

張東蓀著

新
哲
學
論
叢

商務印書館發行

新哲學論叢

一 一個雛形的哲學

上篇

研究哲學往往有許多問題是常人所視為不必提出的。例如問：現在有一個桌子在此，等到我的眼不看他，我的手不摸他時，這個桌子尚存在麼？又例如問：黃色的桌子究竟這個黃色還是桌子所固有呢？還是我所附加於其上呢？這一類的問題在常人必以為沒有提出的必要，因為正負的答案都無關於實際。說桌子於無人時尚存在和說桌子於無人時不存在，對於我們使用桌子毫無差別。說黃色是固有的和說黃色是附加的，對於黃色沒有變更。所以常人因為這些問題不能直接影響於日常生活，遂輕視哲學。但我們愈研究必知道這些為常人所不屑道的問題乃是哲學的中心；一切人生觀宇宙觀都是建築於這些問題的基礎上。我今天提出的問題是甚麼呢？請詳言之，我們日常說話時對於桌子說桌子，其實即含有『這是桌子』

的意思，因為我們日常說話多用省文的語法 (elliptical phraseology)。如說『書』即是『這是書』。所以凡說一件事物必是『這是某事物』的全辭 (full proposition) 的省略。至於說『天是高的』乃是由『這是天』與『這是高的』兩辭合併而成。因此我敢說『這是……』乃是思想的原始方式，或最初方式。我現在提出的問題就是問『這是某』究竟是甚麼意味？在哲學上的術語於『這』名爲 *that* 或 *thatness* 今譯作『這』。『某』即是甲乙丙丁諸物的意思。在哲學的術語爲 *what* 或 *whatness* 我今譯作『何』。這些名詞是很重要的，請讀者注意。

哲學家嘗有『純粹經驗』一個名詞。這個名詞原指經驗的原始狀態而言：如我們有時看見火光，絕不辨是甚麼，雖有所見卻既不覺所見是甚麼又不覺自己是見者而與所見相對立。這種狀態便是純粹經驗。

純粹經驗就是所謂的『這』。這種純粹經驗亦可名爲純粹感覺是在主客未分與了別未起以前的。大概只

有初生的小孩或有這種境地。如初生的小孩一出胎張眼看見火光，他既不辨這是甚麼，並且不覺得自己

是看火的主觀而火是被看的客觀，換言之，即不覺有自己又有火光，而只是一個赤裸的渾朴的純一的『感』罷

了。但我們成年的人們卻永無這個境地了。我們看見無論甚麼東西都能立刻辨別這是甚麼。如我們看

見火光，不但立知其爲光，並且覺得我在這裡看光。所以純粹經驗只在原始的時候，而我們日常生活卻都是

經驗。這個經驗狀態即是所謂的『何』。所謂『這是某』即是『這』變爲『何』。所以我們的研究就

是追問何以「這」變爲「何」。如初生的小孩初見了火，自然只是一個赤裸的「這」。等到後來他認定這乃是火，而不是水。於是便有兩種意味：第一，這個赤裸的「這」何以變爲火；第二，這個赤裸的「這」何以不變爲水。就第一層而言，「這」變爲「何」必有一個變化開展的方法與途徑，我們就要研究這個方法與途徑是甚麼。就第二層而言，既不能是水而只是火，則其中似有一個必然性隱寓於其中；我們就要研究這個必然性的有無。於是成了兩重問題：一是問「這」變爲「何」怎樣生成；一個問「這」變爲「何」有否必然。一個是研究由來；一個是追求規範。但這兩重問題非同時解決不能算完全，因爲乃是一個東西的兩方面，而不能獨立分開。今爲便利起見，先從經驗的構成說起。

