

一个雏形的哲学

上 篇

研究哲学往往有许多问题是常人所视为不必提出的。例如问：现在有一个桌子在此，等到我的眼不看他，我的手不摸他时，这个桌子尚存在么？又例如问：黄色的桌子究竟这个黄色还是桌子所固有呢？还是我所附加于其上呢？这一类的问题在常人必以为没有提出的必要，因为正负的答案都无关于实际。说桌子于无人时尚存在和说桌子于无人时不存在，对于我们使用桌子毫无差别。说黄色是固有的和说黄色是附加的，对于黄色没有变更。所以常人因为这些问题不能直接影响于日常生活，遂轻视哲学。但我们愈研究必知道这些为常人所不屑道的问题乃是哲学的中心；一切人生观宇宙观都是建筑于这些问题的基础上。

我今天提出的问题是甚么呢？请详言之，我们日常说话时对于桌子说桌子，其实即含有“这是桌子”的意思，因为我们日常说话多用省文的语法（*elliptical phraseology*）。如说“书”即

是“这是书”。所以凡是一件事物必是“这是某事物”的全辞 (full proposition) 的省略。至于说“天是高的”乃是由“这是天”与“这是高的”两辞合并而成。因此我敢说“这是……”乃是思想的原始方式，或最初方式。我现在提出的问题就是问“这是某”究竟是甚么意味。在哲学上的术语，于“这”名为 *that* 或 *thatness* 今译作“这”。“某”即是甲乙丙丁诸物的意思。在哲学的术语为 *what* 或 *whatness* 我今译作“何”。这些名词是很重要的，请读者注意。

哲学家尝有“纯粹经验”一个名词。这个名词原指经验的原始状态而言：如我们有时看见火光，绝不辨是甚么，虽有所见却既不觉所见是甚么又不觉自己是见者而与所见相对立。这种状态便是纯粹经验。纯粹经验就是所谓的“这”。这种纯粹经验亦可名为纯粹感觉是在主客未分与了别未起以前的。大概只有初生的小孩或有这种境地。如初生的小孩一出了胎张眼看见火光，他既不辨这是甚么，并且不觉得自己是看火的主观而火是被看的客观，换言之，即不觉有自己又有火光，而只是一个赤裸的浑朴的纯一的“感”罢了。但我们成年的人们却永无这个境地了。我们看见无论甚么东西都能立刻辨别这是甚么。如我们看见火光，不但立知其为光，并且觉得我在这里看光。所以纯粹经验只在原始的时候，而我们日常生活却都是经验。这个经验状态即是所谓的“何”。所谓“这是某”即是“这”变为“何”。所以我们的研究就是追问何以“这”变为“何”。如初生的小孩初见了火，自然只是一个赤裸的“这”。等到后来他认定这乃是火，而不是水。于是便有两种意味：第一，这个赤裸的“这”何以变为火；第二，这个赤裸的“这”何以不变为水。就第一层而言，“这”变为“何”必有一个变化开展的方法与途径，我们就要研究这个方法与途径是甚么。就第二层而言，既不能

是水而只是火，则其中似有一个必然性隐寓于其中；我们就要研究这个必然性的有无。于是成了两重问题：一是问“这”变为“何”怎样生成；一个问“这”变为“何”有否必然。一个是研究由来；一个是追求规范。但这两重问题非同时解决不能算完全，因为乃是一个东西的两方面，而不能独立分开。今为便利起见，先从经验的构成说起。

