



宋儒的思想方法

賀麟

漢學家應用科學方法以考證故籍，其收穫爲考據學。而宋儒的貢獻，則在於哲學或性理學，雖則朱子一派對於考據方面，亦有貢獻，但只是附庸性質。漢學家的考證方面，在於大膽假設，小心求證，可以認作一種科學方法，自從胡適之先生發表了「漢學家的科學方法」一文後，似乎很少有人持異議。但宋儒的思想方法究竟是什麼，論者似尙莫衷一是。本文的主旨即在於消極方面指出宋儒的思想方法不是科學方法，積極方面指出宋儒，不論朱陸兩派，其思想方法均依我們所了解的直覺法。換言之，陸王所謂致知或致良知，程朱所謂格物窮理，皆不是科學方法，而乃是探求他們所謂心學或性理學亦即我們所謂哲學或形而上學的直覺法。

104077
中國思想界近一二十年來，第一個倡導直覺說最有力量的，當然要推梁漱溟先生。梁先生從研究東西文化問題出發，認爲直覺是一種生活的態度，這種態度是反功利的，不算賬的，不計較利害得失的，遇事不問爲什麼的，又是隨感而應的，活潑而無拘滯的，剛健的，大無畏

的，充滿了浩然之氣的修養境界，他認爲這種銳敏的直覺，就是孔家的「仁」。孔家這種純任直覺的生活態度，就是代表中國文化以別於西方計較功利的文化的生活方式。

梁先生的思想最早即引起我注意直覺問題。於是我乃由梁先生的直覺說，進而追溯到宋明儒的直覺說，且更推廣去研究西洋哲學家對於直覺的說法。遂使我對於梁先生所提出的直覺說，發生兩個問題：

第一，直覺是不計較利害得失的態度，但究竟直覺尙計較苦樂，計較善惡否？西洋近代的功利主義就是計算苦樂，求最大多人的最大快樂的主義。因此反對功利的計較，意思即包含反對苦樂的計較。所以西洋直覺派的倫理思想家可以說是全是反對快樂論的。梁先生反功利的態度，自然也必是應反對苦樂的計算的。但對於此點，他書中似無明白表示。而且在他初期的究玄決疑論中，對於苦樂問題，他曾有過通盤的計算。他認爲人生苦多樂少，文明愈進步，知識愈增多，而痛苦亦

104078

隨之增加——此說與章太炎先生俱分進化論之說相同——這也就是使他走入佛家出世一條路的一個原因。及他著東西文化及其哲學一書時期，他已經領略到孔顏的樂處，體驗到仁者不憂的境界，認為絕對快樂可以達到，所以他又回到孔家的直覺的生活。換言之，他認為快樂不可於理智中求之，而可於直覺中獲得。凡有功利意味的快樂則反對之，而於帶有禪說意味、道德意味、由涵養得來的精神意味的快樂，則認為最高理想，最高境界。恐怕漱溟先生與功利派的人對於快樂的追求，只有方法上質量上範圍上的區別罷。

儒家的人生態度根本就是道德的。凡是道德本位的人生態度，決脫不了善惡的計較和君子小人的分辨，以獎善罰惡，親君子遠小人為歸。漱溟先生的直覺說雖未明言善惡的計較應該打破，但他曾直說：「所有的憂苦煩惱——憂國憂民都在內——通是私欲，私欲不是別的就是認定前面而計慮。沒有那件事值得計慮——不但名利，乃至國家世家。秋毫泰山原無分別，分別秋毫泰山，是不懂孔子形而上學的。」這種掃蕩一切分別計慮的說法，總算很有膽識了。但他究未明白提及善惡的計較，德與不德的執着，君子與小人的分別，是否也應一律打消，纔算得純任直覺的境界呢？而且以素來缺乏國家觀念的中國人，要想打破憂國愛民的計慮，國家世界的分別，自是比較容易的事。同時，我們知道西洋持直覺態度的哲學家，不唯反對功利苦樂的計較，而且大都是主張超出善惡的區別，打破對於道德與不道德，公正與不公正的計

慮的。耶穌之提出以德報怨，無敵惡，愛仇敵，已早開超出善惡的端緒。近代如尼采高叫「超出善惡以外」的口號，布拉得萊 (Bradley) 則認道德的目的在於超出道德。鮑桑凱 (Bosanquet) 則以苦樂與善惡的執持，為小我之困苦顛連 (the hazards and hardships of finite alifood) 的原因。他們這些哲學家皆殊途同歸地在那裏明目張膽高呼打破善惡的計慮。總之，我的意思，漱溟先生只明白表示他所謂直覺態度是反功利的，卻並未進而明白反對苦樂及善惡的計慮，且反而有計慮某種快樂的近似，而且因為他是出自道德本位的儒家，於善惡的計慮，似亦特別注重。所以就徹底不計慮打算而言，西洋許多持直覺態度的哲學家——姑無論其對與不對，也許他們太趨於極端——其不計慮打算，較之孔家，較之漱溟先生，似乎還更為激進。漱溟先生所謂直覺，不是超苦樂超善惡的境界，而是計慮苦樂善惡最醇熟最銳敏的境界；是分辨善惡的敏感 (moral sensibility) 或道德的直覺，而不是超道德的、藝術的、科學的或宗教的直覺。

我的第二個問題是：直覺既是一種生活的態度，一種精神修養達到的最高境界，但究竟直覺是否一種思想方法呢？漱溟先生對於此一問題亦曾有審慎的考慮。他根據唯識家的說法，謂：「直覺是受想二心所對於意味的認識。」這個說法甚好，無異於說直覺是認識意義與價值的功能 (Intuition is the faculty of taste and meaning) 與康德品鑒論 (Kant's Critique of Judgment) 所謂認識意味的能力 (Gemüthsmerkmal) 頗有相

似處，但他又根據唯識家言，直覺爲非量，所謂非量大意即是「非認識真實的能力」之意。據此則直覺僅是認識意味的能力，而非認識實在的方法。他又分直覺爲附於感覺的直覺與附於理智的直覺二種，亦甚好，約略相當於柏格森所謂「機體的同情」(organic sympathy)及理智的同情 (intellectual sympathy)。他並謂認識「生活」及「我」時，纔可以見出附於理智的直覺的重要，亦係與柏格森之說符合。但可惜他始終只限於描寫直覺生活如何美滿快樂，未曾指出直覺如何是認識「生活」及「我」的方法。而且當他談到柏格森的直覺法時，他又明說「柏格森的方法可疑。直覺是主觀的，情感的，絕不是無私的……所以直覺實爲非量。」據此看來，他雖有承認直覺爲方法之意，但卻指斥爲可疑而不可資以作求真實的方法。