小孩初次見火，只是一個純朴的「感」罷了。這個感卻在他的機體上烙成一個印象。這個印成的表象等到對象消滅以後，仍然存在，乃隱於記憶的庫藏中爲記憶的影象。一旦又看見火，以現實的感覺而勾起潛伏的記憶影象。於是以屢屢經驗的結果，換言之，即以經驗的累積，他乃對於對象有明切的認識。因爲他在他的經驗界已組織成若干系列，凡新經驗發生，他便立刻能判定這是歸於那一系列中的。所謂認識就是一種判斷，勾引各種舊經驗以斷定當前的新經驗是同或是異而明其性質。以上乃是哲學家對於「這」變爲「何」的生成問題所下的一種解答。這種解答的根據是（一）經驗論；（二）聯想論；（三）職能主義的心理學。經驗論以爲一切事物的認識都由於經驗，就是把思想的起源歸於印象。所以經驗論的正宗必是感覺

的經驗論。但一切思想既是出於經驗，則何以經驗變爲思想呢？於是經驗論不能不取聯想論。聯想主義以

爲有兩種聯想律：一種是類似；一種是接近。如我今天看見火光，就聯想起我昨天所看見火光的記憶影像，這

便是類似的聯想。如我今天看見一個朋友及攜了一本書，我便聯想到照像機，因爲我昨天看見他攜了一個照

像機，這便是接近的聯想。因爲人類的心理有聯想，所以能把率然雜呈的各種經驗都組織起來，以成系統。

最初只是漫然的經驗，後來積而久之即形成有條理的系統。聯想論有助於經驗論就是在此。但只是此一

點，尙爲不足。因爲聯想論只能說明經驗所以組織成統系，而未曾說明何以有聯想，換言之，即只以聯想說明

經驗的構成而未曾說明聯想自身是甚麼。於是又不能不求助於職能主義的心理學。職能主義的心理學

以爲所謂心即是『覺』，乃是生物應境的一種職能。生物爲發展其生命計所以要順適環境；因爲要順適環

境所以天生有一種職能，這種職能便是所謂『心』或『覺』。換言之，對於『這』變爲『何』的由來問題，

先由經驗論來解答，說是經驗的累積；次由聯想心理學來解答，說這個累積是依一定法則（即聯想法則）而

成的；最後由職能心理學來解答，說這個一定法則是生物因順適環境而天然生成的。乃因爲經驗論只說明

經驗的累積而未能說明累積的方法，於是聯想心理學來補充之；聯想心理學只說明累積的方法而未能說明

方法的由來，於是職能心理學來補充之。可見由經驗論而到職能心理學乃是必然的徑路。但到了職能心

理學則結果產出一個認識不可能論——殊出預料以外。因爲職能心理學告訴我們有幾件事。第一，我們

的感覺是對於同時許多的刺激爲選擇的受應，如我張開眼睛，雖滿屋的東西都在我的視野內，但我卻只看見我所要看的幾件東西——如朋友的面色和他所攜的書籍。視覺如此，聽覺更爲顯然。所以我們必須明白的就是感覺，不是把應有盡有的刺激都印受下來。至於感覺的形相不即是刺激的形相，普遍心理學上早說過了。第二，認識不是單純智慧的作用，仍是含有情意要素。因爲心的活動是不可分的，所以智情意的區分完全是學術上的便利，而實際上卻沒有各自獨立的三樣東西。故最初的認識即與興味有關。我們看見一個桌子，決不是認識這個桌子的全體，我們只是認識其與我們興味有關的若干屬性，我們把這些屬性聯合起來以當作桌子全體。第三，腦髓的構造既非蓄積印象的機關，又非創造印象的機關，不過專爲行動起見抑制無關的記憶而喚起有關的記憶罷了。所以不是一切印象都能變爲記憶，否則便沒有所謂忘卻了。第四，職能心理學最後的貢獻是把「心」不認爲「體」而只認爲「用」。如火發光，火是體而光是用。所以體是真存在，而用是倚附的存在，亦可說不存在。心既是用，則心與物不是對立的兩個東西。因此，這派心理學把心認爲一種職能 (function) 而不認爲實體 (entity)。此區區幾點亦足給我們一個感想：就是照這樣說，豈非認識是不可能麼？誠然！經驗論在認識學上推論到這般地步誠可謂已是推車撞壁了。於是唯用論 (pragmatism) 便在這個石壁上用金剛鑽鑽開了一個極小的洞，從這個小洞中漏了一線天光。而我們的論旨亦不能不隨唯用論從這個小洞中穿過去。

