

楊簡的「不起意」思想及其易學詮釋

陳佳銘*

摘要

本文欲研究楊簡如何以其「不起意」思想來貫穿其易學之詮釋。首先，先陳述楊簡生平的八次大覺，可知他早年常沉浸於神秘的覺悟經驗。然而，經過其師陸九淵的指點之後，漸漸轉為儒家式的對道德本心的一種徹悟，晚年就有了「克艱」、「日夜兢兢」等體會，即落實於戰戰兢兢、戒慎恐懼做「不起意」的工夫型態。進而，本文引述其〈絕四記〉及〈己易〉兩篇重要的文獻。其中，〈絕四記〉中的「此心無體，清明無際，本與天地同範圍」，以及〈己易〉中的「《易》者，己也」、「天地，我之天地；變化，我之變化」，這是把天道、天地萬物皆歸於一心的境界，可視為是對其師「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」的印證。而且，當我們更深入研究《楊氏易傳》中的各卦爻，發現楊簡的「不起意」除了是一本心境界外，更可說是一套完整的成德工夫。所以，楊簡在其易學詮釋中所展示的「不起意」，正可補足陸九淵的思想，象山的立其大、發明本心實為易簡之道，而楊簡能藉著易經的各卦、各爻，來道出了在人生的不同情境之中如何運用做工夫，這就使得象山心學能增添了更細緻、深微的工夫論。

關鍵詞：楊簡、楊氏易傳、陸九淵、不起意、心學易

* 國立中正大學中國文學系副教授。

Yang Jian's "Bu Qi Yi" Thoughts and Its Interpretation of Yi-ology

Chen Chia-Ming
Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Chung Cheng University

Abstract

This paper intends to study how Yang Jian runs through his interpretation of Yi-ology with his "Bu Qi Yi" thoughts. Firstly, this paper states the eight great awakenings in Yang Jian's life, which reveals that he was always immersed in mysterious awakening experience in his early years. However, after Lu Jiu Yuan's instructions, he gradually turned to a Confucian understanding of the moral essence. He had the feelings of "overcoming difficulties" and "being conscientious day and night", which is to implement in the style of "Bu Qi Yi" to be cautious and conscientious and have reverence where he cannot hear or see. Furthermore, this paper quotes two important documents of "Jue Si Ji" and the "Ji Yi", which can be regarded as a confirmation of his teacher's idea of "the universe is my heart and my heart is the universe". Moreover, the hexagrams in Yang's Yi-ology more deeply, we find that Yang Jian's "Bu Qi Yi" is not only a state of mind, but also a complete set of accomplishments. Therefore, Yang Jian's "Bu Qi Yi" in his interpretation of Yi-ology can complete Lu Jiu Yuan's thoughts. Xiang shan's creation of the original mind is actually an easy way of Yi, while Yang Jian can use the hexagrams of the Yi-Ching to interpret how to use the "Bu Qi Yi" style in different situations of life, which makes Xiang shan's theory of mind more detailed and subtle.

Keywords: Yang Jian, Yang's Yi-ology, Lu Jiu Yuan, Bu Qi Yi, Theory of Mind

楊簡的「不起意」思想及其易學詮釋

陳佳銘

一、前言

楊簡（1141-1226），字敬仲，世稱慈湖先生，為象山之高足，故黃宗羲即言「象山之後不能無慈湖」。¹就以經典的詮釋而言，象山強調「六經皆我註腳」²，故不留心於經典的註解，但楊簡於此就很有成就，其著作就有《楊氏易傳》、《慈湖詩傳》、《春秋解》、《五誥解》、《古文孝經解》等。所以，其師象山雖有一些「心學易」型態的話，即如「吾知此理即乾，行此理即坤。知之在先，故曰乾知太始。行之在後，故曰坤作成物」³，或如「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰剛柔，在人曰仁義。故仁義者，人之本心也。……故易大傳曰：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，故君子之道鮮矣……』故道在邇而求之遠，事在易而求之難。……道本自若，豈如以手取物，必有得於外然後為得哉」⁴，雖已有「易道即本心」的雛形，但卻沒有加以發揮或對易經進行經典的註釋。因此，楊簡可說是「我註六經」⁵，發揚象山之義而注易，以成獨特的「心學易」的易學型態。然而，楊簡的心學並非與象山完全一致，他的「不起意」思想是對象山「發明本心」的進一步開展，要探討楊簡的易學，必須先研究他的「不起意」思想。

¹ 明·黃宗羲：〈浙中王門學案二〉，《明儒學案》，收入沈善洪編：《黃宗羲全集》第7冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），卷12，頁270。

² 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981），卷34，頁395。

³ 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，頁401。

⁴ 宋·陸九淵：〈與趙監〉，《陸九淵集》，卷1，頁9。

⁵ 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，頁399。

二、對本心的覺悟經驗

楊簡的「不起意」是來自於他幾次覺悟經驗，吾人可說他理解「本心」是有其獨特的體證方式，並非是從象山的「先立乎其大」⁶、「苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭讓，是非在前，自能辯之」⁷的體證、挺立本心型態入手，他並不走單單「擴而充之」的發明本心型態。

慈湖對本心的體證，早期是來自他的一種「冥契」式的經驗，有一種神秘主義式的氣氛。實則，這樣的型態並不常見於象山本身，楊簡此種傾向應不來自於象山，其實在他受象山影響之前，已經常沈浸於此種心境中，他一生就有八次大覺⁸，最早的一次是在他 28 歲時有一段紀錄說：

某之行年二十有八也，居大學之循理齋。時首秋，入夜，齋僕以燈至，某坐於床，思先大夫嘗有訓曰「時時反觀」。某方反觀，忽覺空洞無內外、無際畔，三才、萬物、萬化、萬事、幽明，有無通為一體，略無縫罅。疇昔意謂萬象森羅一理貫通而已，有象與理之分，有一與萬之異，及反觀後所見，元來某心體如此廣大，天地有象有形，有際畔乃在某無際畔之中。易曰「範圍天地」，中庸曰「發育萬物」，灼然、灼然始信人人心量皆如此廣大。⁹

楊簡是嘗試在靜中做其父楊庭顯「時時反觀」的改過工夫¹⁰，突然有一種神秘的經驗，體認到天、地、人一切萬事萬物在我心量之中，這是心體遍潤的一體之境。第一次的開悟經驗後，他在 31 歲又有一次覺悟，這次的經驗就讓他確認了「不起意」的工夫，他說：

⁶ 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，頁 400。

⁷ 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，頁 396。

⁸ 李承貴先生對慈湖的學思歷程有清楚的整理，他對慈湖思想有幾個結論：「一、慈湖學問有一個產生、形成、發展的過程。二、慈湖學問基本上沿著陸象山心學方向發展。三、慈湖勤於思考，在學問歷程中屢有大覺創見」。見鄭曉江、李承貴：《楊簡》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996），頁 29-36。

⁹ 宋·楊簡：〈炳講師求訓〉，《慈湖先生遺書》，收入董平校點：《楊簡全集》第 9 冊（杭州：浙江大學出版社，2016），卷 19，頁 2289-2290。

¹⁰ 鍾彩鈞教授云：「若要用一個宗旨來概括庭顯的學問，可舉『改過』兩字」。見氏著：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》17（2000.9），頁 295。

某二十有八而覺。三十有一而又覺，覺此心清明虛朗，斷斷乎無過失，過失皆起乎意。不動乎意，澄然虛明，過失何從而？某深信此心自清明，自無所不通，斷斷乎無俟乎復清之。於本虛本明、無所不通之中，而起清之之意，千失萬過，朋然而至矣，甚可畏也！某懼學者此心未明，又惑乎「洗心」、「正心」之論。¹¹

在此自述中，他覺悟本心自清明，吾人必須「不動乎意」，保住此心的純淨至善，這就有「不起意」的雛形。但是，學者常誤以為要立一個善意或清明之意來對治惡，這就反成意念的紛雜幢幢。在 32 歲時他又有言：

某自總角承先大夫訓迪，已知天下無他事，唯有道而已矣。窮高究深，年三十有二，於富陽簿舍雙明閣下侍象山陸先生坐。問答之間，忽覺某心清明，澄然無滓，又有不疾而速、不行而至之神用。此心乃我所自有，未始有間斷。¹²

這次的覺悟，看似是受象山點化，然若參照前兩次的覺悟境界，不妨說楊簡本身對本心已有某種程度的體會，只是從象山得到印證而已。或者，可說楊簡在見到象山之後，他所見的心體，就慢慢地回歸儒家的道德本心，而非僅為籠統地雜於佛老的清明之心，故這種體驗已漸漸脫離一種神祕氣氛的光景。再看他的第四次覺悟，就可看出這樣的改變，這是在 34 歲母親去世後的一次覺悟，楊簡說：

春喪妣氏，去官，居堊室，哀毀盡禮，後營壙車廄，更覺日用酬應未能無礙，沈思屢日，偶一事相提觸，亟起旋草廬中，始大悟變化云為之旨，縱橫交錯萬變，虛明不動，如鑑中象矣。¹³

這是在母喪期間，本心的孝親之情呈現的感觸，他體會到本心之「縱橫交錯萬變，虛明不動」，這就是道德本心的發用流行。但在慈湖的自述中，看到他雖受了象山的影響，但經歷了兩次覺悟後，他自認做工夫仍不確實，常常耽溺於某種境界之中。這樣的追尋與掙扎，一直經過了將近二十年才真正的大覺。在他所自述的第五次覺

¹¹ 宋·楊簡：〈永嘉郡治更堂亭名記〉，《慈湖先生遺書》，收入董平校點：《楊簡全集》第 7 冊（杭州：浙江大學出版社，2016），卷 2，頁 1867。後再引用此冊資料，僅列書名、卷數、頁碼。

¹² 宋·楊簡：〈論禮樂〉，《慈湖先生遺書》，卷 9，頁 2069。

¹³ 清·馮可鏞、葉意深編：《慈湖先生年譜》，收入孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全》（濟南：山東友誼書社，1991），卷 1，頁 472。