其實也怪不得漱溟先生對於直覺是否思想方法及是否正確可靠的方法一問題，如此徘徊遲疑。因爲這實是很困難的問題。譬如馮芝生（友蘭）先生在他的中國哲學史的緒論內雖確認直覺是一種神祕經驗，且有「甚高的價值」，但他亦不承認直覺是一種方法。去年方逝世的德國柏林大學哲學教授亨利邁爾 (Heinrich Meier) 在他「最近五十年來的西洋哲學」一文裏，對於直覺的功能和價值亦有深刻的認識，他說：「在每一有成績的研究家或思想家的工作生活裏，無容置疑地，突然的，好似當下的觸機，即我們所謂直覺，實產生最好的工作。更是確定不易的，就是整個宇宙之爲一大個體，有如一一切個體，只

爲直觀所可達到，而非概念的知識所能把握。直觀乃是憑一種直接的透視以窺自然世界和精神世界之最深邃的本質。要求神契經驗的驅迫力，乃徹始徹終是一種直覺的力量。要求與神一體的仰慕的神契境界乃是宗教生活的核心。」此說可以說是對直覺具有甚深的同情，但是他立即對直覺主義加以嚴刻的批評道：「但是神契信仰的經驗之實在性與神契信仰的經驗之真理卻必須加以分別……此種哲學自然是方便省事。當緊嚴的研究和思想感覺困難時，便讓詩人的想像當權。但這實不啻對於懇摯的真理之反叛。」這種種說法都足以警告我們對於直覺須審慎，不可誤入歧途。而邁爾的批評大意第一認直覺法太方便省事非緊嚴的邏輯的哲學方法，第二認直覺是反理性的反理智的主觀的想像的產物而不足語於哲學的真理，尤其嚴重有力，值得深省。因此我個人對於此問題也異常徘徊遲疑，但經過很久的考慮，我現時的意思仍以爲直覺既是一種經驗，復是一種方法。所謂直覺是一種經驗，廣義言之，生活的態度，精神的境界，神契的經驗，靈感的啓示，知識方面突然的當下的頓悟或觸機，均包括在內。所謂直覺是一種方法，意思是謂直覺是一種幫助我們認識真理，把握實在的工具或技術。就直覺之爲經驗言，是一種事實，可有可無，時有時無。即使素來反對直覺的人，如果忽然有了直覺，他也無法加以反抗，驅之使去。就直覺之爲方法言，是一種工具，可用可不用，時有用時無用。這就是說，雖我們事實上客觀地承認直覺是一種方法，但我們可以不採用此種方法，而採用別

的方法。我們此時可以採用此法，他時亦可以採用別的方法。就直覺之為經驗的事實言，可以「有甚高的價值」，可以「產生最好的工作」，但亦可無甚高價值，不能產生最好的工作，蓋直覺經驗亦有好壞高下真妄的等差，不可一概認為很好，有價值，而係真實也。就直覺之為方法言，亦有利鈍巧拙精粗深淺的等差，須視應用此法者之學養如何及善於應用與否以為斷，不可一概抹殺。善於應用直覺法可以使之緊嚴而合於理性；猶如不善於應用分析及三段論法等，可以陷於支離詭辯而不合理性也。

所以我們不能因為自己不採用直覺方法，便根本否認直覺之為方法，一如我們不能因為自己無有直覺的經驗，便根本否認直覺經驗的事實。譬如英國功利主義的倫理學家西吉微克（H. Sidgwick）作倫理學方法論（The Methods of Ethics），即提出直覺為倫理學方法之一，美國的新實在論者孟太荷著認知的途徑（The Ways of Knowing），亦謂直覺為神契主義者所採取的認知方法。這都是自己並不採用直覺方法（西吉微克僅部份地採取康德式的直覺方法以與彌爾的功利主義調和）而客觀地承認直覺是方法的好例。至於法國的巴斯卡爾（Pascal）直稱直覺為「心情的邏輯」有「心情有其自身的理性，而理性不能認識」（Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas）之語。實證主義的孔德且認「心情的邏輯先於理智的邏輯」斯賓格勒（Spengler）於其西土沈淪一書中，

認理智為適用於認識自然的「空間邏輯」，而認直覺為「時間的邏輯」，為認識歷史現象的主要方法。柯羅齊（Croce）則以矛盾思辯法（Dialectical method）為形而上學的方法，而認直覺為美學的方法。我們也無暇去辨別以上各家對於直覺的意義是否有不同的認識，亦無暇去批評他們的說法是否有過火的地方，但他們盡皆承認是不違反理性的一種方法則相同。所以不論我們贊成直覺方法與否，但我們不能不承認直覺可以被採作方法。我們謂直覺方法與抽象的理智方法不同則可，謂直覺方法為無理性或違反理性則不可。

不過我們須得注意的就是方法本來是一種技術或藝術（Technique or art）。哈特曼（Nicolai Hartmann）認矛盾思辯法為一種藝術，其應用之精粗工拙，須視天才之高下，藝術之訓練如何為斷，而非可以呆板模倣的死方法。我想，由此足見直覺法恐怕更是一種基於天才的藝術，而此種藝術之精粗工拙仍須以訓練與學養之醇熟與否為準。故直覺雖是方法，亦有因運用得不精巧醇熟而發生危險的可能。一如科學的實驗方法之為一種藝術，實驗得不精巧熟練，不惟得不到結果，而且會發生危險。所以關於直覺方法之效準（validity）問題，我主張應於運用此法之工拙精粗求之，應於是否濫用與誤用此法中求之，而不可泛泛指斥直覺方法之盡行不可靠。說到這裏，也許我們可以參入一點斯賓諾莎的意思。據斯氏說，我們認識的正確觀念愈多，則我們求知的方法便愈完善。如果我們對於天或最高存在有了直觀的認