唯用論所鑽穿的小洞是甚麼？待我大略說一說。唯用論首先擇取真偽的標準來研究。如小孩初見火光，自然只是一個純朴的『感』，等到他認識這乃是火，則其間便含有一層意思就是：認這是火乃是對了，若認這是水便是錯了。對了即是所謂『真』；錯了即是所謂『偽』。我們往往對於一物，遠看是一個葉，近看是一個蟲，拿顯微鏡來看，卻是無數的細胞。究竟那一個看法是對呢？所以真偽的問題是很難講的。對於這個難講的問題而硬要追究其根底，則只有從追求真偽的標準下手。因為不立標準便沒有真偽。須知真偽所以成立是由於先有一個標準，合這個標準即是真，不合便是偽。我們平常並非漫無標準，只是有許多不可靠的標準雜然並呈罷了。現在我們追求最適宜的標準便不能不把舊有各說加一番整理。

如我看見一個東西，你亦看見這個東西，我說這是個馬，你說這是個鹿。究竟誰的認識是真呢？其實所謂『馬』『鹿』都是概念的言語符號。必須加以定義，如馬無角與鹿有角等。但『角』亦是一個言語符號。必須大家都公認這個符號是指這個實物，方為有效。這是論言語與觀念的關係。現在把言語還元到觀念，真偽的問題乃得鞭辟近裏。於是對於上述問題有一個最淺的回答：就是只看你我的認識是誰與原物相合。此即原物合符說。就是以與原物相合與否為標準，合此標準為真，不合便為偽。如原物是馬，你的認識是認為鹿，則你的認識便是偽。然而這個標準不能成立。這個道理實在是一語可以道破的。假定世界上只有你一個人，而你又只對這個東西看過一回，你的認識是偽便無從發見。因為你認這個東西為鹿是偽只

有兩種證明：一種是他人都認這個東西爲馬，而你獨認爲鹿，所以你的認識是僞；一種是你後來再認識時覺得不是鹿，所以前回的認識是僞。但這都是由他人的認識或第二回的認識用比較法來證明的。若專就這一回的認識，從其自身講，仍是絕對辨不出真僞來。於是我們必可恍然大悟而知道凡認識都是一造的官司。如我看見一棵樹，我說這是樹。這只是我的片面認定，而那樹不會給我以證明。好像打官司，而只是原告發言，被告雖站在這里，卻始終一言不發。不僅不會說話的樹不回答，即能說話的人亦是如此。如我看見一個朋友臉上的痣，我告訴他說『你臉上有一個痣』；他若從未照過鏡子，聽了我的話，必先質證於鏡子方能答我以有無。在表面上他好像是被告，其實他早不是被告，而仍是旁觀的第三者。所以在認識上只是一造的官司，被告始終無言，而發言者只有旁觀者第三者或證人。如我看見一棵樹，我說這是樹，而在我旁，偏說這不是樹乃是一個電桿。好像我是原告，樹是被告，但樹不會說話，於是你來作證人，證明我控訴錯了。在這個官司上既然是被告者不能質證，於是官司的成立與否便全在第三者的證人是否見證一致。換言之，即在認識上被認者既不給以證明，則不得已乃取決於許多認識者的一致。再換言之，即有一物於此，大家都說他是馬，他便真是馬——即他是馬乃成了真的。

既然不能以對象的質證爲標準，而以旁觀的一致與否爲標準，則我們便不能再研究旁觀的一致是否可靠。但我敢說在實際上大家認識絕對一致是沒有的：認識只有大概的相同，而沒有絕對的一致。最淺的