悟中，可見出一種「山窮水盡無一路，柳暗花明又一村」之感，這次所體悟的本心，就明確是儒家型態的道德本心，慈湖云：

學者初覺，縱心所之，無不元妙，往往遂足。不知進學而舊習難遽消，未能念念不動，但謂此道無所復用其思為，雖自覺有過而不用其力，虛度歲月，終未造精一之地。……予自三十有二微覺已後，正墮斯病。後十餘年，念年邁而德不進，殊為大害，偶得古聖遺訓，謂：「學道之初，繫心一致，久而精純，思為自泯。」予始敢觀省，果覺微進。後又於夢中獲古聖面訓，謂某未離意象，覺而益通，縱所思為，全體全妙。其改過也，不動而自泯泯然無際，不可以動靜言。於是益信孔子「學不厭」乃是「知及之」已後事，是謂用力於知者，雖動而得不動之妙，終未及仁者常覺、常明、常不動之為至靜。故孔子曰：「知者動，仁者靜。」予何敢言仁？用力於仁者也。¹⁴

慈湖此處的體驗，甚至還有「於夢中獲古聖面訓」的經驗，雖尚有一種神祕的氣氛，但他是重於對孔子的信仰，並可見他對「仁體」的思索與追求。他承認在 32 歲見象山之時的覺悟只是「微覺」，一直至此時才真正大悟，這一段可以與《四朝見聞錄》中的一段合看，即記錄為：「慈湖參象山，學猶未大悟。忽讀《孔叢子》，至『心之精神是謂聖』一句，豁然頓解。自此酬酢門人，敘述碑記，講說經義，未嘗舍心以立說」。¹⁵這次轉變大約在 52-54 歲¹⁶，至此慈湖完全掌握其所體會的本心，等同於象山的「當惻隱處自惻隱，……當寬裕溫柔，自寬裕溫柔；當發強剛毅，自發強剛毅。所謂『溥博淵泉，而時出之』」¹⁷的道德本心，此心是為自發、自律、自作主宰，且具沛然莫之能禦的道德動力，故是為一神聖之道德心。第五次大覺之後，他才完成〈己易〉一文。¹⁸因此，他完全離開一種神祕性的體驗，而這是發而為一種對儒家道德本心之徹悟。

¹⁴ 宋·楊簡：〈泛論學〉，《慈湖先生遺書》，卷 15，頁 2183。

¹⁵ 宋·楊簡：〈年譜〉，《慈湖先生遺書》，卷 22，頁 2369。

¹⁶ 鄭曉江、李承貴：《楊簡》，頁 33。

¹⁷ 宋·陸九淵：〈語錄上〉，《陸九淵集》，卷 34，頁 396。

¹⁸ 《年譜》案：「序云先生宰樂平實嘗刪訂己易」，並定為紹熙 5 年 54 歲，請參閱清·馮可鏞、葉意深編：《慈湖先生年譜》，收入孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全》，卷 1，頁 480。

61 歲慈湖又有第六次大覺，他《年譜》中就記錄了他這次對「仁體」的徹悟，其中記載道：

十一月九日清晨，忽覺子貢曰學而不厭，知也，教而不倦，仁。孟子曰：惻隱之心，仁也，羞惡之心，知也。二子之言異乎孔子之言仁矣！十一日未昧爽，又忽醒孔子之言知者不惑，仁者不憂，必繼之以勇者不懼，何也？知及之，仁能守之，知知道仁者，常見常清明之謂，然而亦有常清明，日用變化不動，忽臨白刃鼎鑊，猶未能不動者，此猶未可言得道之全，故必終繼之以勇者不懼。¹⁹

在這次的覺悟中，他深契於孔子的「知及之，仁能守之」，體會到這是在於常保仁體的「常見常清明」，甚至以「勇」來不懼以守之，這也就是他的「不起意」工夫，此時他所體會的清明之心，完全是定位於儒學的道德本心、仁體。

晚年的 66 歲讀《尚書》又有所覺，可稱為第七次大覺，他說：

簡自以為能稽眾捨己從人矣，每見他人多自用，簡不敢自用。一日偶觀〈大禹謨〉，知舜以克艱稽眾。捨己從人，不虐無告，不廢困窮，惟帝堯能是，是謂己不能也。三復斯言，不勝嘆息，簡年六十有六，平時讀〈大禹謨〉，未省及此。²⁰

此時，楊簡所體會的是「克艱」，若以他的「不起意」工夫而言，就是從專致力於對心體的一種覺悟，落實為一種內在地、當下持守、保住道德本心的工夫。所以，可說楊簡好似從「默坐澄心，體認天理」的玄悟本體之「超越的體證」，進至於「洒然自得、冰解凍釋」²¹，而回歸於內在地、當下地「逆覺體證」。

¹⁹ 清·馮可鏞、葉意深編：《慈湖先生年譜》，收入孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全》，卷 1，頁 484-485。

²⁰ 清·馮可鏞、葉意深編：《慈湖先生年譜》，收入孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全》，卷 1，頁 487。

²¹ 這裡，借用牟宗三先生對李延平思想的評述，來論楊簡從超越玄悟落實至紮實的道德行為之思想歷程，牟先生言：「『默坐澄心，體認天理』，……但卻是隔離的，超越的體證，即暫時隔離一下（默坐、危坐）去作超越的體證。……洒然自得，冰解凍釋，須知超越體證只是一關。若停滯于此，則中體只停在抽象狀態中，……中體之呈現于具體生活中總不免有勉強處。……到洒然自得處，才真是所謂『天理流行』，而中體之為體才是具體而真實的體。……此是超越體證所必函之義理程序，真正的道德行為固應如此也」。見氏著：《心體與性體》第 3 冊（臺北：正中書局，1995），頁 4-6。

78 歲的老年之時，亦循著他「克艱」的體會而達至更高的心境，在〈臨安府學記〉說：「某行年七十有八，日夜兢兢，一無所知，曷以稱塞？欽惟舜曰『道心』，非心外復有道，道特無所不通之稱。」²²此處的「日夜兢兢，一無所知」，即是為戒慎恐懼、戰戰兢兢地持守「不起意」，而至於無所不通的境界，這就是他的第八次大覺。至此，慈湖的「不起意」就等於完全沒有「不起意」之相，是一種純熟、圓頓的工夫，到了「即意而無意」、「無意之意」的境界。

三、〈絕四記〉的基本義理

以上，介紹了楊簡一生中的八次大覺，並指出他是從默坐澄心以悟本體入手，最後才進至當下體認的「逆覺」型態。他的「不起意」可說是悟了本體之後，如何保住道德本心以作主宰的工夫，他的〈絕四記〉一文，是從《論語》中的「毋意，毋必，毋固，毋我」的「子絕四」得到啟發，從此而發展出他的「不起意」工夫。此文可說是楊簡的代表之一，應與〈己易〉年代相近²³，故也是他的「心之精神是謂聖」的體會之後的成果，「絕四」之意楊簡終身都在強調，如在前述七十八歲的〈臨安府學記〉中，他仍強調「故孔子每每戒學者『毋意，毋必，毋固，毋我』。……門弟子欲記其言，不勝其記，故總而記之曰『絕四』」。²⁴

在〈絕四記〉中他說道「一日覺之，此心無體，清明無際，本與天地同範圍，無內外，發育無疆界」²⁵，這是一種「超越的體證」型態，慈湖的「毋意」、「不起

²² 宋·楊簡：〈臨安府學記〉，《慈湖先生遺書》，卷 2，頁 1861。

²³ 在〈行狀〉中云：其歸自胄監也，家食者十四載，築室德閩湖上，更名慈湖館。四方學子于「熙光」、「詠春」之間而啟迪之，於是始傳《詩》、《易》、《春秋》，傳《曾子》，始取先聖大訓間見諸雜說中者，刊訛剔誣，萃六卷，而為之解。……先生是以有《已易》。……先生是以有《問居解》。……先生是以有《絕四紀》，這裡把這幾篇著作，一起視為楊簡離開國子博士之後逐漸討論、刪訂而成，請參閱宋·錢時：〈寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀〉，《慈湖先生遺書》，卷 18，頁 2285-2284。

²⁴ 宋·楊簡：〈臨安府學記〉，《慈湖先生遺書》，卷 2，頁 1861。

²⁵ 宋·楊簡：〈絕四記〉，《慈湖先生遺書》，卷 2，頁 1858。

意」，與前述八次的大覺密切相關的。但是，此時的體驗與其說是一種神祕經驗，倒不如說這是對於其師象山的「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」²⁶的印證，就是道德本心朗現、遍潤而與萬物為一的化境。而且，「絕四」必須與他第八次大覺的戒慎恐懼、戰戰兢兢之功合而觀之，其悟本體並非沒有工夫，他實是了解到人皆有氣稟物欲之私，是故必須時時做此「不起意」的「克艱」工夫，以保自身本心之清明，故此文中他說道：

人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必，曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭，知夫人皆有至靈至明、廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明。微生意焉，故蔽之；有必焉，故蔽之；有固焉，故蔽之；有我焉，故蔽之。昏蔽之端，盡由于此，故每每隨其病之所形而止絕之，曰毋如此，毋如此。聖人不能以道與人，能去人之蔽爾。……「仁義禮智，非由外鑠，我固有之也。」何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。……然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則為心，二則為意；直則為心，支則為意；通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離？²⁷

在此文中，慈湖首先舉出「人心自明，人心自靈」、「人皆有至靈至明，廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明」與「仁義禮智非由外鑠，我固有之也」，即點明人人皆有本自清明、自足自存、完美無瑕的道德本心。然而，心體不可能常保清明，會成為「意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈」。是以，慈湖指出孔子才會告誡學者「毋意，毋必，毋固，毋我」，這「不起意」就是欲去蔽、保任清明心體，是為「去人之蔽」的工夫。所以，楊簡明確區別了純善的道德本心與流於惡的私意²⁸，本心純善的流行是要擴充發用而使其流行，要禁絕、去除的是流