小孩初次见火，只是一个纯朴的“感”罢了。这个感却在他的机体上烙成一个印象。这个印成的表象等到对象消灭以后，仍然存在，乃隐于记忆的库藏中为记忆的影像。一旦又看见火，以现实的感觉而勾起潜伏的记忆影象。于是以屡屡经验的结果，换言之，即以经验的累积，他乃对于对象有明切的认识。因为他在他的经验界已组织成若干系列，凡新经验发生，他便立刻能判定这是归于那一系列中的。所谓认识就是一种判断，勾引各种旧经验以断定当前的新经验是同或是异而明其性质。以上乃是哲学家对于“这”变为“何”的生成问题所下的一种解答。这种解答的根据是（一）经验论；（二）联想论；（三）职能主义的心理学。经验论以为一切事物的认识都由于经验，就是把思想的起源归于印象。所以经验论的正宗必是感觉的经验论。但一切思想既是出于经验，则何以经验变为思想呢，于是经验论不能不取联想论。联想主义以为有两种联想律：一种是类似；一种是接近。如我今天看见火光，就联想起我昨天所看见火光的记忆影象，这便是类似的联想。如我今天看见一个朋友携了一本书，我便联想到照像机，因为我昨天看见他携了一个照像机，这便是接近的联想。因为人类的心理有联想，所以能把率然杂呈的各种经验都组织起来，以成系统。最初只是漫然的经验，后来积而久之即形成有条理的系统。联想论有助于经验论就是在此。但只是此一点，尚为不足。因为联想论只能说明经验所以

组织成统系，而未曾说明何以有联想，换言之，即只以联想说明经验的构成而未曾说明联想自身是甚么。于是又不能不求助于职能主义的心理学。职能主义的心理学以为所谓心即是“觉”，乃是生物应境的一种职能。生物为发展其生命计所以要顺适环境；因为要顺适环境所以天生有一种职能，这种职能便是所谓“心”或“觉”。换言之，对于“这”变为“何”的由来问题，先由经验论来解答，说是经验的累积；次由联想心理学来解答，说这个累积是依一定法则（即联想法则）而成的；最后由职能心理学来解答，说这个一定法则是生物因顺适环境而天然生成的。乃因为经验论只说明经验的累积而未能说明累积的方法，于是联想心理学来补充之；联想心理学只说明累积的方法而未能说明方法的由来，于是职能心理学来补充之。可见由经验论而到职能心理学乃是必然的径路。但到了职能心理学则结果产生一个认识不可能论——殊出预料以外。因为职能心理学告诉我们有几件事。第一，我们的感觉是对于同时许多的刺激为选择的受应。如我睁开眼睛，虽满屋的东西都在我的视野内，但我却只看见我所要看的几件东西——如朋友的面色和他所携的书籍。视觉如此，听觉更为显然。所以我们必须明白的就是感觉，不是把应有尽有的刺激都印受下来。至于感觉的形相不即是刺激的形相，普遍心理学上早说过了。第二，认识不是单纯智慧的作用，仍是含有情意要素。因为心的活动是不可分的，所以智情意的区分完全是学术上的便利，而实际上却没有各自独立的三样东西。故最初的认识即与兴味有关。我们看见一个桌子，决不是认识这个桌子的全体，我们只是认识其与我们兴味有关的若干属性，我们把这些属性联合起来以当作桌子全体。第三，脑髓的构造既非蓄积印象的机关，又非创造印象的机关，不过专为行动起见抑制无关的记忆而唤起有关的

记忆罢了。所以不是一切印象都能变为记忆，否则便没有所谓忘却了。第四，职能心理学最后的贡献是把“心”不认为“体”而只认为“用”。如火发光，火是体而光是用。所以体是真存在，而用是倚附的存在，亦可说不存在。心既是用，则心与物不是对立的两个东西。因此，这派心理学把心认为一种职能（function）而不认为实体（entity）。此区区几点亦足给我们一个感想：就是照这样说，岂非认识是不可能么？诚然！经验论在认识学上推论到这般地步，诚可谓已是推车撞壁了。于是唯用论（pragmatism）便在这个石壁上用金刚钻钻开了一个极小的洞，从这个小洞中漏了一线天光。而我们的论旨亦不能不随唯用论从这个小洞中穿过去。