例如月亮，各人看去必是大小不一樣，有人看像大盤，有人看像小球。感覺既不人人一致，則觀念當然亦不能人人一致。所以大家一致與否以定真偽，這個方法只是概率的而不是嚴格正確的。常人可以取概率的即認為滿足，而講到學問，便不能滿足。於是繼此而起則有統系調和說。此說以為一觀念若與其他相調和而組織成一統系，則此觀念為真，若與他觀念不能調和以組成統系，則此觀念便是偽。如你相信人死了可以再投生，這個觀念不是單獨的；可與甚麼地獄觀念等相聯，便自組成一個統系。你除非否定其全統系，決不能單獨否定此一觀念。所以問題便由一觀念的真偽而移至一統系的真偽，因為許多偽觀念，可以組成一個統系。若說這個統系的真偽，不妨再以其能否與以外更大的統系相調和為標準而判定。然而若照這樣累進的推演，勢必使全宇宙間真理只有一個唯一的大統系。但我們這弱小的人類，貧乏的知識，卻尚未做到這個頂點。不但未做到，並且是相距太遠。我們現在既無法說明這個全宇宙唯一的真理大統系是甚麼，則我們於這種統系調和說以外不能不另求一個標準，用以補足這個統系調和說。

新標準是甚麼？就是效用。但須先從「證實」(verification)入手：如我看見火，我說這是火，但必有證實方能證明其為火。所以研究真偽的分別必先從「證實」上入手。所謂證實卻不是膚淺的感覺印證，乃含有深奧的意味。現在先用淺顯的比喻來講，如我看見光，我以為「這是火。」我下這個判斷時，若我立即走開了，不再生理會，則我的判斷是否真實便無從證實。因為未曾證實，則說我這個認識是錯了，亦未嘗不

可。所以要證實這個判斷是不錯，我必須走近些，拿這個發光的火來取煖，或拿來燒食物。這便是我駕御（control）這個火。我愈駕御這個東西，便是我愈認識這個東西。換言之。駕御愈熟就是認識愈真。我再說一個例：如一個人生了肺病，科學的醫生說是由於一種微菌侵入肺部；而鄉下的迷信者說這是由於沖犯天神。若既不服這個醫生的藥，又不去燒香叩禱，則這兩說的真偽便無從證實。若是燒香叩禱了而病依然不好，服了醫生的藥，把微菌殺死了，病乃漸愈。這豈不是以結果的效用來證實真偽麼？誠然，這確是以結果與效用來判分真偽。但『效用』這一個名詞我們卻須看得很深奧。倘若視為極精深，則必以為效用的實現不是能認識的主觀對於所認識的客觀為浮淺的利用，而必是能認識的主觀直入所認識的客觀，以體契而成其認識作用。現在用淺近的例子來說明：如醫生看病，其實醫生看病於初看時未必都有十二分把握，但他初看了下藥以後，第二次看時病者已服藥了，必呈有許多徵候，可以助他的診斷。所以醫生看病是每看一次把握深一層，換言之，即認識真一層。所以如此即由於他每次投藥有反應給他看。等到病者痊愈了便是一個實現。又如鄉下人入城，鄉下人在鄉間對於城市決想像不出來，等到一上路，一步一步向城裏走時，便一步一步的空氣與境況不同起來了。然而鄉下人初到城裏還不能算即完全認識城市是甚麼。必等到他住在城中愈久，他對於城市是甚麼乃愈得有明切的認識。這幾個例雖很淺近，然很可證明認識不是頓時從外面的靜觀，換言之，即不是靜的外觀。認識既不是靜的外觀，當然是動的體驗。於是真偽的標準即建立在此：就是

