

# 楊簡的心學及其評價

董 金 裕\*

## 前 言

宋明理學中的心學一脈，由陸象山遠紹孟子，提出「心卽理」之說而建立。依陸象山「心卽理」之說的內涵，心蓋具有下列兩點意義：一為心乃宇宙萬物的本體，曰：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。」（象山全集卷三十四語錄上）二為心乃倫理道德的根源，曰：「四端者，卽此心也；天之所以與我者，卽此心也。」（象山全集卷十一與李宰之二）並因此而認為修養工夫卽在於明此心，曰：「古先聖賢未嘗艱難其途徑，支離其門戶，……人孰無心？道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。古人教人，不過存心、養心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保養而反戕賊放失之耳。苟知其如此，而防閒其戕賊放失之端，日夕保養灌溉，使之暢茂條達，如手足之捍頭面，則豈有艱難支離之事？」（象山全集卷五與舒西美）

由上所述，可見在陸象山的思想中，心實具有極高的地位，然而陸象山既認為心卽理，且曰：「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。」（象山全集卷三十二拾遺思則得之）如此則心之所以有其地位，蓋因心具有此理的緣故；心之具有此理，又由於天所賦與。因而在其觀念中，心並非第一義，亦卽尚未達到心學強調此心之義的極致，而有待於後來者繼續闡發。陸象山弟子楊簡卽為繼承此一工作，深化心學內容的代表人物。

## 一、楊簡的悟道過程

\* 作者為本校中文系教授。

楊簡，字敬仲，浙江慈溪人，生於宋高宗紹興十一年，卒於理宗寶慶二年（西元1141—1226），享年八十六載。因曾築室於德潤湖上，並更名爲慈湖，時人稱爲慈湖先生。

楊簡自孝宗乾道五年（西元1169），年二十九中進士後，雖歷仕中外五十餘年，但除擔任過樂平知縣及溫州知州外，大部分時期，或以祠官家居，或爲無實際職權的散官，最後才因着宿大儒膺選寶謨閣學士，被封爲慈溪縣男，以太中大夫致仕，卒後謚爲文元。故其宦業並無過人之處，政治見解也少有創發，句章撫逸嘗概述其從政生涯曰：「文元丁宋祚之末，閱事孝、光、寧、理四朝，始終五十四年，立朝僅三十六日，四經陞對，逆鱗之言雖忠，而措之無用，君子惜之。」確屬持平之論。

楊簡在政治上雖無大成就，但其學術思想則頗具特色。他在陸象山門下，爲年輩較長，從遊較早，著述最多，影響最爲深遠的弟子。其最大的貢獻乃在將陸象山的心學再往前推進，詳加闡述，使得陸派心學呈現出更新更徹底的風貌。

按楊簡於年少之時，即喜好潛思冥想，他曾自述道：

少讀易大傳，深愛「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」竊自念，學道必造此妙。（楊氏易傳卷二十）

由於此種性格的關係，當他於二十八歲爲太學生時，又透過反觀的工夫，覺天地萬物通爲一體，而皆在吾心之中，曰：

某之行年二十有八也，居太學之循理齋，時首秋，入夜，齋僕以燈至，某坐於床，思先大夫嘗有訓曰：「時復反觀。」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，通爲一體，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。（慈湖遺書卷十八炳講師求訓）

此時楊簡對於本心雖已有體悟，惟似猶欠深切。直至年三十二歲任富陽主簿時，陸象山於中進士後返鄉，路經富陽，經楊簡挽留，講論半月，因陸象山屢屢提及本心，楊簡乃以如何是本心相詢，而在陸象山藉扇訟之事的誘導下，真正悟得本心。據象山年譜載：

四明楊敬仲時主富陽簿，攝事臨安府中，始承教於先生。及反富陽，三月二十一日，先生過之。問：「如何是本心？」先生曰：「惻隱，仁之端也；羞惡，義之端也；辭

讓，禮之端也；是非，智之端也。此卽是本心。」對曰：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，先生終不易其說，敬仲亦未省。偶有鬻扇者訟至於庭，敬仲斷其曲直訖，又問如初。先生曰：「聞適來斷扇訟，是者知其爲是，非者知其爲非，此卽敬仲本心。」敬仲忽大覺，始北面納弟子禮。（象山全集卷三十六年譜乾道八年）  
(註一)