唯用论所钻穿的小洞是甚么？待我大略说一说。唯用论首先择取真伪的标准来研究。如小孩初见火光，自然只是一个纯朴的“感”，等到他认识这乃是火，则其间便含有一层意思就是：认这是火乃是对了，若认这是水便是错了。对了即是所谓“真”，错了即是所谓“伪”。我们往往对于一物，远看是一个叶，近看是一个虫，拿显微镜来看，却是无数的细胞。究竟那一个看法是对呢？所以真伪的问题是很难讲的。对于这个难讲的问题而硬要追究其根底，则只有从追求真伪的标准下手。因为不立标准便没有真伪。须知真伪所以成立是由于先有一个标准，合这个标准即是真，不合便是伪。我们平常并非漫无标准，只是有许多不可靠的标准杂然并呈罢了。现在我们追求最适宜的标准便不能不把旧有各说加一番整理。

如我看见一个东西，你亦看见这个东西，我说这是个马，你说这是个鹿。究竟谁的认识是真呢？其实所谓“马”“鹿”都是概念的言语符号。必须加以定义，如马无角与鹿有角等。但“角”亦是一个言语符号。必须大家都公认这个符号是指这个实

物，方为有效。这是论言语与观念的关系。现在把言语还原到观念，真伪的问题乃得鞭辟近里。于是对于上述问题有一个最浅的回答：就是只看你我的认识是谁与原物相合。此即原物合符说。就是以与原物相合与否为标准，合此标准为真，不合便为伪。如原物是马，你的认识是认为鹿，则你的认识便是伪。然而这个标准不能成立。这个道理实在是一语可以道破的。假定世界上只有你一个人，而你又只对这个东西看过一回，你的认识是伪便无从发见。因为你认这个东西为鹿是伪只有两种证明：一种是他人人都认这个东西为马，而你独认为鹿，所以你的认识是伪；一种是你后来再认识时觉得不是鹿，所以前回的认识是伪。但这都是由他人的认识或第二回的认识用比较法来证明的。若专就这一回的认识，从其自身讲，仍是绝对辨不出真伪来。于是我们必可恍然大悟而知道凡认识都是一造的官司。如我看见一棵树，我说这是树。这只是我的片面认定，而那树不会给我以证明。好像打官司，而只是原告发言，被告虽站在这里，却始终一言不发。不仅不会说话的树不回答，即能说话的人亦是如此。如我看见一个朋友脸上的痣，我告诉他说“你脸上有一个痣”；他若从未照过镜子，听了我的话，必先质证于镜子方能答我以有无。在表面上他好像是被告，其实他早不是被告，而仍是旁观的第三者。所以在认识上只是一造的官司，被告始终无言，而发言者只有旁观者第三者或证人。如我看见一棵树，我说这是树，而你在旁，偏说这不是树乃是一棵电杆。好像我是原告，树是被告，但树不会说话，于是你来作证人，证明我控诉错了。在这个官司上既然是被告者不能质证，于是官司的成立与否便全在第三者的证人是否见证一致。换言之，即在认识上被认者既不给予证明，则不得已乃取决于许多认识者的一致。再换言之，即有一物于此，大家都说他是马，他便真是

马，——即他是马乃成了真的。

既然不能以对象的质证为标准。而以旁观的一致与否为标准，则我们便不能不再研究旁观的一致是否可靠。但我敢说在实际上大家认识绝对一致是最有的：认识只有大概的相同，而没有绝对的一致最浅的例如月亮，各人看去必是大小不一样，有人看像大盘，有人着像小球。感觉既不人人一致则观念当然亦不能人人一致。所以大家一致与否以定真伪，这个方法只是概率的而不是严格正确的。常人可以取概认的即认为满足，而讲到学问，便不能满足。于是继此而起则有统系调和说。此说以为一观念若与其他相调和而组织成一统系则此观念为真，若与他观念不能调和以组成统系，则此观念便是伪。如你相信人死了可以再投生，这个观念不是单独的；可与甚么地狱观念等相联，便自组成一个统系。你除非否定其全统系，决不能单独否定此一观念。所以问题便由一观念的真伪而移至统系的真伪，因为许多伪观念，可以组成一个统系。

若说这个统系的真伪不妨再以其能否与以外更大的统系相调和为标准而判定。然而若照这样累进的推演，势必使全宇宙间真理只在一个唯一的大统系。但我们这弱小的人类，贫乏的知识，却尚未做到这个顶点。不但未做到，并且是相距太远。我们现在既无法说明这个全宇宙唯一的真理大统系是甚么，则我们于这种统系调和说以外不能不另求一个标准，用以补足这个统系调和说。