能由動的體驗而實現的便是真，否則便是偽。所以真偽的標準就是效用：效用就是價值的實現。所謂認識亦

只是一種實現 (realization) 罷了。照這樣講來，效用說不是通俗的浮淺的，乃是另有一種高深精妙的玄

學意味含於其中。我記得柏格森拿『打洞』(canalization)來比擬生物有機體的構成：他說『我以為有機

體機括的全體是嚴正表現有機作用的全體，而有機體機括的部分卻不與有機作用的部分相應，因為這個機

括不是由總和造成此機括的材料而成，乃是由總合所避棄的障礙物而成：這個機括不是積極的實在，乃是消

極的實在。……視的「力」如打洞，而視覺的官器即其所打成的洞。』柏格森這個比喻非常新奇。他以

為有機體的機官不是造成的機器，乃是打洞時自然堆積的洞壁。我現在亦想借用這個比喻來說明認識。

我以為照唯用論的精義來講，認識即是『打洞』。打洞這件事從外面看好像有能打與所打。其實從內面

看，卻是渾一的一動罷了。我現在不用比喻，即舉認識作用上的常例，便非常顯明。如我看花，當這個刹那間

必只是花，未覺得我在這里看花，等到覺得我在這里看花則又是一刹那了，不但又是一刹那，並且這時的認識

對象已不是花而是『我看花。』但想到『我在這里看花』時決沒有想到『我覺得我想着我在這里看花』

又如我下一個判斷，說甲是甲當時我必未覺得我在這里下判斷，等到我覺得我在這里下判斷，我卻又未想

到我在這里覺得我在這里下判斷。因為第一只是『甲是甲』無所謂下判斷，第二方是『我下甲是甲的判

斷，』第三乃最後成為『我覺得我這里下甲是甲的判斷。』這乃是逐退逐觀，然而卻都是渾一的而不是分

開的。所以認識便好像渾一的打洞，在這個渾一的打洞中主觀與客觀完全體合爲一。換言之，這種渾一的打洞便是一個實現。以一個實現來講，便既不是觀念論，又不是實在論，乃是折衷於兩說之間：以爲認識是主客的合化，既不是如觀念論所主張，認識是主觀的幻影，又不是如實在論所主張，認識是客觀的實狀。若是主觀的幻影便無真偽可言，若是客觀的實狀又何以能生差誤？認識雖不是主觀的幻影，然客觀的實狀卻亦不可得而知；所可知者只在主觀對於客觀施以駕御的一點。愈使用客觀便是愈認知客觀。所謂『知』只在『用』中，換言之，即在『行』中。知既在行中，則行即是知。『行即是知』這句話是非常精深的。如泗水，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。

認識恰如打洞，既已說明了。但這種說明很有一個流弊：就是這樣的認識必是只限於當事者本人。如一件皮衣穿在我身上使我暖和，便是我有對他認識，別人既不穿這件皮衣，即不能認識。照這樣說認識不是普遍的。既不能是普遍的，便亦不能是永久的了。所以人稱此爲相對主義 (relativism) 但我們日常經驗上有許多知識不是相對的：如二加二是四，無論何人都是如此算法。相對主義推到極度勢必謂絕對沒有公同的『條理』 (order 或稱『秩序』) 既沒有公同的條理即沒有公同的世界，於是歸宿到唯我論 (solipsism)。照唯我論的主張，必是只有我的世界，我的世界中沒有你的成分。我說的話只有我懂，你不能懂。你說的話我亦不能懂。這樣便是你的世界究竟有沒有，我無從而知：所有的只是我的世界而已。因此便可

以說沒有世界而只有一個我。如我看出來是一棵樹，你看出來不是一棵樹，我所見不與你所見相同，或相同而只是偶然的，則世界即變為渾沌（chaos）了。但須知即使我所見不與你相同，但我一次看見以後尚可二次再認識，足見即使只有我的世界而我的世界亦必是有一定的條理，不是渾沌。不然，我所見的只限於一次，這樣豈不是我的世界先不能成立麼？所以唯我論推到極度勢必亦謂沒有我的世界。然沒有我的世界，又安能有我呢？可見承認我必同時承認我的世界，承認我的世界即是承認有一定的條理。須知認識的最初方式是『這是某』。這個判斷在表面似很簡單，然而其中即含有條理。因為『這是某』自身即是一個條理。所以認識的成立即是條理的發現。離了認識固無條理；離了條理便不成認識。條理雖有程度不同，然實際上絕對沒有『無條理』一境，亦與沒有『絕無』（nothing）一樣——沒有『無』的道理柏格森言之甚詳。既沒有『無條理』即沒有渾沌。因為世界的要素與認識的成立都是條理，條理若沒有了便沒有了世界亦無從認識。所以條理的種類與程度儘可有別，實際上沒有『無條理』一境，無條理即為『絕無』。『絕無』在實際上是沒有的。