自此以後，楊簡乃隨時體察本心，而有更進一步的領悟。據載：

已而沿檄宿山谷間，觀故書，猶疑。終夜坐不能寐，天曠曠欲曉，忽灑然如物脫去，乃益明。淳熙元年春，喪妣氏去官，居聖室，哀毀盡禮，後營墳車廄，更覺日用酬應未能無礙，沉思屢日，偶一事相提觸，亟起旋草廬中，始大悟變化云爲之旨，縱橫交錯萬變，虛明不動如鑑中象矣。（慈湖遺書卷十九附錄錢時撰寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀）

然則直至此時，楊簡所體悟者仍然未能出於陸象山所指點的本心的意義以外。故楊簡並不以此自足，而不斷沉思，終於在五十歲以後擔任樂平縣知縣時，因讀孔叢子而獲得新的啓示。他嘗自言：

學者初覺，縱心之所之，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爲，雖自覺有過，而不用其力。虛度歲月，終未造精一之地。日用云爲自爲變化，雖動而非動，正猶流水日夜不息，不值石險，流形不露，如澄沚不動而實流行。予自三十有二微覺已後，正墮斯病。後十餘年，念年邁而德進不進，殊爲大害。偶得古聖遺訓，謂學道之初，繫心一致，久而精純，思爲自泯，予始敢觀省，果覺微進。後又於夢中獲古聖面訓，謂簡未離意象，覺而益通，縱所思爲

---

註一：陸象山借扇訟以啓發楊簡之事，錢時寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀所載，與此略有出入，曰：「文安公新第歸，來富陽。長先生二歲，素相呼以字，爲交友。留半月，將別去，則念天地間無疑者，平時願一見，莫可，得遽語離乎？復留之。夜集雙明閣上，數提本心二字，因從容問曰：『何謂本心？』適平旦嘗聽扇訟，公卽揚聲答曰：『且彼訟扇者，必有一是，有一非，若見得孰是孰非，卽決定，謂某甲是某乙非矣，非本心而何？』先生聞之，忽覺此心澄然清明，亟問曰：『正如斯邪？』公竦然端厲，復揚聲曰：『更何有也！』先生不暇他語，卽揖而歸。拱達旦，質明，正北面而拜，終身師事焉。每謂某感陸先生尤是再答一語更云云便支離去。八年秋七月也。」

，全體全妙，其改過也，不動而自泯，泯然無際，不可以動靜言。（慈湖遺書卷十五家記九）

按此所謂古聖遺訓，係指孔叢子「心之精神是謂聖」之句。（註二）楊簡自從就此句而對本心有更新的認識後，乃專以心立說，故葉紹翁云：

慈湖楊公簡參象山學猶未大悟，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，敍述碑記，講說經義，未嘗舍心以立說。（四朝聞見錄甲集心之精神是謂聖）

從此，楊簡乃確立心在其思想中的最高地位，而開展出其心外無物之說，並提出毋意的工夫理論，而將陸象山的心學推展至另一更高的境界。

## 二、楊簡的心外無物之說

楊簡確立心在其思想中的最高地位以後，乃據此發揮其心外無物之說，以為天地萬物，以至於其中的變化云為，皆由於此心的作用。曰：

日用平常之心，何思何慮，虛明無體，廣大無際，天地範圍於其中，四時運行於其中，風霆雨露雪霜動散於其中，萬物發育於其中，辭生於其中，事生於其中，屬而比之於其中。（慈湖遺書卷二著庭記）

又曰：

人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中，變化萬狀而吾虛明無體者常一也。……此虛明無體者，動如此，靜如此；晝如此，夜如此；生如此，死如此。（慈湖遺書卷二永堂記）

又曰：

天之所以健行而不息者，乃吾之健行也；地之所以博載而化生者，乃吾之化生也；日

註二：孔叢子卷二記問篇：「子思問於夫子曰：『物有形類，事有眞偽，必審之，奚由？』子曰：『由乎心，心之精神是謂聖，推數究理，不以物疑，周其所察，聖人難諸。』」按孔叢子為偽書，此段記載不可據信。考楊簡嘗謂「孔叢子所載亦有乖戾不可信者。」（慈湖詩傳卷五）然對此段記載則深信不疑。在其所著各文中，引用「心之精神是謂聖」句，更多達數十次。