新标准是甚么？就是效用。但须先从“证实”(verification)入手：如我看见火，我说这是火，但必有证实方能证明其为火。所以研究真伪的分别必先从“证实”上入手。所谓证实却不是肤浅的感觉印证，乃含有深奥的意味。现在先用浅显的比喻来讲，如我看见光，我以为“这是火”。我下这个判

断时，若我立即走开了不再生理会，则我的判断是否真实便无从证实。因为未曾证实，则说我这个认识是错了，亦未尝不可。所以要证实这个判断是不错，我必须走近些，拿这个发光的火来取暖，或拿来烧食物。这便是我驾御 (control) 这个火。我愈驾御这个东西，便是我愈认识这个东西。换言之。驾御愈熟就是认识愈真。我再说一个例：如一个人生了肺病，科学的医生说是由于一种微菌侵入肺部；而乡下的迷信者说这是由于冲犯天神。若既不服这个医生的药，又不去烧香叩祷，则这两说的真伪便无从证实。若是烧香叩祷了而病依然不好，服了医生的药，把微菌杀死了，病乃渐愈。这岂不是以结果的效用来证实真伪么？诚然，这确是以结果与效用来判分真伪。但“效用”这一个名词我们却须看得很深奥。尚若视为极精深，则必以为效用的实现不是能认识的主观对于所认识的客观为浮浅的利用，而必是能认识的主观直入所认识的客观，以体契而成其认识作用。现在用浅近的例来说明；如医生看病，其实医生看病于初看时未必都有十二分把握，但他初看了下药以后，第二次看病者已服药了，必呈有许多征候，可以助他的诊断。所以医生看病是每看一次把握深一层，换言之，即认识真一层。所以如此即由于他每次投药有反应给他看。等到病者痊愈了便是一个实现。又如乡下人入城，乡下人在乡间对于城市决想像不出来，等到一上路，一步一步向城里走时，便一步一步的空气与境况不同起来了。然而乡下人初到城里还不能算即完全认识城市是甚么。必等到他住在城中愈久，他对于城市是甚么乃愈得有明切的认识。这几个例虽很浅近，然很可证明认识不是顿时从外面的静观，换言之，即不是静的外观。认识既不是静的外观，当然是动的体验。于是真伪的标准即建立在此：就是能由动的体验而实现的便是真，否则是伪。所以真伪的标准就是效用；效

用就是价值的实现。所谓认识亦只是一种实现（realization）罢了。照这样讲来，效用说不是通俗的浮浅的乃是另有一种高深精妙的玄学意味含于其中。我记得柏格森拿“打洞”（canalization）来比拟生物有机体的构成：他说“我以为有机体机括的全体是严正表现有机作用的全体，而有机体机括的部分却不与有机作用的部分相应。因为这个机括不是由总和造成此机括的材料而成，乃是由总合所避弃的障碍物而成：这个机括不是积极的实在，乃是消极的实在……视的‘力’如打洞，而视觉的官器即其所打成的洞。”柏格森这个比喻非常新奇他以为有机体的机官不是造成的机器，乃是打洞时自然堆积的洞壁。我现在亦想借用这个比喻来说明认识。我以为照唯用论的精义来讲，认识即是“打洞。”打洞这件事从外面看，好像有能与所打。其实从内面看，却是浑一的一动罢了。我现在不用比喻，即举认识作用上的常例，便非常显明。如我看花，当这个刹那间必只是花，未觉得我在这里看花，等到觉得我在这里看花则又是一刹那了，不但又是一刹那，并且这时的认识对象已不是花而是“我看花”。但想到“我在这里看花”时决没有想到“我觉得我想着我在这里看花”。又如我下一个判断，说甲是甲，当时我必未觉得我在这里下判断，等到我觉得我在这里下判断，我却未想到我在这里觉得我在哪里下判断。因为第一只是“甲是甲”无所谓下判断，第二方是“我下甲是甲的判断，”第三乃最后成为“我觉得我这里下甲是甲的判断。”这乃是逐退逐观，然而却都是浑一的而不是分开的。所以认识便好像浑一的打洞，在这个浑一的打洞中主观与客观完全体合为一。换言之，这种浑一的打洞便是一个实现。以一个实现来讲，便既不是观念论，又不是实在论，乃是折衷于两说之间：以为认识是主客的合化，既不是如观念论所主张，认识是主观的幻影，又不是如实在论