²⁶ 宋·陸九淵：〈年譜〉，《陸九淵集》，卷36，頁483。

²⁷ 宋·楊簡：〈絕四記〉，《慈湖先生遺書》，卷2，頁1857。

²⁸ 賀廣如教授說：「慈湖之論心與意，彷彿是善惡兩端，只要能不動意，便可保有本心的虛明狀態，所行無一不善；反過來說，一旦動意，則支離陷溺昏亂，惡從此生」。見氏著：〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中國文化研究所學報》52（2011.1），頁10。

於形氣的私意、惡念。因此，「不起意」並非使道德本心不動，而反倒是要保住心體，使其「直心直用，不識不知，變化云為」，通過「不起意」而使本心如如地發動。所以，「不起意」只是保此本心不陷於惡，並沒有摒除心念、陷於枯槁的意思。

再者，慈湖指出「不起意」不是要強立一個善心，亦不能刻意去立一個「不起意」的善意，亦非是勉力去做到「無意」，他說：

孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言，不得已而有言。孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰「予欲無言」，則知言亦起病，言亦起意，姑曰毋意，聖人尚不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意。直心直意，匪合匪離，誠實無他，道心獨妙。……雖為非為，我自有的。……此心之神，無所不通；此心之明，無所不照。昭昭如鑑，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。故孔子曰：「不逆詐，不億，不信」，抑亦先覺。夫不逆不億而自覺者，光明之所照也，無以逆億為也。嗚呼！孔子亦可謂善于發明道心之妙矣，……吾心未嘗有是非利害，而亦未嘗無是非利害。人心之妙，曲折萬變，如四時之錯行，如日月之代明，何可勝窮，何可形容？²⁹

這裡，論到孔子為何不直接言心，甚至說「心不必言，亦不可言。不得已而有言」，慈湖這種說法是恐於學者誤解「不起意」，即欲「不起意」反而強立一「不起意」之意念，或執著於把捉本心，若此也就又陷於意了。是以，他說要「直心直意，匪合匪離，誠實無他，道心獨妙。……雖為非為，我自有的」，就是要自自然然地保住此心之清明，或可說又要「不起意」，但又不執著於無意，故為能體會本心之「未嘗有是非利害，而亦未嘗無是非利害」，他形容此「不起意」之境為「人心之妙，曲折萬變，如四時之錯行，如日月之代明，何可勝窮，何可形容」，這就是一種擴充本心而自然化除私慾的工夫。

²⁹ 宋·楊簡：〈絕四記〉，《慈湖先生遺書》，卷2，頁1857。

四、「不起意」與其易學的思想型態

在〈四庫全書提要〉中，對楊簡的易學說道「其解《易》惟以人心為主，……以心性說《易》始王宗傳及簡。……簡則為象山弟子之冠，……尤足以籠罩一世，故至於明季，其說大行。……夫《易》之為書，廣大悉備。……心性之理未嘗不蘊《易》中，特簡等專明此義」³⁰，此〈提要〉指出楊簡是「心學易」的始祖，他繼承並發揚了從程明道、象山而來的「易之理即人之心」的基本立場，而建構了其易學體系。³¹以下，先介紹他的易學綱領的〈己易〉一文，再從《楊氏易傳》看他如何以「不起意」來詮釋的各卦各爻。

（一）〈己易〉中的「心學易」綱領

1、《易》者，己也

〈己易〉是慈湖的易學綱領，此文可說展示了吾心與萬物為一體的化境圖像，他開宗明義即標舉「《易》者，己也」說道：

《易》者，己也，非有他也。以《易》為書，不以《易》為己，不可也；以《易》為天地之變化，不以《易》為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。³²

〈己易〉一文的重點即在於「《易》者，己也」，就是把「易道」歸於一心。所謂的「易道」，除《易》中的卦、爻、辭、八卦、六十四卦、三百八十四爻，亦包含天、地、人三才，太極、陰陽、五行、萬物。因此，他又說「天地，我之天地；變化，

³⁰ 〈四庫全書提要〉，宋·楊簡：《楊氏易傳》，收入劉大鈞、林忠軍主編：《儒藏·精華編》經部第4冊（北京：北京大學出版社，2009），頁441。後再引用此冊資料，僅列書名、卷數、頁碼。

³¹ 朱伯崑先生言：「楊簡乃宋明時期以人心解易的代表人物。他發揮了程顥和陸九淵的天人一本的思想，認為易之理即人之心，以此為原則，解釋了六十四卦的卦爻象和卦爻辭以及《象》、《象》、《文言》三傳，建立了心學派的易學哲學體系。……楊簡易學哲學的方向是將程顥和陸九淵的觀點引向了以自我意識為核心的本體論」。見氏著：《易學哲學史》第2冊（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991），頁599。

³² 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1972。

我之變化」，即把一切萬事萬物歸於己，或可說歸於我之本心。

慈湖把一切易理皆歸於一己，巧妙地把陰陽二爻的變化以一心之體現來解釋，他又說：

包犧氏欲形容《易》是己不可得，畫而為一。於戲！是可以形容吾體之似矣。又謂是雖足以形容吾體，而吾體之中又有變化之殊焉，又無以形容之，畫而為--。一者，吾之一也；--者，吾之--也。可畫而不可言也，可以默識而不可以加知也。一者，吾之全也；--者，吾之分也。……自生民以來，未有能識吾之全者。惟睹夫蒼蒼而清明而在上，始能言者，名之曰天；又睹夫隤然而博厚而在下，又名之曰地。清明者吾之清明；博厚者吾之博厚，而人不自知也。……夫所以為我者，毋曰血氣形貌而已也，吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰「在天成象，在地成形」，皆我之所為也。混融無內外，貫通無異殊，觀一畫，其指昭昭矣。³³

在此段中，他把陽爻的「一」視為己，即是我或吾體，慈湖的「我」、「己」、「吾體」就是吾人之本心，如此處慈湖即云「夫所以為我者，毋曰血氣形貌而已也，吾性澄然清明而非物」。而陰爻的「--」，就是陽爻（一）之分，故說「一者，吾之全也，--者，吾之分也」。而且，陽爻的「一」所代表的天，與陰爻的「--」的地，亦皆蘊於我的本心之中，就是這裡的「清明者，吾之清明；博厚者，吾之博厚」及「天者，吾性中之象，地者，吾性中之形」，又說「『在天成象，在地成形』，皆我之所為也」。至此，慈湖即把八卦、六十四卦皆體會為本心之變化，他說：

乾與坤之無二道也。乾何以三「一」也？天，此物也；人，此物也；地，此物也。無二「一」也，無二己也，皆我之為也。坤何以三「--」也？天有陰陽，日月明晦也；地有剛柔，高下流止也；人有君臣、夫婦、貴賤、善惡也。……舉天地萬物萬化萬理，皆一而已矣；舉天地萬物、萬化萬理，皆乾而已矣。坤者，乾之兩，非乾之外復有坤也。震、巽、坎、離、艮、兌又乾之交錯散殊，非乾之外復有此六物也，皆吾之變化也。……指吾之剛為九，指吾之柔

³³ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1972-1973。

為六，指吾之清濁為天地，指吾之震巽為雷風，指吾之坎離為水火，指吾之艮兌為山澤，又指吾之變而化之、錯而通之者，為六十四卦三百八十四爻。以吾之照臨為日月，以吾之變通為四時，以吾之散殊於清濁之兩間者為萬物，……言吾之變化云為、深不可測謂之曰神，言吾心之本曰性，言性之妙不可致詰、不可以人為加焉曰命。³⁴

在此，先從乾卦為何為「三『一』」論起，他指出這就是「我」之天、地、人三才的變化。進而，坤卦何以為「三『--』」？這就是從「我」的「天」之陰陽、日月、明晦也，地之剛柔、高下、流止也，人之君臣、夫婦、貴賤、善惡的變化，即因乾卦之三「一」的三才陰陽變化而成二，故為「三『--』」，故坤即是由乾卦的一「己」之分變化而出。接著，即指出「震、巽、坎、離、艮、兌又乾之交錯散殊，非乾之外復有此六物也，皆吾之變化也」。而且，一直到六十四卦、三百八十四爻，是皆我心之變化。進一步而言，一切天地萬物、造化萬有也皆吾心之流行。

2、〈己易〉中的「心」與「不起意」

慈湖在論述「《易》者，己也」的「易道在己」之後，在〈己易〉中就指出《易》的目的在於明心，他指出「古聖作《易》，凡以開吾心之明而已」，而曾子所傳「夫子之道，忠恕而已」，即也是在傳此心體。慈湖又說「然而至易也，至簡也。或者自以為難，近取諸身，殊不遠也；身猶遠爾，近取諸心，即此心而已矣。曾子傳之曰：『夫子之道，忠恕而已。』孟子學之，曰：『仁，人心也。』又曰：『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之。』又曰：『今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也。』於戲！此足以指明人心之本良矣」³⁵，講明了「易道」等同於孔孟之心學，也就是聖人傳心之道。

〈己易〉中雖沒有明言「不起意」，但此義仍隱含於其中，他強調此心常存，需要去把握其「何思何慮之妙，人人之所自有；純誠洞白之質，人人之所自有也」³⁶，並強調若能「尋吾本心以往」，則可「能飛能潛、能疑能惕，能用天下之九，亦能用

³⁴ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1974-1975。

³⁵ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1978。

³⁶ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1979。

天下之六，能盡通天下之故。仕止久速，一合其宜，周旋曲折，各當其可，非勤勞而為之也」³⁷，可做道德實踐，達神感神應的境界。所以，吾人必須常保此心之清明而不流於意，他說：