月之所以明者，乃吾之明也；四時之所以代謝者，乃吾之代謝也；萬物之所以散殊於天地之間者，乃吾之散殊也。（慈湖遺書卷十二家記六）

如是，則吾心乃成爲天地萬物及其一切變化的本體。不僅如此，即一切倫理規範亦皆源自於心。曰：

孔子曰：「人者，天地之心。」又曰：「心之精神是謂聖。」孟子亦每道性善，又曰：「仁，人心也。」大哉斯言，啓萬世人心所自有之靈。人孰不愛敬其親？有不愛敬其親者，非人也。人孰不知徐行後長？有不後於長者，非人也。此心人所自有也，不學而能也，不慮而知也。（慈湖遺書卷二申義堂記）

又曰：

舜曰道心，非心外復有道，道特無所不通之稱。孔子語子思曰：「心之精神是謂聖。」聖亦無所不通之名。人皆有此心，此心未常不聖。精神無體質，無際畔，無所不在，無所不通。易曰：「範圍天地。」果足以範圍天地之也。中庸曰：「發育萬物。」果皆心之所發育也。……孩提之童無不知愛其親；及長，無不知敬其兄。愛親曰孝，敬兄曰弟，以此事君曰忠，以此事長曰順，以此心與朋友交曰信，其敬曰禮，其和曰樂，其覺曰知，故曰知及之，所覺至於純明曰仁，言此心直而不離曰德，其有義所當行不可移奪曰義。名謂紛紛，如耳目鼻口手足之不同而一人也，如根幹枝葉華實之不同而一木也。此心之虛明廣大，無所不通如此。（慈湖遺書卷二臨安府學記）

如是，則吾心乃又成爲倫理道德的根源。據此，則陸象山「心卽理」之說中，心所具有的兩點意義已皆爲楊簡所承繼。但其中頗值得我們注意者，陸象山但謂「萬物森然於方寸之間」，並未言萬物發育於此心。尤其是在倫理規範上，依陸象山所言：「天之所以與我者，卽此心也。」「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。」其意蓋以爲有天始有心，有心始有倫理規範。然在楊簡心目中，則謂有心始有天，有心始有倫理規範。心之地位已高過於一切。故其說實已就陸象山所建立之基礎更往上推矣。

由於楊簡對心的體悟如此，故其不論解經或論人，皆配合其說，以心作爲衡定的唯一準則。在解經方面，採取有別於一般注疏家的解釋。如其論易云：

易者己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易

爲己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化；非他物也。（慈湖遺書卷七家記一）

又云：

舜曰道心，明此心之卽道，動乎意則失天性而爲人心。孔子曰：「心之精神是謂聖。」禹曰：「安汝止。」正明人心本寂然不動，動靜云爲乃此心之神用。如明鑑照物，大小遠近，參錯畢見，而非爲也，非動也。天象地法，鳥獸之文，地之宜，與凡在身及在物，皆在乎此心光明之中。（楊氏易傳卷二十）

又其論詩云：

嗚呼！三百篇一旨也，有能達是，則至正至善之心，人所自有，喜怒哀樂無所不通，而非放逸邪僻，是謂寂然不動，感而遂通天下之故。（慈湖詩傳卷三）

更由詩而推於六經，以爲皆一旨而無二道，曰：

人心自善自正，自無邪，自廣大，自神明，自無所不通。孔子曰：「心之精神是謂聖。」孟子曰：「仁，人心也。」變化云爲，興觀羣怨，孰非是心？孰非是正？人心本正，起而爲意而後昏，不起不昏，直而達之，則關雎求淑女以事君子，本心也；鵲巢昏禮天地之大義，本心也；柏舟憂鬱而不失其正，本心也；鄘柏舟之矢言靡它，本心也。由是心而品節焉，禮也；其和樂，樂也；得失吉凶，易也；是非，春秋也；達之於政事，書也。（慈湖遺書卷一詩解序）