所主张认识是客观的实状。若是主观的幻影便无真伪可言，若是客观的实状又何以能生差误？认识虽不是主观的幻影，然客观的实状却亦不可得而知；所可知者只在主观对于客观施以驾驭的一点。愈使用客观便是愈认知客观。所谓“知”只在“用”中，换言之，即在“行”，中。知既在行中，则行即是知。“行即是知”这句话是非常精深的。如溺水，要知水性非游泳不可，不游泳是永不能知水性的，所以游泳即是知水性。

认识恰如打洞，既已说明了。但这种说明很有一个流弊：就是这样的认识必是只限于当事者本人。如一件皮衣穿在我身上使我暖和，便是我有对他有认识，别人既不穿这件皮衣，即不能认识。照这样说认识不是普遍的。既不能是普遍的，便亦不能是永久的了。所以人称此为相对主义 (relativism)。但我们日常经验上有许多知识不是相对的：如二加二是四，无论何人都是如此算法。相对主义推到极度势必谓绝对没有共同的“条理”(order 或称“秩序”)既没有共同的条理即没有公同的世界，于是归宿到唯我论 (solipsism)。照唯我论的主张，必是只有我的世界，我的世界中没有你的成分。我说的话只有我懂，你不能懂。你说的话我亦不能懂。这样便是你的世界究竟有没有，我无从而知：所有的只是我的世界而已。因此便可以说没有世界而只有一个我。如我看出来是一棵树，你看出来不是一棵树，我所见不与你所见相同，或相同而只是偶然的，则世界即变为混沌 (chaos) 了。但须知即使我所见不与你相同，但我一次看见以后尚可二次再认识，足见即使只有我的世界而我的世界亦必是有一定的条理，不是混沌。不然，我所见的只限于一次，这样岂不是我的世界先不能成立么？所以唯我论推到极度势必亦谓没有我的世界。然没有我的世界，又安能有我呢？可见承认我必同时承认我的世界，承认我 世界即是承认有一定的条理。

须知认识的最初方式是“这是某”。这个判断在表面似很简单，然而其中即含有条理。因为“这是某”自身即是一个条理。所以认识的成立即是条理的发现。离了认识固无条理；离了条理便不成认识。条理虽有程度不同，然实际上绝对没有“无条理”一境，亦与没有“绝无”（nothing）一样——没有“无”的道理柏格森言之甚详。既没有“无条理”即没有浑沌。因为世界的要素与认识的成立都是条理。条理若没有了便没有了世界亦无从认识。所以条理的类别与程度尽可有别，实际上没有“无条理”一境，无条理即为“绝无”。“绝无”在实际上是没有的。

既有条理。便又有条理的公同。如我昨天看见一个桌子，今天我又看见这个桌子，我便认识是和昨天所见是同一个东西；又如我算二加二是四，你算二加二亦是四，乃至许多人在许多不同的地方与时候算二加二都是四。新实在论对于这个事实下了一种解释他们以为不仅直接当前的感觉是存在于外界的，并且间接当前的概念亦是存在于外界的。他们对于感觉的实在名为“现有”（existence）；对于概念的实在名为“潜有”（subsistence）。罗素说得好，例如一个桌子，这个桌子不是在感觉上的一个单纯的实体，因为在感觉上没有桌子，而只有眼所见的黄色与手所摸的硬感罢了。不但人人的眼见与手摸不相同，即同一人每回的眼见与手摸亦不相同。所以桌子不是一个单一永恒的实体。这样说，岂非在外界就没有桌子，一如唯心论所讲的么？不然，不然。桌子确是有的，确是存在于外界。不过这个存在乃是由论理的构造而成，即所谓论理的构造体（logical entity）。所以桌子是一个构造物，是复合的而不是单一的。但这个构造物何由构成呢？这派的学者又告诉我们说感觉的实在即是外界的事端；事端以其种种的关系而造成空间与时间的串列。