無須臾而不為也。是心本一也，無二也，無嘗斷而復續也，無嚮也不如是而今如是也，無嚮也如是而今不如是也。晝夜一也，古今一也。少壯不強而衰老不弱也，可強可弱者，血氣也；無強無弱者，心也；有斷有續者，思慮也；無斷無續者，心也。能明此心，則思慮有斷續而吾心無斷續，血氣有強弱而吾心無強弱。有思無思，而吾心無二。不能明此心，則以思慮為心，雖欲無斷續，不可得矣；以血氣為己，雖欲無強弱，不可得矣。雖欲造次於是，顛沛於是，無須臾不於是，勉強從事，不須臾而罷矣，況於造次乎？況於顛沛乎？《書》曰：「作德心逸日休，作偽心勞日拙。」如此，則亦偽而已矣，非誠也。孔子曰：「主忠信。」忠信者，誠實而已，無他妙也，而聖人以是為主本。或者過而索之，外而求之，必反失忠信之心，即道心，即仁義禮智之心，即不勉而中、不思而得之心。通乎一，萬事畢。差之毫釐，繆以千里。「不遠復」，此心復也。「頻復」，頻放而頻反也，亦危矣。然已復則如常矣，无咎也。得此則吉，失此則凶。無虞他日之吉凶，但觀一念慮之得失。³⁸

以上這一段，慈湖指出吾心易陷於「以思慮為心，雖欲無斷續，不可得」或「以血氣為己，雖欲無強弱，不可得」，故即要做「復」的工夫，要「不遠復」、「已復則如常」，則可「无咎」而得吉。是以，慈湖強調要做到「主忠信」，只要誠實於吾之「忠信之心」，但亦非把心當成一物去求，或刻意地去除惡意，故他說「或者過而索之，外而求之，必反失」，即「不起意」僅只是恢復能時時以本心作主而已。

（二）《楊氏易傳》中的「不起意」思想

〈己易〉中的易學綱領，可說是在《楊氏易傳》完整地體現出來³⁹，或可說其

³⁷ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1979。

³⁸ 宋·楊簡：〈己易〉，《慈湖先生遺書》，卷7，頁1979。

³⁹ 鍾彩鈞先生說：「慈湖幸樂平在五十至五十四歲，則〈己易〉初稿更在其前，可謂早年著作，今本則可代表五十四歲前的思想。至於《楊氏易傳》的著成，……慈湖離開國子博士在慶元二年（1196，年五十六），則諸經學著作傳授在此後十四年，稍晚於〈己易〉的著作年代。可以說，〈己易〉的著

全書就是以「《易》者，己也」，再加上「不起意」，來進行《易經》的註解與詮釋。以下，先從《易經》的乾、坤二卦論起，再論宋明理學家常言的履卦、復卦、无妄卦及艮卦等，以明其慈湖易學中的「不起意」思想。

1、乾卦

慈湖對於乾卦亦是以「《易》者，己也」來體認，註解乾卦的〈彖傳〉就指出了「天乾即吾之剛健中正者也」、「天在我」。⁴⁰所以，其就以「乾卦」代表吾人的道德本心。

他以著〈乾象傳〉的「天行健，君子以自強不息」形容本心的發用流行，他說：

君子之所以自強不息者即天行之健也，非天行之健在彼而君子倣之於此也，天人未始不一也。孔子發憤忘食，學而不厭，孔子非取之外也。發憤乃孔子自發憤，學乃孔子自學，忘食、不厭即孔子之自強不息，此不可以言語解也，不可以思慮得也，故孔子曰「天下何思何慮」，……。今夫人之良心，愛親敬兄，事君事長，惻隱羞惡，恭敬是非，仁義禮智，迭出互用，變化云為，此豈學而能、慮而知哉？……大道簡易，人心即道，人不自明其心，不明其心而外求焉，故失之。……孔子又嘗告子思「心之精神是謂聖」，明乎此心未始不善，未始不神，未始或息，則乾道在我矣。⁴¹

在這一段詮釋中，即把乾道所體現的天道之健行不已、生生不息，等同於心體的流行不已，故說的「乾道在我」，又指此心就是孟子的四端之心，時時發動呈現，即為「仁義禮智，迭出互用，變化云為」。是以，可知楊簡對本心的體認，是承繼自象山的自發、自律、自作主宰、自我立法而具道德法則的本心。

在上一段中，楊簡把握住乾卦的剛健、創生性來比擬道德本心。而他的「不起意」思想，也運用在乾卦各卦爻的解釋中。首先，看他對「『潛龍勿用』，陽在下也」

作成稍早，作為理論性的提示，《楊氏易傳》接著詳細分析卦爻，〈己易〉的未盡之意在《楊氏易傳》中得到進一步的展開，見氏著：〈楊慈湖《易》學概述〉，收入張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：《張以仁先生七秩壽慶論文集》上冊（臺北：臺灣學生書局，1999），頁181-182。

⁴⁰ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁452、453。

⁴¹ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁454-455。

解釋：

人之所以不能安於下而多有進用之意者，動於意而失其本心也。人之本心，至神至明，與天地為一。方陽氣在下，陽氣寂然安於下，未嘗動也。人能如陽氣之在下，寂然無進動之意，則與天地為一，不失其心矣，是之謂得易之道；不能安於潛而有欲用之意者，必獲咎厲，必凶，是謂失易之道。⁴²

這裡把乾卦的初爻之「勿用」、「陽在下」，詮釋為「不起意」，即以此告誡人常「不能安於下而多有進用之意者，動於意而失其本心」，故要如此爻所表示的要「陽氣寂然安於下」、「寂然無進動之意」，常保此心不流於意。否則，若「不能安於潛而有欲用之意者」，則「必獲咎厲，必凶」。

再看他解〈乾文言〉的九二爻之「見龍在田，利見大人」，他特指出其中的「庸言之信，庸行之謹」、「閑邪存其誠」，其云：

天道甚邇，不離乎庸常日用之間，庸言而不至於失信，庸行而不至於失謹。起意皆為邪，邪不作是為閑邪。誠，信也，忠信之心即道心，人心即道，惟日用或有邪思亂之，故足以敗其誠心，邪閑則誠存矣。九二既出而見於世，故有善世之功。不伐者，私意不作故也，有功而伐，皆因意念之動，動斯思邪矣，斯伐矣。德博斯化，不博不化。德性未始不博，何思何慮，何際何畔？意動則窒則蔽，則不博矣，意動則伐矣，人將不服，何以能化？⁴³

他把「庸言而不至於失信，庸行而不至於失謹」詮釋為「不起意」，且因吾人常「起意皆為邪」，故要做到「閑邪存其誠」，即要「不起意」而使「邪不作」。而且，對於「善世而不伐」一語，他說道「意動則伐」，故要「不伐」，就是要「不起意」，才能「德博斯化」。

至於乾卦之九三，他對〈象傳〉的「『終日乾乾』，反覆道也」有所發揮，說道「乾乾皆道，反覆皆道也。君子終日乾乾，至於夕而猶然，亦皆道也。喜怒哀懼皆道心之妙用」⁴⁴，他把其解為終日能不息地反於「道心之妙用」，即能使自身的喜怒

⁴² 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁455-456。

⁴³ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁459。

⁴⁴ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁456。

哀懼合於本心之發，而不至陷於私情、私意。而在〈文言傳〉釋九三爻的「忠信，所以進德也。修辭立其誠，所以居業也」、「居上位而不驕，在下位而不憂」等語，他也詮釋說道：

忠信者，本心之常，即道心也。……苟於忠信誠實之中而微動其意焉，則為支為離，為陷為溺，為昏為亂，誠能不失本心之忠信，……乍見孺子將入井，自然有惻隱之心；其見非義，自然有羞惡之心；其事尊上與賓客，自然有恭敬之心；其不敢侮鰥寡，不敢失於臣妾，亦自然有敬心；其餘應酬萬物，自然知某為是為非。……忠信者道心也，道心無所不通，無所不有。德之見於應物行事者謂之業，應酬交錯，無情萬變，相刃相靡。君子居其間，順物徇情，造次發語，往往隨世隨流，不無文飾私曲，不無失信。……君子於是有脩辭，使不至於忤物，又不至於失信，於交錯應酬擾擾萬變之中而忠信純一，無間無雜，則無非德業，不至於隳敗矣，故曰居業。⁴⁵

在這一段話中，把忠信解為忠信之心、道心，即是為能發惻隱、羞惡、恭敬、是非四端的道德本心，故「忠信所以進德」，就是能做到「誠能不失本心之忠信」，使之不流於支離、陷溺、昏亂之意。對於「修辭立其誠，所以居業也」，則是因道德本心之發用於「應物行事」之業中，往往陷入「隨世隨流，不無文飾私曲，不無失信」，故吾人必須「於交錯應酬擾擾萬變之中而忠信純一」，這就是他的「不起意」的工夫。

最後，對於「乾元用九」，他就更能發揮「不起意」來詮釋了，他說：

九陽剛之物也，崇高之位，皆九也。人皆為位勢所移，為資才所使，是為九所用、不能用九者，是為天德能用九者。中虛無我，何思何慮，是謂本心，是謂天德。意動則為首，則有我，是謂人而非天，非易之道。⁴⁶

「用九」的「不可為首」，很容易就能類比為「不起意」，故若欲爭首就是動於意了，即是「為九所用、不能用九者」。因此，「不起意」就是常保「不為首」，而能保住本心的「中虛無我」、「何思何慮」，這就能以天德本心來「用九」。

2、坤卦

⁴⁵ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁460。

⁴⁶ 宋·楊簡：〈乾卦〉，《楊氏易傳》，卷1，頁457。

如前在〈己易〉中所述，不論乾卦或坤卦皆是一心之展現，故他開宗明義即說「乾坤之道一也」⁴⁷，故他也能以「坤德以明人心一貫之妙」來詮釋坤卦的卦爻。坤卦的〈彖傳〉中的「含弘光大」，即被他形容為本心之光明，而「安貞之吉」就被用來詮釋「不起意」了，他說：

坤元無所不含藏，豈不甚弘，萬化廣生？「光」言其如日月之光，凡光雖及物而無所思為，此言坤德以明人心一貫之妙。《易》多言「光」，曰「輝光」，曰「不習無不利，地道光也」，……安正則吉，失正則凶，無非道者，正則為利為吉，邪則為凶，得此道則安則正，正而不安，於道猶失禹曰「安汝止」。人之本心，是謂道心，本正，正無實體，以不動名，動斯不安，必至失正。……地之所以博厚無疆者，以其安正也，寂然不動，非安乎？不動而順，非正乎？……大抵道之正者，自然廣大，自然無疆，故曰「安貞之吉，應地無疆」。人之安貞，即地之安貞，地之無疆，即人之無疆。……而聖人合而言之，正以明三才之一致，……。⁴⁸

