

143
641

143
6

1
2

馮文潛校閱
樊星南譯述
Josiah Royce 原著

近代哲學的精神
(上)

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

譯序

「你主張那種系統的哲學，完全要看你是怎樣一種人。」這是費希德的一句名言。魯一士的近代哲學的精神第一部分，完全根據這句話來安排其內容的。所以讀本書的人，或許不該因為這本書講到的專門理論太少而不滿意吧。事實上，一個人的偉大或顯赫，冷靜或深沉，熱烈或奔放，往往反映在他所發表的思想中。思想是人格的凸出的部分，而人格則是思想的背景。所以我們可以從一個人所發表的思想言論來推測一個人的人格，我們也可以從一個人的人格方面來參證其思想。譬如本書所敘述的第一位大哲學家斯賓諾莎，在表面上看，他的哲學系統多麼機械，甚至在現在看來多麼平庸。但是再看看他三度流放兩重身世的一生，知道他的思想決不是憑空而來。他具體表現着一種哲人的勇敢，在情慾橫流的塵世中，急流勇退。你也可以說他悲觀，但他並不因人家請他去當大學教授就從悲觀而轉為樂觀。當他看達到了世界的究竟時，他便服從他所知所信，毫不動搖。是的，他是大陸理性派的大師。可是我們更應該意味他對理性所告訴他的話的忠誠。他的理性主義是他對理性傾其熱誠的結果。所以山梯雅那在為他的倫理學所作的序中說「那些誠懇的語句，不是由於政策，也不是由於無力的習慣。但是表示了他的心靈的真正的和支配的情感」。再如三位英國哲學家，洛克，柏克萊，休姆吧，他們既然都是

RWT 211 02

英國人，分析便是他們的擅長，自由便是他們的信條。洛克一生爲英國自由政治努力，而他的哲學思想也在求從經院主義的解放。他之要檢查人心的能力也是爲了要得到一抵抗政治的迷信，傳統的獨斷，離開了事物的空言以及一種多情善感的和不合理性的熱情的武器。所以他自己也說：「打進到虛妄和無知的避難所中去，我想也是對於人的知性的服務」。洛克在實際政治上的努力的目標，也就是他在哲學思想方面的努力目標，他要人用他的自己的頭腦，不用在言詞上，而要用在實在的事實上，以使自己從過去的重壓中解放出來而達到一在合理的基礎上的自由。可是洛克這種努力雖然可嘉，但是結果並不圓滿。他從經院主義的獨斷理性主義的機械中解放出來，可是仍舊陷於一個「外界實在」的重圍中。柏克萊乃以進一步的分析來救他出此重圍，柏克萊的分析入微，很可以和他的認真相媲美。一個最大胆分析，把外界一切還原爲心靈的觀念的人，原來是這樣一個認真的求知者：有一次他要他的朋友把他從天花板上吊下來，爲了要經驗一下彼寂寞的感覺，只當他人事不知時，才被放下來。我們讀他著作的人由此便不至以他的大胆的分析，當作一種「觀念的遊戲」。至於比柏克萊還要進一步的休謨，破壞多而建設少，這可以就他的自述其性格，來看他的人格與他的思想究竟是否相調和：「我說，我是一個有溫和心向的人，控制得住脾氣，有一開朗的羣性的和愉快的幽默。能够接近，但很少招怨，我的一切情感保持中庸。即使對我於學術名譽的愛好，我那支配的情感，也不因經常的失望，而發作我的脾氣。雖然我放肆地使我自己爲政治上和宗教上的派別所憤怒，可是好