識，則我們的方法便最爲完善。換言之，直覺的方法是不斷在改進中，積理愈多，學識愈增進，涵養愈醇熟，而方法亦隨之逐漸愈爲完善。

有人謂直覺主義者仍不能不依形式邏輯或科學方法以發抒言論表達思想，因此遂否認直覺之爲方法。譬如斯泡爾丁 (Spaulding) 和羅素這般人，均謂柏格森反對理智，倡導直覺，而他所著的書仍全係根據理智寫成，因而遂指柏氏爲自相矛盾，而認直覺方法不能成立。殊不知直覺方法一方面是先理智的，一方面又是後理智的。先用直覺方法以洞見其全，然後用理智以分析此全體，以闡明此隱微，此先理智之直覺也。先從事於局部的研究，瑣屑的剖析，積久而漸能憑直覺的助力，以窺其全體，洞察其內蘊之意義，此後理智之直覺也。直覺與理智各有其用而不相背。無一用直覺方法的哲學家而不兼採形式邏輯及矛盾思辨的。同時亦無一理智的哲學家而不兼用直覺方法及矛盾思辨的。有人責備杜威，謂彼雖高唱實驗方法，而所著的書所立的論據，皆大都採用以子之矛攻子之盾的矛盾思辨法，而乏科學實驗的證據，杜威答稱，沒有可以絕對不用矛盾思辨而能作哲學思考的人。因此，同樣我亦可以說，沒有可以絕對不用直覺方法而能作哲學思想的人。由此足見，彼持形式邏輯一尊論者與彼持分析推論法一尊論者，未免由於爲狹隘的偏見所蔽，而不自知反省其認識作用有資於直覺法及矛盾思辨之處了。換言之，形式的分析與推論，矛盾思辨法，直覺法三者實爲任何哲學家所不可缺一，但各人之偏重略有不同罷了。認直覺主

義者絕不分析推論，與認科學家，實驗主義者或研究數理邏輯的人絕對不採用直覺法或矛盾思辨法，皆陷於同樣之錯誤。（最近美國哲學家羅佛爵乙 (Lovejoy) 且謂安斯坦之發明相對論，乃由於安氏能由實驗科學家的地位，一變而對時間的概念加以矛盾的分析 (dialectical analysis) 有以使然。至於安氏在研究相對論的過程中，曾有資於不少的直覺的啓示或觸機，更是公認的事實。）蓋就推論言，推論必先有自明的通則 (axioms) 以作基本，但此自明的通則，則係一種直觀知識。就分析言，分析即係剖析全體之意 (To analyze is to dissect the whole)，即黑格爾所謂「判斷即特殊化總念」(to judge is to specify the notion) 之意，亦即布拉得萊所謂「判斷的主體即係實在」(The subject of every judgment is reality) 之意。蓋分析即分析此用直覺方法所得的對於實在對於理念的整個印象。換言之，分析即分析直覺方法所獲得之豐富材料。及至部分的分析到了面面俱到的程度，於是又藉直覺之助，對於整體有更新更深的認識。（注意，單是分析，即使面面俱到，亦絕不能達到整體。況分析只是愈分愈細，絕不能面面俱到，故必藉直覺的助力，方可把握全體。）請看下圖：

圖甲約相當於康德之感性階段，圖乙約相當於康德之知性階段，圖丙約相當於康德之理性階段。圖丙 A 有似朱子的理氣之統一，斯賓諾莎的思想與形氣（心物）二屬性之統一，圖丙 B 代表黑格爾式的統一，圖丙 C 約略相當於朱子所謂「物之本末精粗無不備，而吾心之

104082

全體大用無不明」之豁然貫通的直覺境界。只有第一段而無第二段三兩段工夫，即是狹義的神祕主義。於不知不覺中經過第一階段，而只重第二段之分析，不企圖第三段之直覺的綜合，是為狹義的理智主義。科學知識即限於第二段，特別限於圖乙C之所代表。第一階段，只是一種混沌的經驗而非知識。第二

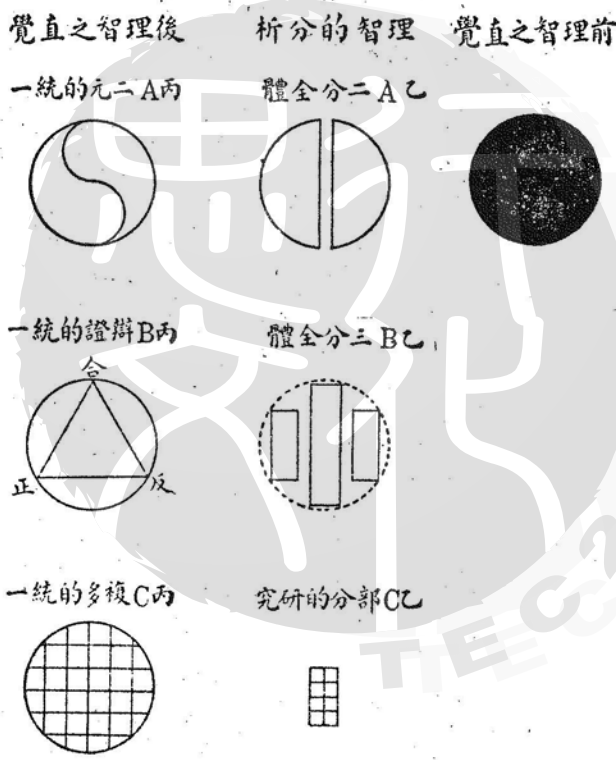
階段為科學知識，第三階段方為哲學知識。第三圖即代表「以神祕主義為材料，以理性主義為形式」之後康德的理性主義。據此

足見直覺與理智乃代表同一思想歷程之不同的階段或不同的方面，並無根本的衝突，而且近代哲學以及現代哲學的趨勢，乃在於直覺方法與理智方法之綜貫。

總括起來，我上面這一長篇話的主要意思在指出直覺是一

種方法，並且要說明第一真正的哲學的直覺方法，不是簡便省事的捷徑，而是精密緊嚴，須兼有先天的天才與後天的訓練，須積理多學識富，涵養醇，方可逐漸使之完善的方法或藝術；第二，我並要說明直覺不是盲目的感覺，同時又是不支離的理智，是後理智的，認識全體的方法。

甲圖 乙圖 丙圖



而不是反理智反理性的方法。換言之，我要把直覺從狂誕的簡捷的反理性主義救治過來，回復其正當的地位，發揮其應有的效能。我相信我遵循的這條路並不是無有人跡的迷津，而乃即是我所親炙過的懷惕黑教授所採取的途徑。他於他的巨著「過程與實在」的序言裏宣稱

他的主要工作之一，即在於將柏格森的主觀主義和詹姆士的急進的經驗主義之被指斥為反理智主義裏救護出來。他要保持柏之直覺說，詹之純粹經驗說，但同時又要不陷於反理智主義。我相信這條路實在是治哲學的康莊大道。而我們本篇研究講心即理也或心與理一的心學或理學的宋儒的思想方法，更可以作直覺法不是反理性的見證，特別是研究提倡堅苦着力的朱子的格物窮理的直覺法或體認法，更足以昭示我們直覺不惟不違反理性，而且也不是簡便省事的捷徑，而乃是緊嚴細密，絲毫不苟且，不放鬆的篤實工夫。