又曰：

簡敬惟易、詩、書、禮、樂、春秋，一也。天下無二道，六經安得有二旨？……春秋之不亂，卽詩之不愚，卽書之不誣，卽樂之不奢、易之不賤、禮之不煩也；一也。（慈湖遺書卷一春秋解序）

按宋明理學大家無不崇奉六經，亦往往採取以述爲作之方式，透過對六經的注釋，以發揮自己的主要思想。但陸象山則以爲「學苟知本，六經皆我註腳。」（象山全集卷三十四語錄上）對六經皆無著述，遂因此未能對其心學思想作充分的闡述。楊簡則不僅有對六經的專著，（註三）並且在慈湖遺書中屢屢述及經傳，而將自己的心學思想寄託其中，詳加論說，實

註三：全祖望鮚埼亭集外編卷十四淳熙四先生祠堂碑文云：「慈湖於諸經俱有所著。」唯現存慈湖對諸經之專書，僅楊氏易傳二十卷、慈湖詩傳二十卷。另據宋史藝文志所錄，有春秋解十卷，但已佚。

可謂真正能做到六經皆「我」註腳矣。

在論人方面，楊簡亦本其一貫的觀點，對儒、道二家的諸多代表人物加以評駁。按在先秦儒者當中，對心作較多發揮者，有前人以爲作中庸之子思及孟子，後代諸儒對此二人莫不祖述推尊，但依楊簡之說，則其論心實尚有未盡，故對之遂不能無缺憾之感。因評論子思道：

子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」孔子未嘗如此分裂，子思何爲如此分裂？此乃學者自起如此意見，吾本心未嘗有此意見。……吾心渾然無涯畔，無本末，其未發也，吾不知其未發；其既發也，吾不知其既發。……如四時之錯行，如日月之代明，油然而生，忽然而止。生，不知所生而是非自明，利害自辨；止，不知所止，止無其所，止無其事；如此而知，猶無知也；如此而爲，猶無爲也。子思覺焉而未大通者也。（慈湖遺書卷十三家記七）

其意蓋以爲喜怒哀樂乃吾心之作用，而吾心則渾然一體，若強加分裂，則是對心的認識還不夠清楚。又其評論孟子道：

性卽心，心卽道，道卽聖，聖卽睿；言其本謂之性，言其精神思慮謂之心，言其天下莫不共由於是謂之道，皆是物也。……孟子有存心養性之說，致學者多疑惑心之與性之爲二，此亦孟子之疵。（慈湖遺書卷八家記二）

其意蓋以爲孟子歧心與性爲二，亦是分裂心的整體，仍然是由於對心的認識尚欠明晰。（註四）

按在楊簡所評駁的所有人物當中，孟子乃陸象山心學之所從出者，陸象山對其極爲尊仰而無二辭，而楊簡竟然對之猶有所未愜，以爲仍不免於歧出。由是益可見楊簡之以心涵容一切，捨此心之外別無任何事物可言。其心學思想實已較陸象山所闡述者更爲深純矣。

### 三、楊簡的工夫理論——毋意

註四：按楊簡除子思、孟子以外，對老子、莊子、列子、荀子、董仲舒、王通、周敦頤、程顥、程頤、張載，亦皆依其對心的認識，加以批評，認爲各有其未的當之處。

心學家所提示的工夫，由於重視心的靈明能力，皆主張反求諸心，故頗為簡捷。楊簡亦然。他以為此心雖極為靈明，卻會因受到意、必、固、我的蒙蔽，而喪失其能力，故在修養方法乃主張止絕此四蔽。曰：

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，盡由於此。（慈湖遺書卷三絕四記）

又曰：

此心無體，清明無際，本與天地同，範圍無內外，發育無疆界。學者喜動喜進，喜作喜有，不墮於意，則墮於必，不墮於固，則墮於我。墮此四者之中，不勝其多，故先聖隨其所墮而正救之，止絕之。（慈湖遺書卷二王子庸請書之二）