像他們在我面前解除了憤怒的武裝」。這是一個主張堅決態度和平的人的寫照，也是英國「溫而厲，威而猛，恭而安」的國風的最具體的表現。休謨破除獨斷之殘酷無情，正可與今日的大不列顛帝國之摧毀法西斯主義之殘酷無情一樣。但是破壞不是究竟。建設比破壞需要更大的勇氣和耐心。源遠流長的康德正好担起了這艱難的任務。我們已見到斯賓諾莎在逆境中的樂天安命。我們現在可以看一看康德的在比較順境中的安貧樂道。他近五十歲做哲學教授，而從一七八一年他的純理論發表後，使他在生時，就為當代哲學界的盟主，可是他的蒸蒸日上的名譽，並未改變他的生活的方式。我們與其說他胆小不如說他謹慎。與其說他矜持不如說他高明。他的在哥尼斯堡的隱居，實任是他旁觀世界最好的聖地，而他一生的孤冷的生活，也正好把他安放在一個不動心的境緣裏。他所說的道德，因為被他當作一樣客觀事實那樣來研究，因此其收穫格外可以珍貴。他所說的人性，經過他冷靜的探究，因此而通體透亮。他給每樣東西，安放在一定的地位上，正像他把他的每種生活，安放在一定的時間內一樣。他自己說，他不曾為哲學立一個系統，而是為未來哲學指出一條途徑。所以在某種意義上，康德的哲學才真正夠得上稱為最哲學的哲學呢。他之稱他的哲學為批導哲學者亦在於此。當然聰明的人不會錯過這個機會的，康德已經為未來哲學修了橋鋪了路，第一個踏過去的便是大胆熱誠的費希德。是的，一個人缺乏熱誠不會好好去念康德的書，沒有胆量，到頭來也只能在康德的獨木橋上逡巡不前。因為費希德既熱烈又大胆，所以大踏步地過去了。我們當然不會忘記說「你主張那種系統的哲學，完全要

看你是怎樣一種人」這句話的人的爲人的。亞當生在爲費希德作的一本小書中開頭中就說「很少有一個哲學家的生活與他的人民的歷史的發展這樣密切地聯在一起，因而他的名聲之應被記憶，倒不在於他作的思考研究，而在於他的實際上的活動」如費希德者。費希德所提倡的是道德唯心論，他的一生就是道德生活的掙扎。當我們讀到他與浪漫派諸子的關係的記載時，我們不禁想起在中國南宋時代的二程與蘇東坡的關係。費希德看不慣浪漫派的活潑，浪漫派受不住費希德的嚴肅，或許他有些過分了。但他本是一個道德學家呀。因爲他是一個道德學家，又是實行道德者，所以「有千萬人我往矣」的氣概。他敢在圍城演講，他敢辭履教授職位，他竟敢得罪學界權威，但是我們不要忘記他是因看護他的妻子的病自己傳染了而死的。費希德的一生是他自己的理論系統的具體說明，而他的一生也是他所說的那句話的具體表現。費希德一往直前的系統和爲人，在浪漫派看來是既鹵莽也太操切。但是我們也決不能站在費希德的立場上斥責浪漫派的放肆和邪惡。生活究竟不是那末一條直路子。人性也不像費希德所說的那末單純。奔放熱烈是生活。優遊自在何嘗不是生活。服務固然是要義，受用何嘗不是勝境。假使生活只是一種負擔，那末何怪有人要避世達俗了。浪漫的情調只要出於真理的情感，自亦能表現爲一種人生之美。魯士並沒有多寫浪漫派的思想，但賣力地寫了一下浪漫派諸子的生活。因爲浪漫的生活原是浪漫思想的最好說明。在浪漫派的思想系統中，外界的自然又回復了牠應有的地位。不過浪漫派的外界自然是經過他們自己心靈滲透過了的自然，所以山高水長生氣盎然。奧斯賓諾沙之鋒芒