直覺方法的意義很複雜，直覺方法的種類亦很多，此處姑不具論。

茲爲方便計可以簡略地認直覺爲用理智的同情以體察事物，用理智的愛以玩味事物的方法。但同一直覺方法，可以向外觀認，亦可以向內省察。直覺方法的一面，注重用理智的同情以觀察外物如自然、歷史、書籍等。直覺方法的另一方面，注重用理智的同情以反省自我，體察生活。換言之，直覺方法有兩方面，一方面是向內反省，一方面是向外透視。認識自己的本心或本性，則有資於反省式的直覺，認識外界的物理或物性，則有資於透視式的直覺。朱子與陸象山的直覺方法，恰好每人代表一面。陸象山的直覺法注重向內反省以回復自己的本心，發現自己的真我。朱子的直覺法則注重向外體認物性，讀書窮理。但根據宋儒所公認的「物我一理，纔明彼，即曉此，合內外之道也」一原則，則用理智的同情向外窮究鑽研，正所以了解自己的本性；同樣，向內反省，回復本心，亦正所以了解物理。其結果亦歸於達到心與理一，個人與宇宙合一的神契境界，則兩者可謂殊途同歸。

104083

陸象山的直覺方法可分作兩方面講：第一，消極方面，可用「不讀書」三字表示他的方法。不讀書，在普通講來，只是不受教育，只是懶惰、愚昧，絕不能謂爲方法。而且凡是不學無術的軍閥官僚腹賈，全知道輕視學者，指斥讀死書的無益。但欲於「不讀書」中去求真學問，去把握實在，意思就比較深刻，且具有方法的意味了。其實古今中外凡持先天主義的哲學家，大都代表反對讀書的趨勢。孟子有盡信書不如無書之說，想係象山所本。老莊也是反對讀書的，西洋倡歸返自然說的思想家，

如盧梭一流人，且由反對讀書，進而反文化，反理智，反科學，但特別提出「不讀書」來作爲方法，且成爲哲學史上一大公案的，恐怕要首推陸象山。朱子也曾說象山一派，「其法首以讀書窮理爲大禁。」象山之反對讀書，一半自是爲矯正朱子傳註章句之學而發，一半亦實是他自己一貫的思想。他由反對讀書，遂附帶反對著書，反對講論。據象山年譜載，陸子與朱子會於鵝湖寺時，朱子之意欲令人泛觀博覽而後歸之約，二陸之意欲先發明人之本心，而後使之博覽。頗不相合。象山欲更與朱子辯，以爲堯舜之前有何書可讀，而堯舜竟可成聖人。被復齋阻止，未曾辯論而散。又象山語錄載：臨川一學者初見，問曰：「每日如何觀書？」學者曰：「守規矩。」學者曰：「伊川易傳，胡氏春秋，上蔡論語，范氏唐鑑。」象山忽呵斥之曰：「陋說！」次日復來，方對學者誦乾知太始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能一章曰：「聖人贊易，卻只是個簡易字……這方叫做規矩。」因爲象山以不讀書爲學道初步工夫，所以他的門人竟有「讀書講學，實所以充塞仁義」的話說出。由反對讀書，復進而反對著書。陸壽山鵝湖詩「有留情傳註翻棗塞，注意精微轉陸沈」之句，而象山和詩，亦有「簡易工夫終久大，支離事業竟浮沈」之語，似皆直指朱子的章句傳注格物窮理之學加以攻擊。象山又曾說過，「聖人之言自明白……何須傳注。學者疲精神於此，是以擔子越重。到某這裏，只是與他減擔，只此便是格物。」足見他爲學的方法，首着重在減輕學者文化上的負擔，解除外界的侵蝕，以保持自己的本心，而免爲教育所誤。（德文中有

104084
“verdoen”一字，即指為教育所誤之意。英文中無與此字意義相當之字。德國有浪漫思想之青年，其選擇配偶，品評人物，常視其是否為教育所誤，verbildet，喪失其純潔的本性與天真。知教育之可誤人，則

知象山之反對讀書，實不無深意。書籍所蔽，文字所累，至朱子之殫精勞神去注楚、韓文、周易參同契等書，更為陸派所詬病，斥為支離贅外。

的確，象山此種不讀書的方法，自有其特色，不必以其立說之偏而替他隱飾。桑提耶那說懷疑主義有一種清心作用，可以保持學者心靈的真操，使勿輕於信從古人。而象山此法實具有此種作用，可以使此心擺脫一切，赤地新立，以便一切自真我作主，由本心出發。其實，假如任何時代的教育家，能够把握住陸象山不讀書的方法的真意，認真實行起來，則教育必可大大的改觀，特別是當傳統的觀念或外界的權威極盛或學術思想極其龐雜的時代，此種方法實足以予精神上一大解放。

其實象山也未嘗不讀書，不過他讀書是看古人是否先得我心之同然，是要以六經來註我，來印證自己的思想。讀書只是幫助自己認識自己的本心。他亦未嘗不著書，但著書只是出於自然，並非勉強，且不以傳註為業。他亦未嘗不講論，但講論只是啓發人自己的思想，發明人的本心，教人自己反省。

因此象山的直覺方法的積極方面，可用「回復本心」四字來包括。本心即是他的本體，回復本心即是他的方法。他根本認為「此心本靈，此理本明，此性本善。」「心即是理，性即是理；人同此心，心同此理。」

所謂格物窮理，即是回復本心。回復本心在陸王的方法中亦有兩方面，一是教人反省他自己的本心，注重在啓發他人，喚醒他人，使之回復到他固有的先天理性，有似蘇格拉底的接生法。一是自己反省自己的本心，自己體認自己的真我，自己把握自己的真生命，有似柏格森所謂自己與自己表同情。我前面已經說過，直覺方法是一種藝術，而陸象山、王陽明教人反省本心的藝術，實甚高妙。象山所收的兩個最大的弟子——袁契齋、楊慈湖——都是從促人反省本心得來。據袁契齋傳、契齋遇象山於都城，象山即指本心洞澈通貫，契齋遂師事而精研覃思。楊慈湖傳謂「象山至富陽，夜集雙明閣。象山數提本心二字。先生問，何謂本心。象山曰：「君今日所聽扇訟，彼訟扇者必有一是有一非，若見得孰是孰非，即決定為某甲是某乙非，非本心而何？」先生聞之，忽覺此心澄然清明，頭問曰：「止如斯耶？」象山厲聲答曰：「更何有也！」先生退，拱坐達旦，質明，納拜，遂稱弟子。」這兩段故事最足以見象山指點本心的實功。象山自己也常說：「吾之與人言，多就血脈上感動他，故人之聽者易。」所謂「就血脈上感動他」亦即從本心上指點他之意。年譜謂「先生首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講，諸生皆俯首拱聽，非徒講經，每啓發人之本心也。」又年譜載毛剛伯必彊云：「先生之講學也，先欲復其本心，以為主宰，既得其本心，從此涵養，使日充月明，讀書考古，不過欲明此理盡此心耳，其教人為學端緒在此。」由此愈足見「回復本心」是象山生平最着重最得力的所在。據說象山教人回復本心，促人反省，頗有感