然則此四蔽當中，意又為其他三者的根源。曰：

何謂必？必亦意之必。……何為固？固亦意之固。……何為我？我亦意之我。（同上）

如是，則一切的昏蔽蓋皆由於起意之故也。故曰：

人心本正，起而為意而後昏，不起不昏。（慈湖遺書卷一詩解序）

然則何為意？楊簡釋之曰：

一則為心，二則為意；直則為心，支則為意。通則事事有條理，得已卽已，不得已則知微知彰，知柔知剛，一一中節矣。（慈湖遺書卷三絕四記）

由是可知，意乃與心相對，支離本心，使本心之靈明阻絕不通的意識活動。因此做工夫只要能達到不起意即可，曰：

應物為心，阻則為意，直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離？感通無窮，匪思匪為。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。（慈湖遺書卷二王子庸請書之二）

楊簡雖以不起意為唯一的工夫，但其所謂不起意並非禁絕一切思慮活動，不與外物相接觸，不起任何感情作用。故曰：

文王之典則卽文王之道，後王之道，其維清乎！清者，不動乎意者也。……不動乎意，非木石然也。（慈湖詩傳卷十八）

又曰：

不起意非謂都不理事，凡作事只要合理，若起私意則不可。（慈湖遺書卷十三家記七）

又曰：

孔子莞爾而笑，喜也，非動乎意也；曰野哉由也，怒也，非動乎意也；哭顏淵至於慟，哀也，非動乎意也。（慈湖遺書卷二臨安府學記）

是其所謂毋意、不起意者，乃順應吾心本來所具有的倫理規範而行，而不加上任何人爲的工夫之意。故又曰：

孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」文王不識不知，順帝之則。知則失帝則矣。事親事君，非無知也；應物從事，非無知也；周公仰而思之，孔子臨事而懼，好謀而成，非無知也。如四時之錯行，如日月之代明，油然而生，忽然而止。生，不知所生而是非自明，利害自辨；止，不知所止，止無其所，止無其事。如此而知，猶無知也；如此而爲，猶無爲也。（慈湖遺書卷十三家記七）

除此之外的一切作爲，在楊簡看來，皆爲支離，故曰：

清心、洗心、正心之說行，則爲揠苗，非徒無益，而又害之。（慈湖遺書卷二永嘉郡治更堂亭名）

又曰：

收之拾之，乃成造意；休之靜之，猶是放心。學問之道無他，求其放心而已矣。吾心本無妄，舍無妄而更求，乃成有妄。（慈湖遺書卷三與張元度）

因此乃賦詩以明此意云：

此道元來卽是心，人人拋卻去求深；不知求卻翻成外，若是吾心底用尋？（慈湖遺書卷六偶作之一）

甚至於吾人有心作毋意的工夫，楊簡以爲依然是意，而必須止絕之。曰：

止絕此意者，又意也，又先聖之所止絕也。（慈湖遺書卷二王子庸請書之一）

又曰：

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。（慈湖遺書卷二王子庸請書之二）

按陸象山立教，尚承認人之有惡，除本心之明受到蒙蔽外，亦有關乎氣稟之殊與習染之有偏，曰：「人之精爽，負於血氣，其發露於五官者，安得皆正？」（象山全集卷三十五語錄下）又曰：「資稟好底人濶大，不小家相，不造作，閒引惹他都不起不動，自然與道相近。資稟不好底人，須見一面，自然識取，資稟與道相近。資稟不好底人，自與道相遠，卻去鍛鍊。」（同上）又曰：「氣有所蒙，物有所蔽，勢有所遷，習有所移，往而不返，迷而不解，於是爲愚爲不肖，彝倫於是而斂，天命於是而悖。」（象山全集卷十九武陵縣學記）因而在做工夫上，除要人先復其本心外，也主張剝落，曰：「人心有病，須是剝落。剝落得一番，卽一番清明。後隨起來，又剝落，又清明，須是剝落得淨盡方是。」（象山全集卷三十五語錄下）故鼓勵人親師友，讀書冊，曰：「不得明師良友剖剝，如何得去其浮僞，而歸於真實？又如何得能自省、自覺、自剝落？」（同上）又曰：「若事役有暇，便可親書冊。所讀書亦可隨意自擇，亦可商量程度，無不有益者。」（象山全集卷三與曹挺之）又曰：「前言往行，所當博識；古今興亡治亂、是非得失，亦所當廣覽而詳究之。」（象山全集卷十二與陳正己）是其工夫雖主於內求，然而並不廢外索。至於楊簡則認爲一切昏惡皆由於意，做工夫只要能毋意即可。僅有內求而完全否認外索的輔成之效益。可見其在發明本心與夫以易簡爲教方面，比諸陸象山，實有過之而無不及。