畢露的外界又有不同。頭腦冷靜，處世實際的黑格爾把握到了這一點暗示，乃從事於統一內外闡明古今的偉大哲學系統了。黑格爾完完全全是一個現實性的人，他當然不會讓哲學來蔽掩生活的真相。他的爲人是散文式的，沒有波折，也缺少風趣，他系統也不願意走偏鋒。我們可以稱呼費希德爲唯心論者，洛克爲經驗派，斯賓諾莎爲理性派。但是黑格爾呢，他什麼也不是，什麼都是。他不願意立宗，他要取各人之長，以完成自己的偉大系統。他不但願意生活與哲學脫節，他要把生活當作一個哲學問題來研究，尤其對於歌德的人品與文藝有着深刻的欣賞與親切的接觸。他所創導的新的活的哲學範疇與理論，其目的可以說是在使我們藉以認識了解歌德式或浮士德式的人品與偉蹟。他自己一生在學術文藝的陶養下，和而不同，泰而不驕。在平凡中表現其偉大，在現實中追求理想。不過人不是神，他終有非分之想，他終有不滿之感。叔本華的哲學就向黑格爾的十全十美的系統下了挑戰書。同時他也與黑格爾競爭過柏林大學的教席。當然，一個人能像康德那樣淡泊一生，與其說是修養，不如說是福氣。可是人那裏都能像康德呢。康德的哲學寫出了一個哲人的生命史，叔本華的哲學，不多不少爲大眾的生活勾了一個輪廓，他的文筆流暢，他的思想具體，因爲他對人的生活的一方面有一種精微至於病態的看法。在得過且過的人看來，他的境遇不能不說是可以過得去了。不愁窮，也不少機會。可是他終在各種慾望中不安與煩躁。做不到大學教授使痛罵學究，沒有能愛上女人，使痛罵女人，假使說他是有些病態的天才，那末這一點病態正是人間世相中的一方面的比較明顯的表現吧了。很清楚的，

從康德以後的近代哲學，不管是那一派總沒有忽略了現世經驗的。其實近代精神與中古精神之不同即在於文藝復興以後的人的發現，發現人是近代思想的主要課題。所以像叔本華那樣的用意志來說明人生，更推而廣之說明宇宙本體，是一個很自然的趨勢。而所謂演化論之最初，也無非想在宇宙的行列中去找人的地位。最初是科學的演化論，那便是以達爾文的物種原始為最輝旺的成就，終而有哲學的演化論即本書所述的最後一個哲學系統斯賓塞的綜合哲學。斯賓塞原是從一本反駁演化論的書中到得演化論的概念的。可是由於他天性的傾向，竟然採取了演化的觀點而建立了他的系統。所謂他的天性傾向有兩點：第一是尋問原因的天性；第二是類化異同的天性。有這樣天性的人自然適宜於做把現象貫串在一條前進的直綫上的工作了。可是這種哲學有一個很大的危機，便是重新跌入了未經康德批判以前的因果網中去，這是對於一種深刻的教訓的遺忘，而重返於獨斷主義的趨勢。所以十九世紀末二十世紀初新康德派的崛起，回歸康德的呼聲，不是沒來由的。本書作者魯一士就是深受康德教訓的一人。他初時是實在論者。後到德國留學，深受德國哲學的影響，尤愛好文學，音樂，是他的敵人詹姆士所稱偏於「軟心腸」的哲學家。他一生以打倒詹姆士的實用主義為職志，雖然他們同在一個大學教書，而在某方面的思想亦可以有相通處。但魯一士終自稱為唯心論者，這是他的畏友詹姆士所萬不幹的。不過經過一百年左右的訓練，唯心論當不同於費希德時代的唯心論了。尤其十九世紀末形式邏輯的復興，凡唯心論者很少不受其影響，至少在著書立說方式再不會從獨斷的命題開始，而要取分

折的手法。所謂英美的新黑格爾派如格林，鮑桑葵，開爾德等均不能免此影響。本書作者魯一士當然也不是例外。我們現在就分條來敘述魯一士的思想。本書的用意，原是想從歷史的線索上來溯源明變，使唯心論立於不敗之地的。至其成功與否，要讀者自己去用心思考了：