化能力，常使人發汗流淚。年譜謂「從遊者衆，先生能知其心術之微，言中其情，多至汗下。」據說當象山在白鹿洞講義利之辨時，在一個很冷的春天，使得朱子也出了一身汗，其餘的聽衆，尚有流淚的。至於王陽明之善於指點人的良知，使人涕泣感動，頓改前非的故事，亦復甚多，可無庸贅述。就陸王之啓發他人本心的方法，我以為約略相當於蘇格拉底的接生法和柏拉圖的回憶法，蘇氏的接生法，亦在於啓發人自知，自思，自己反省其道德觀念。蘇氏認道德不可教，更非詭辯的方法所可教，但須用他所提出的啓發式的接生法，方可教人回復其固有的道德知識。因為蘇氏亦認人性本善，無人自願作惡，一切惡行，皆由知識方面有蒙蔽有缺陷，故須用啓發的方法，促其反省，以回復其道德的良知。柏拉圖之回憶法亦係教人回复其原來固有，後來遺忘隱蔽之理念或本心。柏氏曼諾篇對話，所舉詰問一從未學習過幾何學之奴僕，使其解答幾何學上的問題一例，最足以表示真理本人所固有，非外鑠我，只須有人提醒，經過一翻回憶的歷程以回復之之理。與陸王之嗚人詰人，以表示道德乃人所固有，非外鑠我，只須用一種求放心復本心的回憶或反省工夫以回復其本然的說法，實頗相似。兩者均可稱爲反省式的直覺法。

教人回复本心，貴在指點、提醒、啓發。要想自己回復自己的本心，則在於體驗、省察、反思、反求，使本心勿爲物欲所蒙蔽戕賊，而致放失。陸象山說：「愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心，賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」又說：「此心本靈，此理本明，至其氣稟所蒙，習尚

所格，俗論邪說所蔽，則非加剝磨切，則靈且明者，曾無驗矣。」總之，據象山看來，私欲非本心，意見非本心，見聞習染非本心，游思雜念非本心，不惟非本心而且是蒙蔽本心，桎梏本心的障礙物。雖一本「不安其舊，惟新是圖」（象山語）的精神，反思反求，痛加剝磨切，使之掃蕩無餘，則本心即可回復，行爲取舍自有準則，判斷是非善惡自有標準了。象山有兩段話說得最爲明白：「義理之在人心，實天之所與不可泯滅焉者也。彼其蔽於物而至於背理違義，蓋亦弗思焉耳。誠能反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。」又說：「良心之在人心，雖或有所陷溺，亦未始泯然而盡亡也。下愚不肖之人，所以自絕於仁人君子之域者，亦特其自棄而不之求耳。誠能反而求之，則是非善惡將有所甚明，而好惡趨舍，將有不待強而自決者矣。」

知道了象山的反省式的回復本心的直覺方法，我們試再略說王陽明的直覺法以資印證。陽明的良知，即是象山的本心。陽明的致良知，即是象山的回復本心或啓發本心。前者是本體，後者是工夫或方法。陽明初期倡知行合一之說，知行合一只是論知與行的關係的學說，對於知行關係之邏輯的分析和心理的研究雖有貢獻，但既非本體論，亦非方法論。所以後來他纔提出致良知之教，纔算尋着了體用兼賅的學說。良知是本體，致良知是工夫，而他特別着重致良知的工夫。試看陽明下面一段話：「人心是天淵，心之本體無所不賅，原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡原是一個淵，只爲私欲窒塞，則淵之

本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」（傳習錄下）這已顯然見得陽明的致良知即是象山回復本心的工夫了。他更進一步將大學上的「格物」解釋成向內自致良知的意思，以與朱子向外窮究物理的解釋對抗，而發揮象山回復本心的說法。他說，「格物如孟子『大人格君心』之格，格者正也。格物者是去其心之不正，以全其本體『良知』之正。」這樣說來，不管他是否曲解原書，他所謂格物，就是致良知，就是消極的克去此心之不正，積極的回復到本心之正。甚至於大學上的「止至善」一語，他也本六經註我的精神，解釋成致良知以回復本然之性的意思：「至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。」（傳習錄上）

於此足見，象山所謂本心，陽明所謂良知，絕不是經驗派的人如洛克所攻擊的天賦觀念（innate ideas），而洛克所謂由乳母之迷信，老婦之權威，鄰居之喜怒贊否而積漸浸入兒童純潔之腦筋，及長，又加以風俗習慣的追認的外鑲的道德觀念，不惟不是陸王所謂本心或良知，恐正是象山所認為桎梏本心之物，須得剝磨切的，亦正是陽明所認為蒙蔽良知之物，須得格正掃除的。因此若謂陸王的本心或良知乃即是洛克所排斥的遵守傳統觀念，服從外界權威，使人作習俗之奴隸的天賦觀念，實未免厚誣友人。若要勉強持陸王之說與西洋思想比擬，可說是略近於康德所謂道德律，因為康德的道德律即是我固有之非由外鑲，心與理一之良心或本心。要想認識這種道德律，不能向外鑽研，只

須向內反省。因為陸王的本心，既非經驗所構成，故他們的方法不能採取向外研究的經驗方法，而特別提出向內反省以回復本心的直覺法。現在要進而討論朱子的直覺法，問題就比較困難。因為第一，許多人以為朱子的方法是科學方法而非直覺法，我的首先須說明朱子的方法何以不是科學方法；第二，討論朱子的方法，須牽涉到朱陸異同——始異終同，始同終異，殊途同歸——的問題。關於第一點，我希望讀者參看下文，知道朱子的方法何以是直覺法後，便可恍然明白他的方法何以非科學方法了。同時我可引用馮芝生先生的話來贊助我的說法，他的中國哲學史下卷論朱子一章有一條很重要的小註道：「朱子所說的格物，實為修養方法，其目的在於明吾心之全體大用。即陸王一派之科學家批評朱子此說，亦視之為修養方法而批評之。若以此為朱子之科學精神，以為此乃專為求知識者，則誣朱子矣。」若芝生先生此處之意，係指朱子所謂格物不是科學方法，則實為了解朱學上一種進步，亦我之所贊同。因為謂朱子的格物非科學方法，自是確論。但謂朱子的格物全非科學精神，亦未免有誣朱子，蓋以朱子之虛心窮理，無書不讀，無物不格的愛智精神，實為科學的精神也。但他又肯定朱子的格物只是修養的方法而非求知識的方法，則我卻又不敢苟同。蓋朱子以涵養致知並重，涵養的方法為「敬」而致知的方法則為「格物」，涵養所以存心，培養能知之主體，格物所以窮理，認識所知的對象（即理）。二者雖相輔，而絕不容相混。至格物的目的，乃在於到「衆物之表裏精粗」