此段註解之中，楊簡首先言「坤德以明人心一貫之妙」，又闡釋「含弘光大」為「無所不含藏，豈不甚弘，萬化廣生」，這就是與〈己易〉中的「天地，我之天地；變化，我之變化」相同的義理，即把天地萬物歸於一心。而且，他也把坤卦所體現的地道，運用在其「不起意」，指出地道的「地之所以博厚無疆者，以其安正也」，故「不起意」工夫，就是要做到如大地般的穩重、敦厚。進而，解釋〈坤彖傳〉的「安貞之吉，應地無疆」，就是能使得本心能做到《尚書》的「安汝止」⁴⁹之心境，故若能「不起意」就是「安正則吉」，否則就「動斯不安，必至失正」則「失正則凶」。此段，又論到「三才一致」，即表明「人之安貞，即地之安貞」，當然也即是「天之安貞」，這「三才一致」而最終即歸於「己」之本心，這也即是符合〈己易〉的思想。

坤卦中的「履霜，堅冰至」，本來就有「防患於未然」的意義，慈湖當然也不會放過把此處以「不起意」來闡釋，他指出：

⁴⁷ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁469。

⁴⁸ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁470-471。

⁴⁹ 唐·孔穎達疏：〈虞書·益稷〉，《尚書》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第2冊（臺北：藝文印書館，1955），卷5，頁67。

人性至善，無不善者。……然而亦有所謂天惡者，何也？其端甚微，始於一念之作爾。禹曰「安汝止，惟幾惟康」，臯陶曰「一日二日萬幾」。「幾者，動之微」，心動之始也。心實無體，常安常止，安止而動，其幾必康；不安止而動，其幾不詳。不安止之動，如水撓濁，不復清明，為昏為擾，順流而下，遂至於「惡積而不可掩，罪大而不可解」。然則安得不辨之於早？早者，未動之初也。未動則自清自明，自安自止，無體而發光，至虛而用神，臯陶之所謂「兢兢業業」，孔子之所以「發憤忘食」，顏子之所謂「好學」，皆所以蒙養保護乎此，而非思慮之所及也。⁵⁰

在此，慈湖提出了人人皆有「天惡」，且這是細微難查的，若無法「辨之於早」，就無法常保「常安常止」的「無體」之心，故聖賢皆強調做「安汝止」、「知幾」等工夫，以做到「辨之於早」，這就是能「不起意」使得本心能「未動則自清自明，自安自止」。

坤之六二的「直方大，不習无不利」，慈湖把直、方、大都用來形容本心，他說「曰『直』曰『方』，皆所以形容道心之言，……『直方大』。此道乃人心之所自有，不假修習而得。人之本心，惟有虛名，初無實體，自神自明，自中自正，自直自方，自廣自大變化云為，隨處皆妙」⁵¹，在註釋〈坤文言〉的這部分，他又說：

直者本心，未始不直，未始或曲，惟起意故曲爾。……直心之發，與外物接，應酬交錯其直不改，故曰「方」也。直心而達於外，不為事物所轉移，應酬交錯，變化云為，無非義者，故曰「義以方外」。學者固有道心清明，既直內矣。及乎應物，不無轉移，此猶為德之未全，故《文言》深明乎方外之義。義者，處事之名。「敬義立」，內外應酬交錯，如四時之錯行，如日月之代明，斯為盛德，故曰「德不孤」。「直方大」，雖然義不可奪，足以明方，而義又有隨宜中節之理，……。⁵²

慈湖指出「直者本心」，「直」是指道德本心能不動於意的狀態，而發於外物之後能不陷於物欲「其質不改」稱為「方」，故「直方大」就是形容心體本身。若道德本心

⁵⁰ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁478。

⁵¹ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁472-473。

⁵² 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁479。

能如如而發於外，就是從「敬以直內」的「內直」之本心，至於「應酬交錯，變化云為，無非義者」，即達到「義以方外」的狀態。但是，常人無法不動於意，故他以為〈文言〉中才講「敬義立」，提醒必須持守本心使不流於意，使本心之發能「隨宜中節」而合理。

針對坤之六三「含章可貞，或從王事，无成有終」，慈湖以此爻講為臣之道，但又同時藉此講不起意的工夫：

臣道當盡其終，不當專其事，君不可輔則當去，可輔則當順事。……道心中虛，無體無我，無適無莫，惟義之從。不能含章而喜於出己之長者，己私實作之也，道心不如是也。或者往往疑含章非正，故聖人教之曰「可貞」，貞正也，可者通上下之辭。含章而盡道，即正矣，其有未盡者，故以「可」為言，此立言之法也。含章亦非專於含藏，時可發則發，未可發則含藏，無意無必無我。⁵³

此段，慈湖把「含章」解為「不起意」，「含章」本為臣子當含藏其美，待明君用其才德。⁵⁴對此，此時臣子「待時而發」為待價而沽，有不正的嫌疑，他把其詮釋為「不起意」來解決此問題，以為此爻辭的「含章」是指臣子能使本心不流於意，他說是為「道心中虛，無體無我，無適無莫，惟義之從」。也就是說，當本心不流於意而能合義而發之時，則「不可輔則當去，可輔則當順事」，或「時可發則發，未可發則含藏」，這就是「無意無必無我」的發用流行，這皆是得正。

六四的「括囊，无咎无譽」有閉藏之義⁵⁵，他就接續六三的「含章可貞」繼續談：

含章已為人情之所難矣，而况於括囊乎？括囊則謹，括而不發，其中未能無

⁵³ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁473-474。

⁵⁴ 伊川解為「為臣之道，當含晦其章美，有善則歸之於君，乃可常而得正」，見宋·程頤：〈坤卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷1，頁709。

⁵⁵ 正義云：「括，結也。囊所以貯物，以譬心藏知也。閉其知而不用，故曰『括囊』」，見魏·王弼注，唐·孔穎達疏：〈坤卦〉，《周易正義》，收入李學勤編：《十三經注疏整理本》第1冊（臺北：臺灣古籍出版公司，2001），卷1，頁34。

己私者，往往多不括，雖知所括，往往不謹，己私中潛，時一突發。易道不如此，道心清明，無體無我。發則發，括則括，何適何莫？……彼未能無私意者，往往耻於名譽之不聞，此意一動，又不能括，故聖人又教之曰「無譽」，言乎自無譽也。……人之私意殊難克，故教之曰慎不害也。⁵⁶

他以為「括囊」是比「含章」更為難做，此段說本心是「道心清明，無體無我。發則發，括則括」，但人皆有潛藏的「己私」，因人「往往耻於名譽之不聞」，此時就落於私意萌生，故告誡人要「無譽」，才能免於禍咎，故象辭中才又說道「慎不害」。

六五的「黃裳，元吉」，可說是做「不起意」臻至完善的境地，他釋〈文言〉的「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也」，說道「黃者，中之義，言乎其得中道也，故曰『通理』，……明乎得道者必守常分而不犯。……由中而發於文為，故曰『元吉，文在中也』。言乎文非外飾，乃自中誠而著」⁵⁷，他把「黃中」解為「得中道」、「自中誠而著」，這是指本心能中節而發之義。欲使本心能如如發用，必須做不流於意的工夫，故他又說：

惟其通理，故能居體，……道心一而已矣，道心无體，姑立虛名，曰「美」曰「中」，亦皆虛名。微起意，則意有倚，倚則偏，非黃中矣；微起意，則意已動，已在外，非其中矣。中心无他，惟誠惟實，非意自中自正，自卑自恭敬，……自有黃裳之實矣，夫然後為美之至也。作意則偽，……⁵⁸

於此，可說是把「黃中通理」的「理」直截視為「道心」，而他論「黃中」為「意有倚，倚則偏，非黃中」、「意已動，已在外，非其中」，故「黃中通理」就是能達至「惟誠惟實，非意自中自正」，這就是使本心不流於意的「不起意」工夫。

3、履卦

履卦的意義是循禮而行，或亦有如臨深淵、如履薄冰之意，慈湖極重視此卦。首先，來看初爻〈小象〉的「『素履』之往，獨行願也」的注解，慈湖發揮「獨行」

⁵⁶ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁474。

⁵⁷ 宋·楊簡：《楊氏易傳》，卷20，頁712。

⁵⁸ 宋·楊簡：〈坤卦〉，《楊氏易傳》，卷2，頁480。

是由我而行之義，也就是由「己」而行，是為由本心而行。履卦初九的「素履，往无咎」，以及「『素履』之往，獨行願也」，其本意有素樸、無欲而行的意思，慈湖也就此闡發：

以素履往，由貧賤而行，不願乎其外，故曰「獨行願也」，此得乎易之道也。人心即大易之道，自神自明，私欲蔽之，始昏始亂。「獨行願」者，自行其心也。孔子曰「心之精神是謂聖」，深明此心之即道也。明此心者自寂然，自變化，自無外慕。素有質義，有本義。人無生而貴者，則其本初固在下也，固未有華飾也。⁵⁹

慈湖把「素履」解釋為「素有質義，有本義」，本初質樸之心就是不流於意的清明本心，而能保住「此心者自寂然，自變化，自無外慕」，就是「不起意」之功。因此，履卦的初九爻所表現的「本初固在下也，固未有華飾也」，就被視為能不流於意，常保本心之清明。

履卦的最後一爻「上九，視履考祥，其旋元吉」，是為一大吉之卦，其中的「旋」即為「返回」、「返本」，可講為是復返本心，慈湖即以此來說「不起意」：

但乾體居上，未必果能旋反。何謂旋？人心逐逐乎外，惟能旋者則復此心矣，豈不大哉？孔子曰：「心之精神是謂聖。」孟子曰：「仁，人心也。」某自弱冠而聞先訓，啓道德之端，自是靜思力索者十餘年，至三十有二而聞象山先生之言，忽省此心之清明，神用變化，不可度思，始信此心之即道，深念人多外馳，不一反觀，一反觀，忽識此心即道在我矣。《象》曰「元吉在上，有大慶」者，蓋謂上者履之極盛，居卦之外，擾擾萬物，不勝其多，今也能於極上擾擾之中，而自得旋反之妙。⁶⁰

