于主体与外物的关系,大致有两种情况:一是主体对于呈现于其前的外物,未曾有意去摄取、执着它们,如朱熹所言“若过目便过了”“若入耳也过了”;二是主体对于呈现于其前的外物,以己意去摄取、执着它们,即在“看见”的同时“有要视之之心”,在“听见”的同时“有要听之之心”。然而,一旦“看见”的同时“有要视之之心”,在“听见”的同时“有要听之之心”,则意味着心灵的静定状态被破坏。所以,第一种情况当是朱熹所赞成者。

从身心功夫修持的角度看,“奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术”这种修持方法并非儒家所独有。佛教禅定中有“根律仪”(即通过控制感官来修持)的修持方法,其内容与儒家所提倡的修持方法非常相似。《瑜伽师地论·声闻地》载:“云何根律仪?谓即依此尸罗律仪……眼见色已,而不取相,不取随好。恐依是处,由不修习眼根律仪防护而住,其心漏泄所有贪忧恶不善法……如是行者,耳闻声已、鼻嗅香已、舌尝味已、身觉触已、意了法已,而不取相,不取随好……是名根律仪。”^{[11](P397)}佛教将人的感官意识分为眼、耳、鼻、舌、身、意六根,与六根相对的是色、声、香、味、触、法六尘。六根接六尘而生六识。以眼识为例,当眼根与色尘相对而生起眼识时,主体往往会因眼识的分别功能,贪着可爱的色尘,憎恶丑恶的色尘。所谓修习根律仪,即是在六根接六尘而生六识的同时,防护识体的分别功能,令其不生相应的烦恼。就此而言,与前引“奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术”有一定的一致性。问题在于,佛教根律仪的修持,目的在于达成身心寂然的禅定境界,感官及意识所对的外境不过是达成这一目的的工具;而儒家则不然,其修身的目的在于致用,身心所接的外物具有重要的价值。因而,根律仪的修持或许不需要关注外境是否被正确地了知,而儒家出于致用的目的,必须在应事接物中对事、对物有准确的把握。那么,外物当前,若不加以己意去视、去听,能否深入理解并准确把握该物呢?

在宋明儒学中,有从体用的角度将心分为动和静两个层面的理论。例如,程颢《定性书》载:“夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。”^{[4](P460)}天地之心一方面具有周普万物的大用,另一方面又具有无心而不动的本体;圣人之情同样如此,其用顺化万物而为动,其体寂然归无而不动。朱熹在解释艮卦时,经常引用《定性书》之说。同时,他在讨论中和问题时指出:“人自有生即有知识,事物交来,应接不暇,念念迁革,以至于死,其间初无顷刻停息,举世皆然也。”^{[6](第二十一册, P1315)}他认为,人同外物的交接以及心念的流动无顷刻停息。那么,基于这样的生存论现实,如何理解寂然不动的本体呢?他说:“则凡感之而通,触之而觉,盖有浑然全体应物而不穷者。是乃天命流行、生生不已之机,虽一日之间万起万灭,而其寂然之本体则未尝不寂然也。”^{[6](第二十一册, P1315)}按照朱熹的说法,人心分为两个层面,一个是应事接物、感而遂通的层面,这是心之动;另一个是寂然不动、浑然全体的层面,这是心之静。这两个层面互不为碍,共存于一心之中。在这种情况下,外物当前而可见可闻乃是心之动的运用;虽见虽闻而不加以己意,是指心之动无碍于心之静。由此既不失心之静,又可保证主体具备深入理解、把握对象的能力,这为“艮止”不动义与变化义的统一做出了本体论意义上的说明。

总之,“艮止”止于一处与随时变化这两个含义虽然相反,但前者是后者之所以可能的前提条件,二者共同构成了儒家行止之道的基本内容。同时,宋明儒家提出过心分动静的学说,这也为相反的两个含义在实践中并存提供了本体论依据。

四、结 语

儒家从源头处就重视修身功夫,其目的不仅在于德性修养,还包括提升和转化认知能力。《大学》有止、定、静、安、虑、得的修养次序,止、定、静、安以心灵凝定的训练为主,虑和得则是已经凝定的心灵在应事接物之际的运用。前者以不动为基本原则,后者则需应对千变万化的境遇。《周易》艮卦以“艮止”为核心,宋明儒家敏锐地关注到了这一概念,揭橥了其中所包蕴的“不动”与“变化”二义,并将之与修身功夫相关联,以构建自身的行止之道。实际上,心灵的“不动”与“变化”不独为儒家所关注,佛教之止观学说对此更是有着系统而深刻的论述。宋明儒家在诞生与发展的过程中一直与佛老碰撞、交融,他们对“艮止”二义的阐发或许就与此有关。

注释:

①据翟奎凤考证,此种说法当由程颐率先提出,《二程遗书》卷六载,“看一部《华严经》,不如看一艮卦”,其他文献亦有类似记载,或将《华严经》换为《法华经》,或将程颐换为周敦颐,表达模式有异,但意思一样,参见翟奎凤《“华严不如艮”与宋明儒佛论争》(《甘肃社会科学》2011年第5期)。

②在宋明儒学中,“行”主要指应事接物,“止”主要指静居独处,“行止之道”即指应对出处语默不同境遇时的原则。

③张子峻、殷慧认为,胡瑗释艮,言及“心未动之前”,这已经开理学家陶铸心性义理之先,参见张子峻、殷慧《〈周易〉“艮其背”与宋儒主静思想析论》(《湖南大学学报》社会科学版2017年第1期)。

④郭振香指出,程颐理解的‘艮其背’是以回避外界一切欲望引诱的方式来追求内心的静定,参见郭振香《论朱熹对艮卦的阐释》(《周易研究》2011年第1期)。

[参考文献]

- [1]朱伯崑.易学哲学史:第2卷[M].北京:昆仑出版社,2005.
- [2](魏)王弼.周易注(附周易略例)[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011.
- [3](宋)胡瑗.周易口义[M].白辉洪,于文博,(韩)徐尚贤,点校.北京:中国社会科学出版社,2021.
- [4](宋)程颐,程颢.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [5]郭振香.论朱熹对艮卦的阐释[J].周易研究,2011,(1).
- [6](宋)朱熹.朱子全书[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010.
- [7](明)黄绾.明道编[M].刘厚祜,张岂之,标点.北京:中华书局,1959.
- [8](明)王守仁.王阳明全集[M].吴光,钱明,董平,姚延福,编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [9](清)王夫之.周易内传校注:全2册[M].谷继明,孟泽宇,校注.北京:中国社会科学出版社,2021.
- [10](明)来知德.周易集注[M].姚国华,柯誉,整理.北京:九州出版社,2012.
- [11]大正新修大藏经:第30卷[M].北京:中国书店,2021.

【责任编辑:龚 兵】