(一) 觀念決不虛無漂渺，事實亦非一成不變。這裏便是我們的實在的世界。充滿着光和熱和聲。假使真有團體的外在的東西的話，那末無疑的，我們立刻便會說就是這個世界。我們在各處所遭遇的，都是堅實的事實，並非觀念。關於觀念，每個人可以照他的心意去安排，事實便不然。在觀念中，社會主義者可以夢想出一烏托邦，失望的情人可以想像他自己戀愛成功了，「乞丐可以乘馬，流浪者可以享用家中的爐火。在事實的領域裏，社會有其必然的組織，被拒的情人暫時失敗了，「乞丐只能孤獨地願望願望而已，海洋則在流浪者與其家庭間呼嘯得可怕。但是這事實的世界，根本上並不完全固執，也不祇是堅實。有力的意志可以安排事實。我們可以部分地照了我們的觀念去創造我們的世界。政治家影響社會秩序，情人重新追求，流浪者找到了回家之路。所以事實不一定一成不變。再來看觀念。對於那被拒絕的情人說，心靈的世界的確就是一切了。而心靈觀念之不虛無漂渺正是他的不幸。倘使他和他的愛人間的障礙，只是由固執的物質事實構成的，只是牆或是海，那末他超越這些障礙多麼輕易。固執的物質，外在的自然，固然殘酷地是觀念的仇敵！現在和單相思的情人作對的，正是一個觀念。——正是他所愛的小姐心中的一個觀念。他說她那固執的，對於我的不屑只是一觀念，但這觀念是

一事實。沒有一塊火石比這不屑的觀念更明顯地保持其不可變性和畢現的稜角了。每個宣教師都知道，人的觀念，往往是最難影響的，因此說物質是固執的，而觀念是可以隨意安排的，我們是錯了。觀念往往是事實中之最難調協的東西。

(二)實在必有所對，實在爲其所對者之觀念。事實固然是實在的，觀念也是實在的。可能有許多種的實在存在於任何事實世界的內面。當然，星辰和海洋，牆壁和畫圖有「某」種固執的實在性，正像我們人心有實在性一樣。現在要問牠們是什麼種類的實在？那天空之崇高，新海洋之生動相和莊嚴，一張畫圖的興趣——這一切屬於何種類的實在呢？就感覺世界是美麗，莊嚴，崇高言，這美麗和莊嚴只是爲正在欣賞的觀察者而存在的。即使牠們離他而存在，也必爲別個別的心靈而存在。牠們之爲真理除了是一個旁觀者之心靈中的思想外，更無別的意思了。因此這裏至少可以看出，外在世界有相當程度的觀念性了。正如錢幣，或珠寶或貨幣或公債，不祇在其物質性中有其價值，而且在一所有者的心靈所標記的觀念中有其價值，或是在商業世界的比較普遍的思想中，有其價值。聲色臭味都是實在，可是都是帶着觀念性的實在。對於舌頭和味覺麻木在病中狀態的人說，一切東西都是無味的。關於溫度，同樣的水對於一手好像是冷的，而對於另一手却又是暖的。顏色和聲音至少一部分是觀念性的。所以除非這外在的自然世界，其本身是某個世界精神之觀念之具體表現，由他傳達給我們這些觀念，除非牠之實在性同處女之心之爲實在性一樣，即其本身爲一有意識的思想，否則我們至此爲止，只有一個結果，那惱

實在世界在其本身中，脫離了某人的眼睛和舌頭，和耳朵和觸覺便既無顏色，又無味道，既不冷，又不暖，既不亮，又不暗，這一切性質都屬於我們的觀念，但並不因此而不是真正的實在。