慈湖把「旋」視為「反觀」，在「於極上擾擾之中」能「自得旋反」以不流於意。他再佐以三十二歲的覺悟經驗來闡發，即在與象山的談話中，體認到「此心之清明，神用變化，不可度思」，又能「忽識此心即道在我矣」，即是從「其旋元吉」指出「不起意」是「反觀」清明本心的工夫。

⁵⁹ 宋·楊簡：〈履卦〉，《楊氏易傳》，卷5，頁510。

⁶⁰ 宋·楊簡：〈履卦〉，《楊氏易傳》，卷5，頁510。

4、復卦

對於宋明理學家最喜歡做文章的復卦，楊簡也有很深刻的詮釋。此卦有復返於理或恢復本心的意思，如程頤說此卦有「反善之義」⁶¹，朱子也說「惡極而善，本心幾息而復見之端」⁶²，楊簡就以「不起意」與此卦做完美的連結。

首先，來看他對復卦卦辭的「復，亨。出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復，利有攸往」，以及彖辭中的「剛反。動而以順行」、「天行」、「剛長」與「復，其見天地之心乎」等語的解釋，他說道：

人心即天道。人自不明，意起欲興，人心始昏，始與天異，意消欲泯，本清本明，云為變化。動者天之動也，靜者天之靜也，反復天之反復也，如是則全體天道，寂然而感通，無干時之禍，無作意之咎。既復矣，則「利有攸往」矣。剛長，君子之道長，故君子利有攸往，此非君子之私意也，亦天道也。「復其見天地之心乎」，三才之間，何物非天地之心？何事非天地之心？何理非天地之心？……陽窮上剝盡矣，而忽反下而復生，其來無階，其本無根，然則天地之心，豈不昭然可見乎？天地之心即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即萬物，即萬事，即萬理，言之不盡，究之不窮。……通乎此，則變化萬殊皆此妙也；喜怒哀樂，天地之雷霆風雨霜雪也；應酬交錯，四時之錯行、日月之代明也。……於戲至哉！何往而非天地之心也。⁶³

此段，是把「反復其道」詮釋為「不起意」，也就是消融私意以復本心的意思，故言「意消欲泯，本清本明」，而廓清私意之後，本心如如地發用流行，他形容為「動者天之動也，靜者天之靜也，反復天之反復也」，是為一切合於道的「全體天道」之境。此即，「不起意」之後的本心化境是為「何物非天地之心」、「何事非天地之心」、「何理非天地之心」，這是天理流行的化境，故即使作意也是「利有攸往」的「无咎」之善意。接著，他就再把「七日來復」、「復見天地之心」以其易學綱領「《易》者，己也」來闡釋，就把易道、天道、地道皆收攝於一心，而言「易之道，即人，即人之

⁶¹ 宋·程頤：〈復卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊，卷2，頁817。

⁶² 宋·朱熹：〈周易象上傳第一〉，《周易本義》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》第1冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁95。

⁶³ 宋·楊簡：〈復卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁564-565。

心，即天地，即萬物，即萬事，即萬理」，以及「喜怒哀樂，天地之雷霆風雨霜雪也；應酬交錯，四時之錯行、日月之代明也。……於戲至哉！何往而非天地之心也」，就把復卦的一陽來復解為天理之生生運行，也等同是本心的伸展、遍潤、朗現之流行。

復卦的初爻的「不遠復，无祇悔，元吉」，以及〈小象〉的「『不遠』之復，以脩身也」，本身就有改過的意思，當然可以「不起意」來注解：

意起為過，不繼為復。不繼者，不再起也，是謂「不遠復」。意起不已，繼繼益滋，後雖能復，不可謂「不遠復」。不遠之復，孔子獨與顏子，謂其「有不善，未嘗不知，知之未嘗復行」者。繼之之謂意起，即覺其過，覺即泯然，如虛之水，泯然無際；如氣消空，不可致詰。人心自善，自神自明，自無污穢。……意微起焉，即成過矣。……元，始也，復於意未動之始也。是元即乾元，即坤元。……又謂之道心，又謂之天地之心。其曰「元吉」，吉孰大焉！《象》曰「以脩身也」，明乎脩身當如此而脩。⁶⁴

此段，就把「不遠復」的「有不善，未嘗不知，知之未嘗復行」詮釋為「不起意」，所謂「不遠復」並非僅是過而能改之義，還要「即覺其過，覺即泯然，如虛之水，泯然無際」，甚至強調「元吉」是表示「不起意」於「意未動之始」，即要意未動就能洞燭機先、當下廓清，而就能保住此「人心自善，自神自明，自無污穢」。

在復卦中，慈湖除對以上「元吉」一詞極為欣賞之外，另對「中行」一語也亦給予極高的評價，認為這都是「不起意」工夫做到極致的表現。復卦的「六四，中行獨復」，以及對〈小象〉中的「『中行獨復』，以從道也」，慈湖就注解為：

既曰中行，則由道而行矣。中者道之異名，而猶以「復」為言，猶以「從道」為言，何也？孔子發憤忘食者此也，顏子好學者此也。得道而不能行，則意不能動，過未能寡，何以成德？是中行之復也，何思何慮，變化云為，渾焉一焉，猶我而已。是我無體，是我無方，是我無思，是我無為。無為而行，是謂「中行」；無倚無畔，是謂「獨復」，是謂「從道」，是謂「蒙以養正」、作聖之功也。⁶⁵

⁶⁴ 宋·楊簡：〈復卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁565-566。

⁶⁵ 宋·楊簡：〈復卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁566-567。

這裡，「中行」是為「從道而行」，而「獨復」的「獨」就是我，就是「猶我」而行，其實也就是從我之本心而行。從此，慈湖藉「中行獨復」強調「不起意」並非斷絕意念，而只是為「從心而行」的做到「何思何慮，變化云為」，即是為「無為而行」，故「不起意」只是自然而然地從本心而行而已。

5、无妄卦

對於復卦之後的无妄卦，為無私欲之義，如在《周易正義》即以「物皆无敢詐偽虛妄，俱行實理」、「物既无妄，當以正道行之」⁶⁶，或者以「威剛方正，私欲不行，何可以妄」⁶⁷釋之。在《易程傳》中，伊川則解為「復者反於道也，既復於道，則合正理而无妄」⁶⁸，或說「无妄者，理之正也。更有往，將何之矣，乃入於妄也。往則悖於天理」⁶⁹，這是以「理學易」的方式來解。

到了慈湖，當然是轉為「心學易」的解法，以「不起意」來解无妄卦，他解此卦的彖辭為：

復則不妄矣，未復則物為主，復則我為主。道心無外內，外心即內心，惟人之昏，不省乎內，惟流乎外，是故姑設內外之辭。……覺則復而為主於內，不覺則放而為客於外。此心有至剛不可磨滅之妙，……知無所思，變化云為。動而健，……剛無所屈，中無所偏，姑名「中」。豈思豈為，虛明而應，羣心自隨。「大亨以正」天命在斯。……下之至動，足以發揮無妄之至神，徒靜猶妄，至動無妄，愈動愈神，是謂無妄之貞。孔子從心所欲而不踰矩，……，禹曰「安汝止」是也，言其本止而不動。意動則往矣，往則為妄矣，動則離無妄而之妄矣，故曰「無妄之往，何之矣」。離無妄而之妄，離天命而之人欲，天不佑也，何以能行？⁷⁰

⁶⁶ 魏·王弼注，唐·孔穎達疏：〈坤卦〉，《周易正義》，收入李學勤編：《十三經注疏整理本》第1冊，卷3，頁135。

⁶⁷ 魏·王弼注，唐·孔穎達疏：〈坤卦〉，《周易正義》，收入李學勤編：《十三經注疏整理本》第1冊，卷3，頁136。

⁶⁸ 宋·程頤：〈无妄卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊，卷2，頁822。

⁶⁹ 宋·程頤：〈无妄卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊，卷2，頁823。

⁷⁰ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁567-568。

此處，他以為若「道心」流於外是陷於妄，是為「意動則往矣，往則為妄矣」，故若做到「復則我為主」、「覺則復而為主於內」，即使本心作主，就恢復了本心之「无妄」的狀態。而且，也強調「无妄」並非「徒靜」，而是能使本心「變化云為」、「動而健」的發用流行，以此就解釋了彖辭中的「无妄，剛自外來而為主於內，動而健，剛中而應」。所以，表示「不起意」並非強制使心不動，而是為如他極喜愛的「安汝止」一語，為自然地保住本心使其發而中節的工夫。

再來看他對各爻的解釋，對於初九的「无妄，往吉」和『无妄』之往，得志也」，他就直接以「真心而往」來解釋，他就說此是為「道心者，人之本心。真心，非放逸之心也，雖動而未嘗離也，正吾心之本也，故曰『得志也』」。⁷¹而對於六二爻的「不耕穫，不菑畲」，他說：

必耕而後可穫，斷無不耕而穫之理。……然而此爻曰「不耕穫，不菑畲，則利有攸往」者，其義何也？不為而自成、不作而自得者，無妄之妙也。六二至陰至靜而得中，有得其道之象，聖人於是發揮其妙，蓋不思而知、不為而為者，無妄之妙也。道心至靈，至神至明，變化云為，如水鑑之照物，如四時之錯行，如日月之代明。……禹曰「安汝止」，人心自有寂然不動之妙，惟不安而好動故昏，故夫禹之所謂止，非無喜怒無思為也，終日心為而未嘗動也，雖有喜有怒而未嘗動也，如此則不妄，如此則「利有攸往」。⁷²