#### 四、楊簡心學的評價

宋代心學由陸象山開其宗，而楊簡承繼之。惟陸象山雖極重視此心的靈明及作用，但尙以爲此心之所以有此能力，乃因此心具有義理之故，而此心之具有義理又天之所與者。曰：「義理之在人心，實天之所與而不可泯滅焉者也。」至於楊簡則以爲天之所以爲天，乃此心之所爲，曰：「天地，我之天地。」又陸象山主張「心卽理」，就語意上推求，理實高過於

心。而且陸象山亦嘗曰：「此理充塞宇宙，天地鬼神且不能違異，況於人乎？」（象山全集卷十一與吳子嗣之八）是理具有比心更廣泛的內容及獨立於心之外的性質。但楊簡則只強調心而極少談到理，曰：「變化，我之變化。」是變化所依據的理仍然是根源於心。其次，就楊簡的以不起意為唯一工夫而言，陸象山雖極力主張先復其本心，但復其本心之後依然有事，故曰：「學者須是打疊田地淨潔，然後令他奮發植立。」（象山全集卷三十五語錄下）然在楊簡則認為「吾心本無妄，舍無妄而更求，乃成有妄。」故除不起意以外之一切作為，不僅無益，而且有害。綜上所述，吾人蓋不難發現：楊簡雖承繼陸象山之心學，但不論在基本理論或下手工夫上，都已較陸象山所言者更往前推闡，而達到心學發明本心與以易簡為教的最高峯。是就心學的發展史而論，楊簡之心學實有其一定的地位。

惟楊簡心學之所長在此，其所失亦在此。一則過於強調本心的能力，而忽略客觀環境對於修養也可能造成的影響。再則以不起意為唯一工夫，簡則簡矣，可是缺乏具體的著手方式，並非每個人都能做到，而且極容易蹈於虛空恍惚。故後人頗有謂其學為禪而大加抨擊者，如四庫全書總目提要即謂：

金谿之學以簡為大宗，所為文章大抵敷暢其師說，其講學純入於禪，先儒論之詳矣。  
(慈湖遺書提要)

按楊簡之學是否即為禪，歷來學者頗多爭議，亦各有其所持之立場。其中要以全祖望碧沚楊文元公書院記所論最為周全。曰：

文元之學，先儒論之多矣。或疑發明本心，陸氏但以為入門，而文元遂以為究竟。故文元為陸氏功臣，而失其傳者亦自之。愚以為未盡然。夫論人之學，當觀其行，不徒以其言。文元之齊明嚴恪，其生平踐履，蓋凍水、橫渠一輩人。曰誠、曰明、曰孝弟、曰忠信，聖學之全，無以加矣！特以當時學者沉溺於章句之學，而不知所以自拔，故為本心之說以提醒之。蓋誠欲導其迷途而使之悟，而非謂此一悟之外而無餘事也。而不善學者乃憑此虛空之知覺，欲以浴沂風雩之天機，屏當一切。嗟乎！是豈文元之究竟哉？（鮚埼亭集外編卷十六）