(三)觀念只能符合觀念。所符合的觀念是「標準」心靈的觀念。若我不用心靈中的觀念來表示，我對於外在世界，便無論什麼話都不能說。事物的那種樣兒，延長，運動，顏色，聲音，莊嚴美麗，神聖，不論牠們本性中任何一方面，邏輯的，快感的，精神上有價值的，這一切對於我的意義，只是必須用觀念的方式來表示的東西。我愈要知道這世界，我愈需要一個心靈以達到此目的。我會接近事物的真理，我得到愈多的觀念。我是不是要在任何方面，「相似於」這世界呢？我的思想之為真理是不是在於其與實在相合呢？那末我是不是如常識設想的那樣能使我的觀念「符合」事實呢？根本上還有比一個觀念和另一個觀念相合更適宜的嗎？在我心中進行着的事，其所符合者，除了是另外一個心靈外，還能符合什麼呢？倘使我的心靈愈是在心智方面變得清楚，牠便愈能接近實在，那末一定的，我的心靈要接近的實在，其本身也必是心靈的。你知道你的世界在事實上是一事物之觀念系統。你一刻不停地發現經驗逼使你接受這系統。就是你知道的物質，也正是你不能不有的一團一貫的觀念。空間和時間，當你們想牠們時，確是你的觀念。現在還有什麼比這樣的說法更自然呢？即倘使這的確是這樣，那末這外在於你的世界，在其本身中一定是某人的一觀念系統。我可以知道心靈，因為我自己是一心靈。一沒有心靈的屬性的存在，是全部不能為我所知的。所以這個世界，外在於我的心靈，外

在於任何人的心靈，而爲着一個標準心靈而存在，同時這心靈的觀念系統構成了這世界。倘使那標準心靈現在知道他的觀念，火，有燒傷觸及牠的人的性質，倘使我在我的有限性中，我的經驗勢必符合於這標準心靈的思想，那末倘使我觸及這火，我將一定得到燒的觀念。標準心靈在其觀念之一貫性方面至少像少女之不屑因而拒絕其追求者那樣堅實而實在。而我當着這觀念性的星辰海洋的前面勢必會看到命定了的實在性，正像追求者在對方表示其意向的聲音中，聽到其自己的命運被判決下來一樣。

(四) 標準心靈之觀念不外於我之心靈，觀念之符合即觀念之回溯。爲了要思想一事物，單是在我心中有一個像那事物的觀念是不够的。譬如，在我心中有痛苦的觀念，另一個人也像我一樣有一痛苦。我的痛苦的觀念，正像他心中的痛苦，但我並不必只因爲我所想到的痛苦，像他的痛苦，我便必然會想看他痛苦。不，想及一東西，你必定不祇有一像那對象的觀念，並且你必定「着意」使你的觀念像那個對象。用別的話來講想及一對象，你一定得以那個對象爲目標，你一定得提出那個對象，你一定得在某種程度中，早已把握够了那對象，即使此對象與你的意思相同一。但你如何能夠「着意」，你如何能夠「以之爲目標」，你如何能「把握」，你如何能「提出」，你如何能夠與根本上本來不在你自己隱藏着的自我中的東西「同一」。這裏確實是一深刻的問題。當你以外在的對象爲目標時，不論牠是月中之山，或你的死日，實在說，我作爲的實在的自我，作爲我的較大的自我，作爲我的完全意識，早已在更深刻的真理中，

把握到了那對象，有了牠，佔了牠，同一化了牠。那樣，只有那樣，使我可能在我的暫時的，個人的，當時的人格，去「有意」於此外在的對象，去考驗牠，部分地了解牠，部分地不了解牠。你不能「着意於」完全和你陌生的東西。你關於那對象的暫時的，和私人的驚奇，無知，考查，或陳述，暗示了，說明了，預先假定了，你的全體自我是充分地直接地把握住了這對象了。這形可以遺忘的情形來說明。譬如你對於一忘記了的名字發生懷疑，當你搜索這名字或遺失了的觀念時，你當時確定你的意思是指，一特別的名字或觀念，而不是別的。你嘗試和排除一個個名字。你問：「我所想的是這個呢？或那個呢？」但經過搜索後，不久你找到了這名字或觀念。現在你立刻認識牠。你說：「呀，那便是我所要的。只是我——以前不知道吧了」。以前，你知道嗎？是的，在一種意義下，你時刻知道牠的。你的較深刻自我，你的真正意識早已知道這名字或觀念了。不知道這觀念的是你的暫時的自我。你找到了這找了許久的名字時，回想得了這遺失了的觀念時，你立刻認識牠了，因為牠永遠是你自己的東西。