（當然是知的成分多）而明「吾心之全體大用。」所謂吾心之「全體」乃指整個的理，即太極，所謂吾心之「大用」即據理以指導行為，或「順理以應物」，而收修齊治平之效。亦是求知的成分多而非單指修養。至陸王之批評朱子格物之說，則以此說就求知言，支離破碎，不足以求德性之知；就修養言，贅外逐物，不能先立其大，乃從知行雙方着論，固不備視之爲修養方法而批評之也。且芝生先生固明言朱子有其「哲學系統」，今格物既非他求知的方法，則他又係用的什麼方法，以達到他關於理氣太極的知識，而完成他的哲學系統呢？若依芝生先生「科學方法即是哲學方法」之說，則朱子於非科學方法的格物之外，將另有其科學方法，以建立其哲學系統了。不然，便是朱子沒有哲學方法，僅有修養方法，便可「成立一個道理」，完成一個「哲學系統」了。依我的說法，朱子的格物既非探求自然知識的科學方法（如實驗方法、數學方法等），亦非與主靜主敬同其作用的修養方法，而乃是尋求哲學或性理學知識的直覺方法，亦稱體驗或體認的方法。直覺方法乃是尋求哲學知識的主要方法，雖非科學方法，但並不違反科學違反理智，且有時科學家亦偶爾一用直覺方法，而用直覺方法的哲學家，偶爾亦可發現自然的科學知識。朱子之所以能根據他的格物窮理的直覺方法以建立他的理學系統，並附帶於考據之學有貢獻，且獲得一些零碎的天文地理律歷方面的科學知識——對與不對，姑不具論——即是這個原因。又直覺方法雖與涵養用敬有別，不是純修養的方法，但因

直覺既是用理智的同情以體察事物物理會事物的格物方法，故並不是與情志、人格或修養毫不相干。直覺的格物法可以使人得到一種精神的真理，足以感動人的情志的真理（spiritual truth or inspiring truth），換言之，直覺法是可以使人得到宋儒所謂「德性之知」或今人所謂「價值的知識」或「規範的知識」(Knowledge of the value or norm of things)的方法。而且只有直覺方法方可達到「衆物之表裏精粗無不到」而「吾心之全體大用無不明」的最高境界。蓋只有直覺方法方深入其裏，探究其精，而縱觀其全體大用，而科學方法則只求認識其表面的粗的部分的方面，而並無有認識形而上的裏面的精的全體大用的職志也。

就朱陸的直覺方法之異同言，我已說過，大體上只是二人對於直覺方法之着重點與得力處不同。陸象山注重向內反省以回復本心，朱子注重向外體認，以窮究物理。但象山所得力的各點，朱子亦兼收其所長。譬如象山反對讀書，朱子亦嘗屢次痛懲讀書，朱子嘗說：

「日前爲學，緩於反己，追思凡百皆可悔者，所論註文字，亦坐此病，多無着實處。回首茫然，計非歲月工夫，所能救治，以此愈不自快。」

答劉子澄。

「近覺自來爲學實有向外浮泛之弊，不惟自誤，而誤人亦不少，方別尋得一頭緒，似差簡端的，始知文字言語之外，真別有用心處，恨未得面論也。」與劉子澄。

「使道可以多聞博觀而得，則世之知道者爲不少矣。熹近日因事方有少省發處……日用之間，觀此流行之體，初無間斷處，有下工夫處，乃知前日自誑誑人之罪，蓋不可勝贖也。此與守書冊，泥言語，全無交涉。」答何叔京

以上皆見於王陽明的『朱子晚年定論』中，此外書札語錄類此的話頭而未爲陽明所採入者尙多，而以下面所引二段更爲明切沈痛：

「熹衰病今歲幸不至劇，但精力益衰，目力全短，看文字不得。瞑目間坐，卻得收拾放心。覺得目前外面走作不少，頗恨盲廢之不早也。」答潘叔度書。

「今一向耽著文字，令此心全體都在冊子上，更不知有己，便是個無知覺不識痛癢之人，雖讀書亦何益於我事耶！」與呂子約。

朱子之痛懲驚外逐物，泛泛支離，耽溺於書冊文字的弊病，認爲自誤誤人，罪不勝贖，自恨盲廢之不早，恐怕象山之反對讀書亦不過是。但朱陸同是反對讀書，態度亦自有不同，（並非早年晚年的不同，我認爲持朱陸早異晚同，或早同晚異說之無聊，且認爲兩人同是反對讀書，或同是讀書，非時間上的不同，而乃根本態度上的不同。）象山以不讀書爲入德之門的工夫，自覺地，始終一貫地反對讀書。而朱子之反對讀書，乃是讀書過多後的翻悔或反動，而非方法。因此朱子讀書愈多，埋首於故紙堆中愈久其反對讀書亦愈盛。打個比譬，象山是蔬食主義者，而朱子則是飽餐大油葷後而尋求解油葷的菜蔬或水菓。而且假如下次有

了晏會，他也許還要大嚼一頓。據語類載朱子「每得未見書，必窮日夜讀之。嘗云，向時得微宗實錄，連夜看，看得眼睛都疼。一日得韓南澗集，一夜與文蔚同看，倦時令文蔚讀聽，至五更盡倦。」所以，朱子一面反對讀書，但有一新書，必一氣讀完。讀多了後，又自悔作了書本奴隸，痛加懲戒。而一面又宣稱「物未格則一物之理未盡，一書未讀，便一書之理有闕。」

又如象山年譜載象山一日得讀朱子「川源紅綠一時新，暮雨朝晴更宜人。書冊埋頭何日了，不如拋卻去尋春。」一詩，說道：「元晦至此有覺悟矣，是可喜也。」此點表面上似表示朱陸之相同，但其實根本態度仍不相同。蓋朱子此詩乃表示由向外沈潛於書冊中者，而掉轉方向陶醉於大自然懷抱中，仍是向外的，與陸之向內尋求本心，一味不向外走作者大不相同。蓋象山注重提醒此心，無時忘掉自我，有似費希德，而朱子不是忘掉自己於書本，即是忘掉自己於自然，放心於外，復收之回內，忘掉自己，又歸還自己，則有似黑格爾。蓋朱子欣賞自然的詩趣，似得力於周子之堂前春草生意一般，大程子之「傍花隨柳過前川」，「萬物靜觀皆自得」，而陸子則對於自然之興趣，遠不及其對於「自我」對於「德性」之興趣之多也。（普通講朱陸異同者，多謂朱得力於小程，陸得力於大程，自亦甚是。唯朱子之重客觀，對自然有興趣，則似大程及周子。而陸子之重主觀，對自然興趣較少，則似小程。）