這段話的主要論點有三：一為就楊簡的生平踐履而言，其學乃儒學而非禪學。二為就其立教本意而言，楊簡倡言本心之說，乃在矯正當時學者沉溺於功利章句之習氣，使其知所振拔。

三為就對後來的影響而言，確實有人因不善學，以致造成蹈於虛空之流弊。（註五）

從上述三點的第一點來看，楊簡的操守的確卓然有儒者之矩範，據其弟子袁甫樂平縣慈湖先生書閣記云：

先生自幼志聖人之學，久而融貫，平生踐履，無一瑕玷，處閨門如對大賓，在閨室如臨上帝，年登耄耋，兢兢敬謹，未嘗須臾放逸，此先生之實學也。（蒙齋集卷十四）

全祖望淳熙四先生祠堂碑文亦云：

慈湖齋明儼恪，非禮不動，生平未嘗作一草字。（鮚埼亭集外編卷十四）

甚至連朱熹也誇讚他「持守得好」、「有為己工夫」（朱子語類卷一百二十四）。而衛護朱門最力的陳淳雖批評楊簡「講貫略」，然亦不免要盛稱其「持循篤」（北溪大全集卷三十六答陳伯淳問）。又當其出知溫州期間，「廉儉自將，奉養菲薄，常曰：『吾敢以赤子膏血自肥乎？』閭巷雍睦，無忿爭聲。」（宋史卷四百七楊簡本傳）「其待僚屬，方據案書判，有 啓於庭者，無問誰何，卽釋筆拱答，務以德化人，民自悅服。」（宋元學案卷七十四慈湖學案）凡此皆可見其德養的一斑。是就此而言，楊簡確實是儒而非禪。

從第二點來看，據其弟子錢時所撰寶謨閣學士正奉大夫慈湖先生行狀載：

先生之至富陽也，閱兩月，無一士來見，怪問之，左右對曰：「是邑多商人肥家，不利為土，故相觀望，莫之習也。」先生惻然，卽日詣白宰，謂茲壯邑於今為赤縣，而土俗爾陋，學道愛人，宰其職矣。且僚佐繫銜，例主學事，無以風動教化之，絃歌吾邑子，坐靡稟稍，效尤俗吏，束濕程賦，役事笞棰，吾食且不得下咽，奈何！宰唯唯，遂破食補生徒，文理稍稍卽收之。先生日詣學相講習。又約宰凡稱進士，優以示勸。秀民自是欣奮，恨讀書晚。有自山出者，尤樸茂，來問學，先生曰：「子姑習拱。」既數月，曰：「可矣。」與之語孜孜，窮日夜不厭。先生憂去，輒提篋以隨，願卒學，後擢第為名儒。邑人爭相慕效，文風遂益振。（慈湖遺書卷十九附錄）

註五：全祖望城南書院記：「文元之齊明盛服，非禮不動，豈謂於操持之功有闕？而其教多以明心為言，蓋有見於當時學者陷溺於功利，沈錮於詞章，極重難返之勢，必以提省為要，而不自知其疏。豈意諸弟子輩不善用之，反謂其師嘗大悟幾十，小悟幾十，泛濫洋溢，直如異端，而並文元之學而譏之，可為浩嘆者也。」（鮚埼亭集外編卷十六）可與碧沚文元公書院記所言相參。

又真德秀跋文元公行狀後亦載：

一日見，謂曰：「希元有志於學，顧未能忘富貴利達，何也？」德秀恍然莫知所謂。先生徐曰：「子嘗以命訊日者，故知之。夫必去是心而後可以語道。」先生之於德秀，可謂愛之深而教之篤矣。（同上）

又楊簡也嘗自述道：

某少時讀公之書，首見何必曰利，亦有仁義之論。口誦心惟，嘆息玩樂，謂他日可以舉而措之天下。筮仕以來，驚世變之不同，嗟流弊之非一日，欲盡革之而難於亟，欲循循焉又於心中不安。（慈湖遺書卷四先師鄒國公祝文）

是就楊簡之用心而言，確有欲矯治世俗羣從於功利之弊，而欲使人知所自振之意在焉。

純就以上兩點而論，楊簡心學之本質並不悖乎儒者之教。然若再從第三點來看，楊簡所倡言者，何以會使人「不善學」，以至於僅「憑此虛空之知覺，欲以浴沂風雩之天機，屏當一切」？其中是否有因過於強調本心而略於事物，尤其是做工夫處有失諸於太簡的弊病在？夫理論的結構或修養的方法既有所變易，學問的本質是否可以不受影響，實在難以保證。故全祖望雖極力爲楊簡辯護，但也不得不承認「象山之門，必以甬上四先生爲首，蓋本乾淳諸老一輩也，而壞其教者實慈湖。」並謂其「行則可師」，而「言不可盡從」（宋元學案卷七十四慈湖學案）了。因此，吾人固不可以遽謂慈湖之心學爲禪，然其對於儒學之有所歧出者，則又不可不深思而熟辨之。