无妄卦的「不耕穫，不菑畲」，伊川此爻解為「首造其事，則是人心所作為，乃妄也。因事之當然，則是順理應物，非妄也。穫與畲是也。蓋耕則必有獲，菑則必有畲，是事理之固然，非心意之所造作也」⁷³，又在象辭解為「心有欲而為者則妄也」⁷⁴，指此爻是無非份之心以求成的意思。朱子則解為「无私意期望之心，故有不耕穫、不菑畲之象，言其无所為於前，無所冀於後也」⁷⁵，亦為无私以求成之義。對此，

⁷¹ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁567-568。

⁷² 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁569-570。

⁷³ 宋·程頤：〈无妄卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊，卷2，頁824。

⁷⁴ 宋·程頤：〈无妄卦〉，《周易程氏傳》，收入程頤、程頤：《二程集》第2冊，卷2，頁825。

⁷⁵ 宋·朱熹：〈周易上經第一〉，《周易本義》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》第1冊，頁53。

慈湖則詮釋為「不為而自成、不作而自得者，無妄之妙也」，這是指做「不起意」達至無為而成的地步，因「六二至陰至靜而得中」，即象徵著「禹曰『安汝止』，人心自有寂然不動之妙」，此即做工夫達至本心能無妄地如如發用，就能「道心至靈，至神至明，變化云為，如水鑑之照物，如四時之錯行，如日月之代明」，則自然能「耕」必有「穫」、「蓄」而成「畬」。

六三爻的「无妄之災，或繫之牛。行人之得，邑人之災」，慈湖就把其中的「災」以流於意來解，故言「以未能不作意，不能不立於我，故謂之災」⁷⁶，對此他說道：

人性本善，本神本明，作意則昏，立我則窒，意作我立，如雲翳空，如塵積鑑。所謂本無妄者災矣，災非其本心之所欲也，志在於善，反罹其災；志在於得，反有所失。心在於靜，得靜則失動矣；……唯自覺者四關不通，變化無窮，是謂「大中」，莫究厥始，無窮厥終。無得尚不足以言之，而況於有得乎？……《象》又曰「行人得牛，邑人災也」有得則有失，其旨益明。六陰靜，三復陽動，有意我之象。⁷⁷

慈湖以為六三的「无妄之災」是「志在於善」之災，六三爻是陰爻但居陽位，可說是雖欲做「不起意」，但卻反陷於「意我之象」，故成為「志在於得，反有所失。心在於靜，得靜則失動」，可形容為吾人做持守道德本心之功，但往往欲得、欲靜，反而偏靜而有失，故无妄之六三即言「行人之得，邑人之災」。是以，做「不起意」的工夫必須不陷於動靜、得失兩端，而是當下能體證「大中」之本心，才能達到無得無失、動靜變化無窮的境地。

到了九四爻的「可貞，无咎」，他以為是陽爻居陰位，有「自動而靜」、「去妄而學无妄」⁷⁸之含意，他說：

自聖人觀之，九四未免於習，未覺其本，未可以為大正，……。意蔽消則性自明，意蔽大消則性自大明。雲氣去盡，則日月自昭。夫明德人所自有，學者惟「自昭其明德」而已。覺則明，不覺則固，難乎其明，然九雖未覺未中，

⁷⁶ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁570。

⁷⁷ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁570-571。

⁷⁸ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁571。

唯漸釋意蔽，意蔽盡釋，則本明自昭。是或一道也，故曰「可貞」，言亦可以正也。雖未盡正而寢改過矣，故「無咎」。⁷⁹

九四爻的陽爻代表動於習氣，而其處陰位表示做「不起意」之功，逐漸能「覺其本」以銷融私意，進而恢復本心作主，而至於「意蔽消則性自明」。而對於象辭中的「固有之」，他解釋其為「人為蔽，以人為治人為，人為盡改則止，不必復求也。意蔽盡去，則本德自明，……過盡改，則人人皆與聖人同也。人人之德性未始不明也，固有此道也」⁸⁰，他強調解銷私意後即是恢復本心作主，故「不起意」的目的是使得「本明自昭」、「本德自明」而已。

最後，來看九五爻的「无妄之疾，勿藥有喜」，以及象辭的「无妄之藥，不可試也」，慈湖的解釋十分深微，他說：

五為中，中為道，九五得道者也。然有疾焉，意或微動而過差。此疾既小，不藥自愈，如加藥焉，其病滋甚，故《象》曰「不可試也」。此爻唯已得道者知之，未得道者不知此何等義理也。……夫孔子之過于哀，此不可掩者也，然此無妄之疾也，孔子不加藥焉，子貢不知也。此四時寒暑之變，微有過差者也，……起意於善，是謂無妄之疾。若又治此疾，則於意上生意，疾中加疾。此疾自妙，非大非小，惟道心大明者始知此，未至於大明者終疑。⁸¹

九五爻的「无妄之疾」，慈湖解為聖人的情感之表現，有時也有過於喜、怒、哀、樂的表現，此爻是指雖是本心流行，但順喜怒哀樂而發常有此類似流於情的表現，但這並非私意，而僅是「四時寒暑之變，微有過差者也」的流行變化，是為「起意於善」的「無妄之疾」。

6、艮卦

如同履卦與復卦，艮卦也是宋明儒者所關注的一卦，如在周濂溪在《通書》中的「蒙艮第四十」就以主靜來解，他說「艮其背，背非見也。靜則止，止非為也，

⁷⁹ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁571。

⁸⁰ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁571。

⁸¹ 宋·楊簡：〈无妄卦〉，《楊氏易傳》，卷9，頁572。

為不止矣」⁸²，《易程傳》則以止於理來解，伊川說「艮為止，……行止動靜，不以時則妄也。不失其時，則順理而合義。在物為理，處物為義，動靜合義理，不失其時也，乃其道之光明也」。⁸³

楊簡把「止」與「不起意」相連結，此卦〈彖辭〉的「艮，止也。時止則止，時行則行」，以及「艮其止，止其所」，都能把其與「不起意」合而言之：

善止者行，善行者止。知止而不行者實不知止，知行而不知止者實不知行。知行止之非二而未能一一皆當其時，猶未為光明；……。凡此皆動乎意，逐乎物，失吾本有寂然不動之性，故聖人教之曰「艮其背」。使其面之所向，耳目鼻口手足之所為，一如其背，則得其道矣。雖則應用交錯，擾擾萬緒，未始不寂然矣。……苟艮其面，雖止猶動，知其動而強止之，終不止也。惟「艮其背」，則面如背，前如後，動如靜，寂然無我。「不獲其身」雖「行其庭」，與人交際，實「不見其人」。蓋吾本有寂然不動之性，自是無思無為，如水鑑，如日月，光明四達，靡所不照。目雖視而不流於色也，耳雖聽而不流於聲也，作用如此，雖謂之「不獲其身，不見其人」可也。……非本不止而強止之也，本無止，本無所，今日「止其所」者，姑為之言也。⁸⁴

在艮卦的註釋中，他除以艮止之義來說「不起意」之外，亦強調於「時止則止，時行則行」，闡明了「不起意」並非僅是在於摒除意念，而吾人必須對此有更深沈的體會。他首先論到「止行為一」，說道「知止而不行者實不知止，知行而不知止者實不知行」，這是代表「不起意」雖是「止」，但並非是「止而不行」，而是「行止之非二」，故強調能達至行止為「一」。

對於「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人」亦有精闢的解釋，就「艮其背」而言，就是把吾人的「面」所象徵之耳目鼻口手足、視聽言動心思的思言之「動」，「止」於象徵吾人寂靜之處的「背」。但是，亦非是強制使人之耳目聲色之意歸於無，即非「知其動而強止之」。故而，所謂的「艮其背」，是要使得「面如背，前如後，

⁸² 宋·周敦頤：〈通書〉，《周子全書》（臺北：廣學社印書館，1975），卷7，頁198。

⁸³ 程頤：〈艮卦〉，《周易程氏傳》，收入程顥、程頤：《二程集》第2冊，卷4，頁968。

⁸⁴ 宋·楊簡：〈艮卦〉，《楊氏易傳》，卷17，頁668-669。

動如靜」，就是為「動靜不失其時」的工夫與境界。是以，「行其庭，不見其人」就更能發揮此義了，即吾人的「寂然不動之性」在「不起意」的心境中，雖是「無思無為」，但亦同時為「光明四達，靡所不照」。所以，能達至「目雖視而不流於色也，耳雖聽而不流於聲也」，也就是在「不起意」之中而又能「無意之意」，這就是慈湖詮釋的「不獲其身，不見其人」。所以，艮止之義雖是要「止其所」，但實也是「本無止，本無所」，而能「時止則止，時行則行，動靜不失其時」，這就是「不起意」必須把握的姿態。

接著，來看楊簡對各爻的解釋，第一爻是為「艮其趾，无咎，利永貞」，慈湖解為：

艮諸爻取身為象。以人情所以好動而不能靜止者，由有己也。初六最下，為趾欲行也，……初六能止之，故「无咎」，行則失正矣，今止之則未至於失正也。然人心易放，止不行，雖為貞正，未必能久也，故「利永貞」。⁸⁵

此處，他指出「人情所以好動而不能靜止者，由有己也」，這就是他「不起意」的思路，即因有私意而有「有己」，故要做「艮止」的「不起意」。就此，他說初六的「趾」為身體「最下」的「欲行」之處，但因初六能「止」故「无咎」，是為「止之則未至於失正也」。然而，雖做了不起意的「止」的工夫，但人心私欲未除則「未必能久」，故告誡要「利永貞」。

六二爻的「艮其腓，不拯其隨，其心不快」，以及象辭的「不拯其隨，未退聽也」，他註解為：

腓，隨上而動者也。上止而不見拯，不得不隨而動，故「心不快」。《象》曰「未退聽」者，言其心未之休止，未肯退聽也。誠能退休而遂止，一聽天命之如何，則其行天也，其止亦天也。皆天而不以人為參焉，則不失其本有之天性矣。⁸⁶