至就修養言以及就求知言，朱子之注重向內反省，求放心，回復本心，與象山亦復相同。朱子對於大學「明德」的解釋，即相當於象山所

謂本心——本心即得自天之德性，即心與理一具有仁義禮智之心。朱子所謂「明明德」，即相當於象山所謂「自己回復本心」，而其所謂「新民」，即係象山「使人回復其本心」之意。語類有一條說得最明。

「明德是我得之於天，而方寸中光明的物事。統而言之，仁義禮智……本不待自家明之，但從來爲氣稟所拘，物欲所蔽，一向昏昧，更

不光明。而今卻在挑剔揩磨出來，以復向來得之於天者，此便是明明德。我既是明德個明德，見他人爲氣稟物欲所昏，自家豈不惻然

欲有以有新之，使之亦如我挑剔揩磨，以革其向來氣稟物欲之昏，而復其得之於天者，此便是新民。」（胡泳戊午年朱子六十八歲

時錄所開，語類卷十四。）

朱子此處言明德之爲氣稟物欲所昏蔽，與象山之言本心爲物欲氣稟意見所枉蔽，意思全同，朱子言須用「挑剔揩磨」工夫，以復明德，與象山所謂須加「剝磨切」工夫，以「反思」「反求」，可謂語意皆同。我們不能因爲此條係出自門人所記的語錄，而疑其有失之朱子原意，因爲類此之語尚多，而朱子大學章句註釋「大學之道在明明德，在新民在止於至善」一章，與此條所記完全相同，語意且較簡切渾融，茲不具引。又如朱子釋「學而時習之」一語，而必欲參入性善問題，指出學之目的爲「明善而復其初」，又如朱子釋「克己復禮爲仁」，亦加入回復本心之德的意思，謂「復，反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲，故爲仁者必

有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。」試看他這裏用以解釋論語的這一套玄學理論，那一點不是與象山的回復本善之性回復本明之心的說法如合符節呢？而且朱子這種以自己的一套玄學理論來解釋經典的辦法，又不是與象山「六經註我，我註六經」的精神同條共貫呢？又如語類中有一段謂：

「人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身，須是喚醒方知。恰如瞌睡，強自喚醒，喚之不已終會醒。某看大要工夫只在喚醒上。然如此等處，須是體驗，教自分明。」（語類卷十二黃士毅錄）

朱子此處明言須用自己體驗的工夫，喚醒那原來靈明的本心，更是顯然與象山如出一轍。所以，如果我們試比較本篇所引的朱陸兩人的說法，實在無須牽強附會，即可見得他們中間實在無有根本區別。但是如果我们另從兩人的爲人及其全部思想着眼，我們亦未嘗不可查出他們的同中之異。據我看來，朱陸雖同言回復本心，而其不同處約有兩點：第一，就朱陸之同認「回復本心」爲向內反省的直覺方法言，則應用此方法的藝術有工拙之不同。象山較工，其應用此法以自己涵養和教導他人，以持守自己本心，和喚醒別人本心，均較爲得力。他最善於從血脈上感動人，使之翻然改悔，幾有大宗教育家點化世人使之轉變悔悟的風度。朱子則應用此法較拙，他自己就很難把持他的本心，不令之向外走作；他用簡單有力的言詞，當下即直接點化人或感動人的力量，和效果似均不及象山。

第二，兩人雖皆用「回復本心」的方法，但就時間言，有先後的不同，就分量言，有多少之不同。象山以回復本心爲最先最初步的工夫，朱子則以回復本心爲學問思辨格物窮理方能達到的高遠的最後理想，故教人先泛觀博覽先博學於文，然後方返之「約」，然後方「復禮」，方復「本心之德」。所以朱子曾說：「萬事皆在窮理後，經不正，理不明，看他如何地持守，也只是空。」又說：「未能識得，涵養箇甚？義理不明，如何履踐？」就着重此法的分量言，象山專以「回復本心」教人，外此更無第二法門。朱子則僅兼以「回復本心」教人，僅用以救濟博文之偏，校正讀書格物之支離散漫，而他的主要方法，卻另有所在。

朱子有一封與項平父的極重要的信，自道其與象山的異同所在，實異常扼要切當，而且持平，最足以表示我這裏所提出的兩點：

「大抵子思以來教人之法，以尊德性道學問兩事爲用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道學問上多了。所以爲彼學者多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰道理遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要爲己爲人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。」據王白田考證，此書作於淳熙十年癸卯，時朱子五四歲，象山四五歲。

從這封信裏可以看出尊德性道學問二事，朱子認爲是教人的用力的主要方法，故朱子認爲他與象山的異同實是方法上的異同。此處所謂尊德性卽是回復本心反求德性之心，反思義理之心或喚醒道

心的反省式的直覺法。此處所謂道學問卽是格物窮理，向外透視理會的直覺方法。朱子謂「子靜所說專是尊德性事」而不言「子靜所說以尊德性爲多」，意卽謂象山專門注重回復本心，偏重而不兼採。他自承「道學問上多了」，又願「去短取長，不墮一邊」，是卽自道其注重格物窮理分數爲多，但仍兼採「回復本心」之法。他坦直承認陸派學者「多持守可觀」，又自道其「於緊要爲己爲人處多不得力」，是不啻明白承認象山之運用「尊德性」或「回復本心」的方法較他自己的爲工，其效力較他自己應用同一方法爲大也。

以上係指出朱子雖與象山同樣反對讀書，同樣注重回復本心，但相同之中仍有其相異處。但朱子生平最得力最精到且卓然有以異於陸派處，而我們現在要提出來討論的，卻在其偏重於向外體認鑽研的直覺法。他的直覺法可以「虛心涵泳，切己體察」八字括之。虛心則客觀而無成見，切己則設身處地，視物如己，己體物。體察則用理智的同情以理會省察。涵泳有不急迫，不躁率，優游從容，玩味觀賞之意。朱子大學章句集註，採程子之說，訓「格」爲「至」，釋「格物」爲「窮至事物之理，欲其極處無不到也」，其意亦是用「虛心涵泳，切己體察」的工夫，以窮究事物之理，而至乎其根本極則，貫通而無蔽礙，以達到「用力之久，而豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」的最後的直覺境界。蓋訓格物爲至物，卽含有一與物有親切的接觸，而無隔閡，二深入物之中心，透視物之本質，非徒觀察其表面而