这些关系不论有人去认识与否都是存在的。人去认识这些关系便成论理，其实这些关系即是存在于外界的。总之，新实在论所谓论理即是外界事物的关系所成的条理。但讲到关系，则必有关系者，于是我们要问：若关系者不变而关系可变，岂非在理论上先有关系者而后有关系么？若关系不变而关系者可变，又岂非在理论上先有关系而后有关系者么？若论理是表明关系，则其所以能如此必因为关系是实在的。换言之，必是关系不变（即关系有不变得若干种）而不关于关系者。则在理论上必是先有关系的空架子而后有关系者的实物填入。于是我们必有一个世界而纯是方式 *form* 的。照这样说，岂非又入于方式主义了么？总之，因为反对真理是相对的，而竟说条理是外界已成的，未免太过火了。

到了方式主义我们便不能不想起康德的批判论。原来西洋哲学本有两大潮流，一个是心理的，经验的，实在的，一个是论理的，超验的，理想的。康德虽想兼收经验派的长所，但结果仍偏到超验派一方面。在他的《纯粹理性批判》上第一句即说认识虽是与经验俱始但有不是经验所产生的；我以为这句话是通贯康德学说全体。照上面几段的叙述便证明专拿经验是不能说明真伪的判分与条理的公同。康德所谓“有不是经验所产生的”这句话确有道理。他于是乃发见纯粹理性；所谓纯粹理性就是知识的先验方式。康德的学说遂为方式主义 (*formalism*) 而以为物的本体是不可知的。但我以为若把这些先验的纯粹方式列为固定的若干种，是必归于失败。后来新康德派的西南派与麻堡派都能见到这一点。麻堡派的柯亨 (*H. Cohen*) 主张他的《纯粹认识之论理学》不是方式的而是实质的 (*sachlich*)。他排斥“所与”而以为思想自身即是“产出的活动” (*Tätigkeit des erzeugens selbst*) 并且“能产即是所产” (*Die*

erzeugung selbst ist das ergebnis)。乃是把实质与方式打成一片了。西南派的黎卡特 (H·Rickert) 更从一切方式中而推其最后的根源, 以为有一个超越的必然 (sollen)。他以为认识的真正客观性便是认识作用在其自身的内容中不得不有所依从。他说主观与客观有三种对待: 第一种是以肉身的我为主观而以我的身外占有空间的一切事物为客观以相对待; 第二种是以我的精神为主观而以我身及一切有形为客观以相对待; 第三种是以认识作用为主观而以即在认识作用的内容中所不得不依从的为客观以相对待。黎卡特以为真正的对待只有第三种, 因名为内在的客观性。他以这种内在论的论据证明有超越必然的存在。所以他的格言是“必然先于实然” (“ought” is prior to “is”)。他把一切方式归根于一个超越必然的原理。我们从这两派的教训上, 便可知必须于方式以外另寻一个原理以说明其由来。

至于说到方式的来源, 便又不能不想到柏格森所谓的“生命冲动” (vital impetus)。但他只认生命是本体而以为思想是空灵的, 这乃是因为有些哲学家过于重视思想, 把思想弄得太呆板空疏了, 遂起这样的反动。其实我们离了思想的展化亦找不着生命冲动的历程。生命的发展与思想的发展只是一个。所以思想的成立其自身即是生命。但一班重视生命的哲学家往往在思想以内另觅生命, 好像生命是身体而思想是衣裳, 总想剥脱衣裳以见天真的肉体。其实乃是大错。须知要在思想以内另觅生命而仍以思想为工具, 纵使觅着了必仍是思想的所产。所以不如即拿思想自身来研究; 我们愈研究必愈知道思想的本身即是生命的作用。离了思想别无生命的表现。照这样说, 生命与思想恰如水与流, 离了水没有流, 而离了流亦不见水。认识的成立就是由浑沦一如的“这”变为条理分明的“何”。由这样分化认识乃立。这个原始的分化乃是条理的基础。但有些哲学家