既有條理。便又有條理的公同。如我昨天看見一個桌子，今天我又看見這個桌子，我便認識是和昨天所見是同一個東西；又如我算二加二是四，你算二加二亦是四，乃至許多人在許多不同的地方與時候算二加二都是四。新實在論對於這個事實下了一種解釋。他們以為不僅直接當前的感覺是存在於外界的，並且

間接當前的概念亦是存在於外界的。他們對於感覺的實在名爲『現有』(existence)；對於概念的實在名爲『潛有』(subsistence)。羅素說得好，例如一個桌子，這個桌子不是在感覺上的一個單純的實體，因爲在感覺上沒有桌子，而只有眼所見的黃色與手所摸的硬感罷了。不但人人的眼見與手摸不相同，即同一人每回的眼見與手摸亦不相同。所以桌子不是一個單一永恆的實體。這樣說，豈非在外界就沒有桌子，一如唯心論所講的麼？不然，不然。桌子確是有的，確是存在於外界。不過這個存在乃是由論理的構造而成，即所謂論理的構造體(logical entity)。所以桌子是一個構造物，是複合的而不是單一的。但這個構造物何由構成呢？這派的學者又告訴我們說感覺的實在即是外界的事端；事端以其種種的關係而造成空間與時間的串列。這些關係不論有人去認識與否都是存在的。人去認識這些關係便成論理，其實這些關係即是存在於外界的。總之，新實在論所謂論理即是外界事物的關係所成的條理。但講到關係，則必有關係者，於是我們要問：若關係者不變而關係可變，豈非在理論上先有關係者而後有關係麼？若關係不變而關係者可變，又豈非在理論上先有關係而後有關係者麼？若論理是表明關係則其所以能如此必因爲關係是實在的。換言之，必是關係不變（即關係有不變的若干種）而不關於關係者。則在理論上必是先有關係的空架子而後有關係者的實物填入。於是我們必有一個世界而純是方式(form)的。照這樣說，豈非又入於方式主義了麼？總之，因爲反對真理是相對的，而竟說條理是外界已成的，未免太過火了。