此爻的「腓」為小腿肚，為「隨上而動者」，但因「上止而不見拯」，即有強制使其

⁸⁵ 宋·楊簡：〈艮卦〉，《楊氏易傳》，卷17，頁670-671。

⁸⁶ 宋·楊簡：〈艮卦〉，《楊氏易傳》，卷17，頁671。

不動的意思，故可說是勉強而止，故它「其心不快」，如《正義》即言「腓是躁動之物，而強止之，貪進而不得動，則情與質乖也，故曰其心不快」。⁸⁷因此，慈湖就對「未退聽」有所說明，即六二爻是強制壓抑私意，故無法真正做到「不起意」，故言「其心未之休止，未肯退聽也」。如此，他描述「不起意」就是一種退聽工夫，而言「誠能退休而遂止，一聽天命之如何，則其行天也，其止亦天也。皆天而不以人為參焉，則不失其本有之天性矣」，即必須徹底地退之、休之，至於完全廓清私欲，恢復本心以作主。

最後，上九的「敦艮之吉，以厚終也」，他以為「敦」即有「不動義」，他說：

敦有厚義，又有不動義。……人之德性，固未始或動也。《中庸》曰「大德敦化」，言不動而自化也。〈復〉曰「敦復」，不動而自復也。〈臨〉曰「敦臨」，雖臨乎人而不動也。是其不動非彊為是不動也，人之德性，自不動也。德性亦曰「道心」，道心即意念不動之心。曰「以厚終也」者，人性本厚，因物有遷，今不遷動則不失其厚如初矣。⁸⁸

如前所述，慈湖特別欣賞易經中的「中行」、「安貞之吉」等語，他也對「敦」字很喜好。於此，他提出了復卦的「敦復」是「不動而自復」，以及臨卦的「敦臨」之「臨乎人而不動」。而且，他指出此敦之不動，並非是「彊為是不動」，故此「敦艮之吉」，是保守吾人「自不動」的「人之德性」。從此，再解釋他的「不起意」並非強制去除私意，而是私意自然消融以復本心的工夫。

五、結論

通過以上的論述，本文先展示了楊簡的〈己易〉和「不起意」的思想型態。而且，這型態是起始於他的八次大覺，他早年是沉浸在一種覺悟的神秘經驗。但是，

⁸⁷ 宋·楊簡：〈艮卦〉，《楊氏易傳》，卷17，頁672。

⁸⁸ 宋·楊簡：〈艮卦〉，《楊氏易傳》，卷17，頁672。

慈湖在經象山的指點之後，已逐漸走向當下的逆覺體證，且他也有了「仁者不憂，必繼之以勇者不懼」或「克艱」等體悟，代表他並非僅在於覺悟本體，他的「不起意」是實實在在地做為善去惡的工夫。⁸⁹

象山之學的「先立其大」、「發明本心」⁹⁰、「心即理」⁹¹綱領，在於開闢儒家的道德之源，挺立道德主體，重於擴而充之的「易簡」⁹²之道而已，也就是本心之發私慾自退卻的工夫，如他所說「太陽當天，……那有魑魅魍魎來」。⁹³反觀慈湖的《楊氏易傳》，其中卻有極詳盡、細密的工夫論⁹⁴，可說他較象山重視對於私意的改過、革除、消化，並提出了具體的實踐工夫與方法。以本文所舉六個卦來看，皆能以「不起意」來詮釋，如乾卦九三的「終日乾乾」，他就能以「喜怒哀懼皆道心之妙用」來體認；坤卦中的「安貞之吉」，就解為安於本心使其不流於意；履卦的「其旋元吉」的「旋」字，則詮釋為「反觀」、「自得旋反」；復卦中的「元吉」就解為「意未動之始」當下廓清私欲，「中行獨復」一語也有從本心而行之義；在无妄卦中，也把「无妄之疾，勿藥有喜」，解釋為是聖人的喜怒哀樂情感之表現，說明了成德工夫中的極深微之處；在艮卦之中，他也就著「敦艮之吉」強調「不起意」並非強制去除私意，而僅是為一種復本心而私意消融的工夫。

綜上所述，可把象山與慈湖合而觀之，象山可說是直承孟子心學，把儒家的成德之教的核心精神顯明出來；而慈湖則承繼象山之學，建構了一套深微、細密的工夫論。尤其，易經的卦爻本可表現為各個不同的人生情境，慈湖也正可以不同的面

⁸⁹ 鍾彩鈞教授說：「筆者以為慈湖的用語與方法確多近禪，然而慈湖不僅矜細行，其學說中亦有道德實踐的位置，及容納傳統儒學的工夫論」。見氏著：〈楊慈湖心學概述〉，頁 216。

⁹⁰ 宋·陸九淵：〈年譜〉，《陸九淵集》，卷 36，頁 523。

⁹¹ 宋·陸九淵：〈與李宰〉，《陸九淵集》，卷 11，頁 149。

⁹² 宋·陸九淵：〈與曾宅之〉，《陸九淵集》，卷 1，頁 4。

⁹³ 宋·陸九淵：〈語類下〉，《陸九淵集》，卷 35，頁 435。

⁹⁴ 賀廣如教授以為慈湖的不起意於工夫論上過於簡略，本文提出不同的看法，她說：「慈湖的工夫全著眼在如何不起意上，對於意起之後的紛擾複雜局面，慈湖但謂昏亂支離云云，但如何面對這些昏亂支離，慈湖往往只是簡略帶過，……慈湖並沒有太多的著墨」。見氏著：〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，頁 12-13。

向，來詮解他的「不起意」的工夫。⁹⁵所以，慈湖可說是藉著易學的詮釋，完成了他的「不起意」工夫之建構，並也就使得象山的「易簡」之學，形成了更豐富與完整的哲學體系。

⁹⁵ 「心學易」的解易，總有過度詮釋之嫌，然本文是重於討論慈湖如何就著各卦爻來闡釋其「不起意」工夫，並不重於討論他的詮釋是否合於《易經》原意。對此，可參考鄧秀梅教授：「從『即心是理』的觀點豎立易道之體，衍化易道之神用，攝受全易於一心，……慈湖忽略象變術數所導致的，……即便是多精闢的妙理，總無法綿密貼合卦爻這種特殊架構。慈湖於此方面，可說略有不足，因而所敷陳之論說，有時予人『硬說關倒』的反感」。見氏著：〈楊簡易學析論〉，《高雄師大學報（人文與藝術類）》23（2007.12），頁166。

徵引文獻

一、原典文獻

- * 魏·王弼注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，收入李學勤編：《十三經注疏整理本》第 1-2 冊，臺北：臺灣古籍出版公司，2001。
- 唐·孔穎達疏：《尚書》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1955。
- 宋·朱熹：《周易本義》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2010。
- 宋·周敦頤，清·董榕輯：《周子全書》，臺北：廣學社印書館，1975。
- * 宋·陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981。
- * 宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- * 宋·楊簡：《楊氏易傳》，收入劉大鈞、林忠軍主編：《儒藏·精華編》經部第 4 冊，北京：北京大學出版社，2009。
- * 宋·楊簡：《慈湖先生遺書》，收入董平校點：《楊簡全集》第 7-10 冊，杭州：浙江大學出版社，2016。
- * 明·黃宗羲：《明儒學案》，收入沈善洪編：《黃宗羲全集》第 7-8 冊，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- * 清·馮可鏞、葉意深編：《慈湖先生年譜》，收入孔子文化大全編輯部編：《孔子文化大全》，濟南：山東友誼書社，1991。

二、近人論著

- * 朱伯崑：《易學哲學史》第 2 冊，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991。
- * 牟宗三：《心體與性體》第 3 冊，臺北：正中書局，1995。
- 賀廣如：〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中國文化研究所學報》52（2011.1），頁 1-32。
- 鄧秀梅：〈楊簡易學析論〉，《高雄師大學報（人文與藝術類）》23（2007.12），頁

147-169。

* 鄭曉江、李承貴：《楊簡》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996。

鍾彩鈞：〈楊慈湖《易》學概述〉，收入張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會編：
《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，1998，頁 179-216。

鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》17（2000.9），頁 289-338。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- [*Song*] Cheng Hao & Cheng Yi, *Er Cheng Ji* [Collection of Two Chengs] (Taipei: Hanjing Culture Co., Ltd., 1983).
- Cheng Hsiao Chiang & Li Cheng Kui, *Yang Jian* [Yang Jian] (Taipei: Dongda Book Co., Ltd, 1996).
- [*Qing*] Feng Ke Yong & Ye Yi Shen, *Ci Hu Xian Sheng Nian Pu* [Yang Jian's Chronology] (Jinan: Shandong Friendship Publishing House, 1991).
- [*Ming*] Huang Zong Xi, *Ming Ru Xue An* [Academic Record of Ming Confucians] adopted in Shen Shan Hong, *Huang Zong Xi Quan Ji* [Huang Zong Xi's Corpus] 7 (Zhejiang: Zhejiang Ancient Books Publishing, 2005).
- [*Song*] Lu Jiu Yuan, *Lu Jiu Yuan Ji* [Collection of Lu Jiu Yuan] (Taipei: Le Jin Books, 1981).
- Mou Zong San, *Xin Ti Yu Xing Ti* [Mind and Mentality] 3 (Taipei: Chen Chung Book Co., Ltd., 1995).
- [*Wei*] Wang Bi & [*Tang*] Kong Ying Da, *Zhou Yi Zheng Yi* [Interpretation of the Book of Changes] adopted in Li Xue Qin, *Shi San Jing Zhu Shu* [Notes to the Thirteen Classics] (Taipei: Taiwan Gu Ji Publishing House, 2001).
- [*Song*] Yang Jian, *Yang Shi Yi Zhuan* [Yang's Yi-ology] adopted in *Ru Cang Jing Hua Bian* [Confucian Collection Essence Collection IV Jing Bu: Yi Lei] (Beijing: Peking University Press, 2009).
- [*Song*] Yang Jian, *Ci Hu Xian Sheng Yi Shu* [Yang Jian's Testament] adopted in Dong Ping, *Yang Jian Quan Ji* [Yang Jian's Corpus] (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2016).
- Zhu Bo Kun, *Yi Xue Zhe Xue Shi* [History of Yi-ology Philosophy] 2 (Taipei: Landeng Culture Co., Ltd., 1991).