于思想外假定有个动的生命意志于静的思想外另立一个动的生命。其实我们的认识既不是静观而我们生活又不能离开认识。我们只可即在认识作用上藉窥生命作用。所以在一方面是生的原动，在他方面是思的开展。我们且用自同律“甲是甲”作一个例证罢。在“甲是甲”中第二个甲不是第一个甲的重复而是另一个甲。第一个甲变为第二个甲。就是甲的普遍化。普遍化亦是客观化（objectification）。那托伏（P·Natorp）一派的哲学家即以为主客的判分即在经验的同一化（identification）的程度如看见红色以为这是客观的存在，而其实进一层同一化即为光线的振荡，则红色便仍是主观的了。照这样说，主观与客观的区分全是相对的，就在同一化的进行，愈同一化愈是客观化而其反对的方向即是主观。这便是说无所谓主客而只是一个同一化的程度。客观的成立既是由于同一化，则条理的公同即是由于这个“自同”的发展。否则若我们所见的东西只是一回，而没有第二回再现。

既然认识是这样开化，则我们的真理便不能是相对的。例如牛顿的力学定律在同一坐标系中是正确的。从另外一个坐标系来观察，却就不对了。这并不是牛顿的真理是相对的。而只是比爱因斯坦的真理范围比较小些罢了。换言之，即不是各不相关互相独立的两个真理，却是两层相套合的一个真理。照这样说，我们的真理观虽是有层次（degree）的，但却不是直线的层次，乃是无穷的统系为无数的互相套合。从这一点上我们便知道我们的宇宙必亦是层层套合的。自从相对论发明了，物理学与哲学上便不生抵触，因为哲学本不承认唯一的绝对的时间与空间，并且从心理的经验的见地来讲，时间是由事物变化的经验而辨别出来的空间是由事物杂多的经验而辨别出来的。设若事物无杂多又无变化，则全宇宙只是一个无杂多无变化的东

西，势必致空间与时间即无由想像。因此哲学家把广袤与空间又延长与时间，设了严重的区别。所以我们晓得把空间认为共同的绝对的，把时间认为唯一的独立的，这本是物理学家的妄拟，只在常识上承认罢了。哲学家始终没有完全承认这种见解。现在相对论出世此说自倒。不过相对论对于哲学却另有一个贡献：就是把空间与时间凝合为一，闵柯斯基（Minkowski）有名言曰：“于是单空间单时间都成了幻影，惟空时的结合乃为独立的存在。”空间与时间的凝合即是说某空间在某时间，不会另在一时间。某时间在某空间不会另在一空间。我们既知道惟空时凝合始为存在，则我们便在其合一的一点上窥破空间与时间的底蕴。空时的底蕴是甚么？质言之，即不是空间与时间，只是一个“扩”。空间是扩张的系列；时间是扩延的系列。只有这一个“扩”而已。本无空间与时间；空间的系列与时间的系列都是由这个根本的扩而分化以成。我们便知道不是先有空间而后事物在空间上铺张，不是先有时间而后事物在时间上顺延。照这样说，空间与时间都不是最后的。则他们在本体论上便不能和在认识论上两样了。

总之，经验既是唯一的资料，我们只能对于“经验”其自身下研究，换言之，即我们研究的唯一对象即是“经验”其物。然则我们怎样研究经验呢？这亦很容易。就是研究经验是如何成立的。我以为说明经验的成立必从其原始状态为出发点。亦就是“纯粹经验何以化为经验”的问题。原来一切经验的原始只是感觉，这是常人所公认的。如我看见一个瓶子，我所以能知道这是一个瓶子必是由我最初有种种感觉，如“白的”“硬的”等。于是有人主张把一切经验還元到感觉的印象。但各各感觉的印象是只有一回的，如何能综合呢？如我们自从小孩子初生出来的时候第一次看见“白”何以第二次看见“白”便