（五）有大我存在，小我大我實為一體。當你尋找遺失了的觀念時，你難道不預先假定大我嗎？我如何認識我所要的名字，或使一觀念有意義，若不是我就是知道這名字擁有這觀念的大我？在搜索名字或搜索遺失了的觀念中，我正在搜索我自己的思想。所以當我說及遠方的星辰而賦予意義時，我與早已知道這星辰的我自己之深刻思想為一體的。否則我便不全知道遠方星辰的詳細內容了。當我研究星辰時，我是想發現大我賦予了牠們以怎樣的意義。是的，只

有經驗能告訴我這意義。但那是因爲只有經驗才使我與較大自我發生了關係。脫離了個人內心生活的局限，只是內心生活澈底地向一較大自我去追求。自我所作的研究或者毫無意義，若研究有意義，這意義也必在已經知道此意義的較大自我中存在着。這較大自我是在其統一性中知道一切真理的自我。每種有限事物多少是模糊的，黑暗的，可懷疑的。只有這無限自我這問題的解決者，這完全的思想者，當我們最混沌無知時，仍知道的他，這包含了我們的他，是完全確定了的。世界在統一中呈現於他面前，在他之前所有過去了的和未來的真理，一切遠遠的黑暗的真理都在永恆的一刹那清楚起來。對他說遠的和忘了的是近在手邊。他想及了自然全體，在他之中是一切事物，是道，他是世界的擁有者。——只有這個存在是完完全全確定了的。同時那思想一對象的自我，甚至於關於這對象全然無知和懷疑時仍舊對對象「有意」的自我——這個別自我，是與擁有和真正地知道這對象的大我是同一的。

(六)真理錯誤和懷疑都預先假定此大我。大我唯一。我相信我對外在於我現在意識的某事實有所知。這表示我相信我自己與外在事實實際上在那樣一個關係中，即除了現在的意識外，我會認識這事實既是我們現在思想所着意的對象，也是相符合的事實，我便是我的自己的思想和對象的直接觀察者。進言之，「相信」根本上就是有信心地訴諸一較大的自我，以求其贊成。一個思想有意要使自己符合於一外在的對象，只有一反省的較大自我的評判，才能確定下來。若是思想與對象間的符合是實在的，即是一真理，那末首先評判此真理爲真理的大我必定

是實在的。同樣，犯錯誤者，也得對於外在事實「着意」，因為這樣他才能關於此事實發生錯誤。所以他與真理的關係，像真正自信者與真理的關係一樣。他的錯誤就在於不能符合於其以之為目標的對象。即使他是錯誤的，也因為他的實在的較大的自我發現他是錯誤的。真的思想和假的思想，當他們在剎那中進行着的時候包含着同樣的根本條件。而兩者中不論其為真的假的，那一剎那的自我終是一較大的，批判的，反省的，因而是意識自我的一部分。至於懷疑外在於剎那自我的對象，表示承認，關於這種對象，有錯誤的可能性。錯誤既是把小我包含到一較大的自我中去，使小我訴諸大我，那末無較大自我做背景，我便無從懷疑，因為無較大自我，則無所謂錯誤不錯誤，既無所謂錯誤，即無錯誤的可能，無錯誤的可能何來懷疑。所以無論如何，這較大自我總是網羅着我們。現在要問能不能有許多這樣的自我，各管各地統一看各剎那着意於對象的小我呢？若有許多這樣的有機的較大自我，那末說他們是複多的是否一真理呢？這許多有機自我的關係是實在的嗎？牠們在世界秩序中的分別位置是不是思想的對象呢？若是真的，不是又要有一個包羅一切的實在的自我了嗎？對他說，這些話才是真的。不是這些分離自我又互相聯繫起來，而牠們的不同，被吸收在他的合理而有意義的有機性中了嗎？因此最後只有一個自我，有機地反省地，有意識地包羅一切的自我。