到了方式主義我們便不能不想起康德的批判論。原來西洋哲學本有兩大潮流，一個是心理的，經驗的，

實在的，一個是論理的，超驗的，理想的。康德雖想兼收經驗派的長所，但結果仍偏到超驗派一方面。在他的

純粹理性批判上第一句即說認識雖是與經驗俱始但有不是經驗所產生的；我以為這句話是通貫康德學說

全體。照上面幾段的敘述便證明專拿經驗是不能說明真偽的判分與條理的公同。康德所謂「有不是經

驗所產生的」這句話確有道理。他於是乃發見純粹理性；所謂純粹理性就是知識的先驗方式。康德的學

說遂爲方式主義 (formalism) 而以爲物的本體是不可知的。但我以為若把這些先驗的純粹方式列爲固

定的若干種，是必歸於失敗。後來新康德派的西南派與麻堡派都能見到這一點。麻堡派的柯亨 (H. Co-

hen) 主張他的純粹認識之論理學不是方式的而是實質的 (sachlich)。他排斥「所與」而以爲思想自

身即是「產出的活動」(Tätigkeit des erzeugens selbst)，並且「能產即是所產」(Die erzeugung selbst

ist das ergebnis)。乃是把實質與方式打成一片了。西南派的黎卡特 (H. Rickert) 更從一切方式中

而推其最後的根源，以爲有一個超越的必然 (sollen)。他以為認識的真正客觀性便是認識作用在其自身

的內容中不得有所依從。他說主觀與客觀有三種對待：第一種是以肉身的我爲主觀而以我的身外占有

空間的一切事物爲客觀以相對待；第二種是以我的精神爲主觀而以我身及一切有形爲客觀以相對待；第三

種是以認識作用爲主觀而以即在認識作用的內容中所不得不依從的爲客觀以相對待。黎卡特以爲真正

的對待只有第三種，因名為內在的客觀性。他以這種內在論的論據證明有超越必然的存在。所以他的格言是『必然先於實然』("ought" is prior to "is")。他把一切方式歸根於一個超越必然的原理。我們從這兩派的教訓上，便可知必須於方式以外另尋一個原理以說明其由來。

至於說到方式的來源，便又不能不想到柏格森所謂的『生命衝動』(vital impetus)。但他只認生命是本體而以爲思想是空靈的，這乃是因爲有些哲學家過於重視思想，把思想弄得太呆板空疏了，遂起這樣的反動。其實我們離了思想的展化亦找不着生命衝動的歷程。生命的發展與思想的發展只是一個。所以思想的成立其自身即是生命。但一班重視生命的哲學家往往在思想以內另覓生命，好像生命是身體而思想是衣裳，總想剝脫衣裳以見天真的肉體。其實乃是大錯。須知要在思想以內另覓生命而仍以思想爲工具，縱使覓着了亦必仍是思想的所產。所以不如即拿思想自身來研究；我們愈研究必愈知道思想的本身即是生命的作用。離了思想別無生命的表現。照這樣說，生命與思想恰如水與流，離了水沒有流，而離了流亦不見水。認識的成立就是由渾淪一如的『這』變爲條理分明的『何』。由這樣分化認識乃立。這個原始的分化乃是條理的基礎。但有些哲學家於思想外假定有個盲動的生命意志於靜的思想外另立一個動的生命。其實我們的認識既不是靜觀而我們生活又不能離開認識。我們只可即在認識作用上藉窺生命作用。所以在一方面是生的原動，在他方面是思的開展。我們且用自同律『甲是甲』作一個例證罷。在

『甲是甲』中第二個甲不是第一個甲的重複而乃是另一個甲。第一個甲變爲第二個甲，就是甲的普遍化。普遍化亦是客觀化 (objectification)。那托僕 (P. Natorp) 一派的哲學家即以爲主客的判分即在經驗的同一化 (identification) 的程度：如看見紅色以爲這是客觀的存在，而其實進一層同一化即爲光線的振盪，則紅色便仍是主觀的了。照這樣說，主觀與客觀的區分全是相對的，就在同一化的進行，愈同一化愈是客觀化而其反對的方向即是主觀。這便是說無所謂主客，而只是一個同一化的程度。客觀的成立既是由於同一化，則條理的公同即是由於這個『自同』的發展。否則若我們所見的東西只是一回，而沒有第一回再現。

既然認識是這樣開化，則我們的真理便不能是相對的。例如牛頓的力學定律在同一坐標系中是正確的。從另外一個坐標系來觀察，卻就不對了。這並不是牛頓的真理是相對的。而只是比愛因斯坦的真理範圍比較小些罷了。換言之，即不是各不相關互相獨立的兩個真理，卻是兩層相套合的一個真理。照這樣說，我們的真理觀雖是有層次 (degree) 的，但卻不是直線的層次，乃是無窮的統系爲無數的互相套合。從這一點上我們便知道我們的宇宙必亦是層層套合的。自從相對論發明了，物理學與哲學上便不生抵觸，因爲哲學上本不承認唯一的絕對的時間與空間，並且從心理的經驗的見地來講，時間是由事物變化的經驗而辨別出來的，空間是由事物雜多的經驗而辨別出來的，設若事物無雜多又無變化，則全宇宙只是一個無雜多