止，三與物爲一，物我無間之意。但朱子復力言雖訓格物爲至物，但至物既非神祕的與物相接，亦非空泛的與物同體之意，蓋「泛言同體，使人含糊昏緩而無警切之功，其弊或至於認物爲己」（仁說）而神祕的與物相接，「則或徒接而不求其理，或粗求而不究其極，是以雖與物接而不能知其理之所以然與其所當然也。」（甲午答江德功書）所以朱子雖言至物，雖向外探求，而不陷於狹義的神祕主義與粗疏的感覺主義，即因他能用虛心涵泳切己體察的工夫以窮至事物之理故也。蓋朱子格物的工夫所欲達到的非與物相接或與物一體先理智的神祕的感性的直覺境界，而乃是欲達到心與理一的後理智的理性的直覺境界。於此更足以見得朱子的直覺法之高明，精到而且平實。

西洋哲學家之談直覺者甚多，然試將反省式的直覺及純感性的直覺除外，差足與朱子的直覺法比擬者大約不外三說：

一、認直覺爲一種由精神的生活或文化的體驗。(Erlbnis)以認識真美善的價值的功能。直覺既是一種欣賞文化價值的生活，亦是一種體認文化價值，形成精神科學的方法。丹麥哲學家基爾哥德和德國的倡導精神科學的哲學家狄爾泰屬之。他們主張以生活來體驗價值，以價值來充實生活。

104091
二、認直覺爲由時間的動的透視以把握自由活潑，變動不居的生命的理智的同情。直覺是破除死的範疇或符號，不站在物外去用理智分析，而深入物之內在的本性，以把握其命脈其核心的真正的經驗方

法。此即柏格森的直覺法的大旨。

三、以直覺爲超功利超時間超意欲的認識主體，竭全力以認取當下，使整個意識爲呈現在眼前的對象的靜穆的凝想所佔據，忘懷自身於當前的對象中，而靜觀其本質。這就是斯賓諾莎所謂從永恆的範型下以觀認事物的直觀法。亦即從自然或天理的觀點以觀認物理，亦即以物觀物，以理觀理的直觀法。

總之，第一種直觀法以價值爲對象，以文化生活之充實豐富爲目的，第二種直觀法，以生命爲對象，以生命之自由活潑健進爲目的，第三種直觀法，以形而上的真理爲對象，以生活之超脫高潔，心靈之與理一與道俱爲目的。而朱子的直觀法，雖就平實處立論，從讀書窮理處着力，但似兼具三方面而有之。譬如朱子所說：「如今讀書，須是加沈潛之功，將義理去澆灌胸腹，漸漸盪滌去那許多淺近鄙陋之見，方會見識高明。」（語類卷百〇四）即是以書中的義理去澆灌心靈洗滌胸襟，亦即可謂爲以價值來充實生活。又如朱子嘗言：「讀書如喫果子，須細嚼教爛，則滋味自出。讀書，又如園夫灌園，須株株而灌，使泥水相和，而物得其潤，自然生長。」亦即有從生活去體驗書冊中所昭示的文化價值之意。曾文正公嘗解釋朱子虛心涵泳一語，最足以表示此旨：「涵者如春雨之潤花，如清渠之溉稻；泳者如魚之游水，如人之濯足。善讀書者，須視書如水。而視此心如花，如稻，如魚，如濯。」余謂善欣賞文化或價值者亦然。宋儒特別朱子，最喜歡用「理會」二字。大約係「深沈潛思」一變

104092 遊玩索」之意。若單就字面，將「理會」二字直解成「用理智去心領神會」之意，則意思實與柏格森所謂「理智的同情」最爲接近。至朱子所謂「入道之門，是將自家身己，入那道理中去，漸漸相親，久之與己爲一。而今人道理在這裏，自家身在外面，全不會相干涉」（語類卷八）等語，則略近柏氏深入物內與物爲一而不可站在外面觀看之旨。

又朱子的直覺法之爲一種物觀法或理觀法，下面各語，說得最明：「放寬心！以他說看他說，以物觀物，無以己觀物。」

「以書觀書，以物觀物，不可先立己見。」（語類卷十一）

「以聖賢之意，觀聖賢之書，以天下之理，觀天下之事。人多以私智去窮理，只是你自家所見，去聖賢之心尚遠在。」（與人書）

這就是朱子虛心而無成見，從客觀，從普遍的「天下之理」的立腳點以格物窮理的直觀法最好的註腳，可以說是與斯賓諾莎從永恆的範型下以觀認事物而達到最高級的直觀知識，實具同一精神。

我承認我這些比擬有些牽強附會，過分注重朱子的直覺法與西哲的直覺法相同的地方。但試從朱子整個生活和全部思想去看，誰也不能不承認，第一，朱子對於過去文化的精華，所謂經訓史籍，曾用過一番深切體驗的工夫以取精用宏，以培養其品格，灌漑其心靈，充實其生活；第二，朱子之於格物窮理，會專心致志，忘懷一切，「虛心遜志」，「游泳其間」，而求達到「心與理會，自然浹洽」之境；第三，朱子由「一生辛苦讀書，細微揣摩，零碎括剔」而達到「心與理一」，「本心以窮理

而順理以應物」的境界。就本心以窮理言，即是 to see things under the form of eternity，就順理以應物言，即是 to act under the guidance of reason。所以我們藉西洋哲學家的直覺法的三方面，來反映朱子的直覺法亦具有此三方面，使我們對於朱子更增進一層了解，似亦不無小補。

至於「虛心涵泳，切己體察」二語，原是朱子教人讀書的方法，見於語類卷十一：「學者讀書須要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己體察」一條，而我之所以特地提出這兩句來，認爲是他的格物窮理的直覺法的要素，蓋因朱子自述其辛苦艱難已試之效認爲：「爲學之道莫先於窮理，窮理之要必在於讀書，欲窮天下之理而不即經訓史冊以窮之，則是正面牆而立爾。」（見甲寅便殿奏劄。）又朱子辛亥答曹元可有云：「夫天下之物莫不有理，而其精蘊則已具於聖賢之書，故必由是以求之。」故朱子所說的讀書法，大體上即足以代表他格物窮理的思想方法，且足以表示朱學之有異其他學派之處，蓋朱子的方法之所以是體驗「經訓史冊」或文化的結晶的直覺方法，而非用實驗觀察，數學方式，以駕馭自然的科學方法在此，朱子雖與漢學家同樣注重讀書，而其用涵泳體察的直覺以探究經籍的義理，而有以異於徒考據經典中的名物訓詁的考證方法亦在此；朱子雖與陸王同注重義理心性之學，同採用直覺方法，而其偏重向外透視體認的直覺法有以異於象山之偏重向內反省本心的直覺法，亦在於此。