上面六段，魯一士大體上利用了「攝覺之超驗的統一」，「思想只能符合思想」「實在必有相對」三個命題來發揮「世界本體為一有意識有人格的大我」的思想。用哲學的術語來說，也

即從「知識論」着手完成「本體論」。這節要敘述在這本體論觀點下的魯一士的宇宙論和人生論。

(一)有對之知識世界與渾一之意味世界 上面從觀念必有所對而論證世界是大我的一個觀念。在這觀點下之世界是性知識之世界也是有對之世界。即可以言說可以描寫的經驗世界。可以描寫的經驗有兩個特徵，第一個特徵是就一經驗可以描寫言，描寫他的人可以任意將此經驗複演。描寫也者永遠是描寫者自動把一被描寫的經驗多少完全地或簡縮地複演一過。經驗之能描寫，即表示此經驗有常住性。描寫的經驗之第二個特徵是其普遍性。統一的意識既允許我們把我們任何時間的經驗內容描寫下來，則此內容本身必定屬於某一種類型而能爲人所了解的。易言之可描寫的經驗必能被納諸經驗範疇之下，如時空，質，量，關係等。所以就世界之爲知識的對象言，這世界是有對的，即有我與非我之分，是常住的，即能複演的；是普遍的，即能描寫的。但經驗中有不一定可以描寫得出，但仍不失其爲經驗者。譬如我的患傷風的感覺，是不能描寫的，我的藝術情緒也是不可言說的，而最重要的是你和我我的內心生活，是只能自己體驗無法言說的。可是我們決不因這些經驗不可言說即否認其爲經驗，我們互相的尊敬，我們互相的愛慕，我們承認外界的存在，都是感應的事而非了別的事。對人說是感應，對己說是體驗，而感應和體驗正是描寫和了別的前提。

(二)知識世界預先假定意味世界 在知識世界中，勢必有能知所知之分，即知識主體與

知識對象之分。我必先承認對象之實在，然後有知識可言。對象之爲實在是不可言說的。是要我去意味的。譬如我們必承認你同我一樣地是一個人，我才能對你的事有所立說，而你之爲一人，你同我一樣有意識，決非我所能論證，亦非我所能描寫。我只能以我自己之意識來體驗你的意識之真實無妄，我只能感應你的實在性，我却無從描寫你的實在性。但此實在之爲實在決不因不可言說而不是實在了。同樣我對自己的事亦如此。我必體驗我是一個我後，我才能對我的事有所立說。而我之爲我，不是你不是他，是一件說不清楚的事，可是是世界上的一件最真實無妄的事。再以此我之能溝通言，也必預先假定我們之間心照不宣的一種有機的感應關係。不然不是對牛彈琴，便是隔靴搔痒。至於經驗中可以意會而不以言傳者之例甚多，此甚多「意會」之例，更必預先假定「意味世界之實在性」。卽以言說論，言說有待於意會，使不能意會，則有言者諄諄聽者邈邈之結果。就在知識世界內，亦有心領神會之境界，可見知識世界之所以是知識世界，必預先假定感應世界爲根本世界，爲本體世界。

(三)意味世界暗示了萬物一體之世界觀。知識世界不但預先假定了感應世界，並以感應世界爲其極限。若無感應世界，知識世界根本不可能，若止於知識世界，則世界的經驗不全。我們之所以能夠描寫外界，因爲外界在實際上不是外，而我們要參透世界的奧秘，也不當以內外自限。從世界之感應性方面看，那末我們可以了然整個宇宙是息息貫通的。我們的小我只是全體的一枝一葉，也正因爲我們是全體中的一分子，所以我們才能有親切的不隔閡的知