认得是与第一次相同？况实际上第二次的白并不与第一次绝对相同。若说第二次看见“白”并不知道与第一次相同，则经验的累积便根本破坏了。可见第二次看见“白”即认得与第一次相同至少必有两个条件：（甲）第一次的“白”必由现实的感而余留为潜存的印象；（乙）必有记忆的唤起能力把潜存的印象唤起。照这样说，岂非经验的起始即不是仅由于感觉一种要素？换言之，即于感觉这种要素以外，尚有同等重要的他种要素，如记忆及影象。经验的开始既不由于单纯的感觉，则可见凡单纯的感觉都附有认识的知觉，可以说一个是感而不觉，一个知而不感。如从经验了许多瓶子可生出一个抽象的“瓶子”概念来，但从“白的”“硬的”等等感觉则生不出一个“瓶子”知觉来。乃是认识的知觉（*perception*）。所以我以为不讲认识则已，若要讲必须以这种知觉为起点而不能以官感为起点。

心理学家告诉我们说感觉是限于感官的机括，这种官器是由纤维的神经所组成的连锁，对于外来的刺激有特别的理化作用。如眼是专限于应接光线的，由于有网膜，光线刺激其上立呈一种理化作用。至于生物何以要专设几个特别官器以应外界的刺激，则解剖生理学不能说明而只好求助于生物进化论了。进化论中生机派必以为生物为发展其生命计乃特创这些接受机关专迎收外界某种刺激。足见官感只是理化作用的机括，于认识并无所得。不仅如此，凡官感都是与动作相关的，原来一接一应，一收一施，乃是一个连锁而不可分的，所以感觉总是即觉即动。照这样说，可见感觉在静观的认识上并无贡献，而只是一个唤发动作的引子罢了。如我们看见远处有一片绿色，立刻知道这是树林。但这个感知决不是仅由绿色官感一种要素而组成，因为在构成这个感知的各种成分中绿色官感不过只是其一部分罢了，所以我们只能说树林的知觉由绿色的官感而唤发，但不能

说树林的知觉全由绿色的官感以构成。于是又有人说知觉虽不即是官感，然而却是官感所得的许多感性（*sensible quality*）结成的一簇，如“瓶子”的知觉便是一簇“白”“硬”等感性而已。这乃是心理学上的通说。并且说这些感性所以聚成一簇是因于各感官的神经末端辐辏于一个中枢，故能造成一个知觉。这些话在我则认为没有把知觉与官感的关系说得明白。我们看见一个瓶子即在初次亦决不是仅仅“白”“硬”等感性而已，因为“白”“硬”等感性相同的地方甚多，如一块玉，亦是“白”“硬”等感性一簇。所以知觉的成分苟分析开来必发见于种种官感成分以外尚有一个成分，就是意谓（*meaning*）。意谓是使知觉所以异于官感的标准点。于是我们便知道知觉决不是仅由感觉而产生，因为意谓不是感觉所创造，而自有独立的起源。认识的原始既是知觉，知觉中的中心又既是意谓，则我们研究的主题当然是意谓。要阐明意谓的真谛，必破除两种误会。须知意谓往往被人误认为趣味，便弄得太狭。其实如问太阳很亮么，而答道是。这种“是”或“非”的判断便是意谓。须知论理完全是由于意谓而成立。不是先有论理而后有意谓，乃是先有意谓而后有论理。我为避免把意谓限于趣味起见，所以不用“意味”字样而用“意谓”字样。这是一个意思，还有一个意思就是人们往往认趣味是主观的。现在表明意谓不是趣味亦就是要说明意谓不是主观的。如我们看见一个瓶子而有瓶子这个知觉，当时却只是瓶子，后来想到我看，方增加一个我于其上，所以主客的判分是后起的。意谓即存在于认识自身中。

照此说，则我们便可有下列的主张：对于认识的起源可以说由于经验而不成于经验；对于认识的所对可以说不是超越的实在而是内在的实在；至于认识的可能则更可说是一种的实现。

以上所述，虽已表示轮廓，然仍恐说明过多，转使读者不