

学习《唯物主义和經驗批判主义》 参 考 材 料

(一)

中共中央高級党校哲学教研室

一九六四年三月

目 录

(一)馬赫主义哲学在中国的传播·····	1
(二)思維和存在何者是第一性的·····	5
所謂物質，大多数是許多既存的覺官感触，加了	
一点直接覺官感触·····	5
只有感触是实在的·····	8
本书所要陈述的知識論，决不会是唯心的，也决	
不会是唯物物的·····	13
未接受之前的所与只是所与而已，既經接受之后，	
所与就成为山、水、土、木、虫、魚、鳥、兽·····	13
相似的事情連合为复杂組織，成吾人平常所謂物·····	31
一种实际底事物，是我們所謂气依照理而成者·····	33
(三)世界是不是可以認識·····	49
心理上的内容至为丰富，这种心理上的内容都是	
科学的材料，物質不过是心理上的覺官感触，由知覺	
而成概念，由概念而生推論。科学所研究的不外乎这	
种概念同推論。覺官感触外界有沒有物，应存而不論·····	49
真理原来是人造的，是为了人造的，是人造出来	
供人使用的·····	55
凡能調和經驗之假設，吾人即认为真而以之为天	
道之实然；凡能調和諸欲之办法，吾人即认为好而以	
之为人道之当然·····	58

2633/4200

能自圓其說，持之有故，言之成理者，都是正宗	
底，都無所謂異端	63
知色者才能見，知聲者才能聞；發現事實就是以接受方式接受所與；摹狀是把所與之所呈現，符號化地安排在意念圖案中	67
我們不能不要求真假是超時空的	74
多數人承認的就是科學的真理	79
(四)世界的本質是什麼	82
1. 什麼是物質，什麼是經驗？	82
各人有各人不同的宇宙，甲有甲的宇宙，乙有乙的宇宙	82
我們也不能一定說：物中必有一定的物質，然後發生一定的現象。我們不必超過直接接觸的範圍，去斷定不變物質之存在	84
能力之觀念可以脫離物質之範圍。原子是由電子集合而成，電子是一種動的能力，可以耗散於無限的空間的，是可以消滅的。於是物質不滅的觀念，也免不了要經受變遷了	86
經驗是器官的接觸，“我”就是這些接觸之集合，並不是“我”可以脫離經驗而存在；物質、能力都是從接觸構造起來的，並不是客觀實在	93
經驗全是一種“應付的行為”	96
所謂實際的事物就是經驗中的事物	97
嬰兒雖有活動而無知識；此種無知識的經驗，即所謂純粹經驗也，在有純粹經驗之際，經驗者，對於所謂經驗，只覺其是“如此”而不知其是“什麼”	99

說某时某地的“n”这一东西在經驗中,或說事实	
在經驗中,这的确是可以的	103
2.关于因果性和必然性	106
科学上所謂公例,是說明我們所观察的事实的方法,若是不适用于新发现的事实,随时可以变更	106
因与果是相对的,用算学名詞来讲,此是彼之函数而已	107
所謂規律,是以意念上的安排,去等候或接受新的所与	110
只有邏輯底关系是必然的。因果的现实确是或然的	114
3.关于時間和空間	115
空間是主觀的直覺,不是客觀存在的東西。時間也可仿此类推。总而言之,宇宙是不能离我們而存在的	115
理气均不在时空,所以关于时空观念,对于它們,俱是不能用底	119
时与空都是接受方式	121
4.关于自由和必然性	125
把一个欲望选择出来,即构成意志之基础	125
实行意志之燃料:由痛苦而求愉快是实行能力之源泉;品性之表現是实行能力之供給	126
由意志之規定,而又以过去的經驗为动力,而見諸实行	127
(五)馬赫主义对中国自然科学界的影响	131
实体是心或是物,是玄之又玄之問題。科学家是不能参与唯心論和唯物論之爭的	131

自然科学的材料，即科学的事实，由于感觉的要 素所合成	131
我們的科学知識，都是“感觉张本”的組合	133
物理学研究进步，知物質之量可变，不得称为終 极之要素。宇宙間恒存之能，遂占实体之位置而代兴 焉	135
物質原子本身是永恒不灭乎？輒近放射性物質之 发现，反根本証明其非	137
科学是有組織的語言	138
所发现的都是客与客的关系，从沒有主与客的关 系	141
通常之所謂“意識”含有二种意义，一是“知”， 一是“所知”	141
开明的科学家，現在已經不武断的談“因果律”， 而小心謹慎的說“經驗的共性”了	143
数学既无关于經驗，无关于物質，則治斯学也， 无待乎观察无須乎实验，仅持先天之思考可耳	145
物 理 学	
实体乃物理学构成之概念	151
心 理 学	
直接經驗既为物質科学中所不可少，所以它在心 理学中亦是应当如此	152
(六)唯心主义的历史观和超乎唯心主义与唯物主义的最哲 学的哲学	155
人类进化和生物进化一样，只要以生存与进步的 欲望为基础，就可以解释一切动作	155

一社会之分子，其行动之可以直接或間接維持其 社会之存在者，是道德底行动。其行为可以直接或間 接阻碍其社会之存在者，是不道德底行动	160
为全种万世而牺牲个体一时的天性，是人类同动 物所公有的	163
天才豪杰是人类进化的大原动力	165
哲学多有所“蔽”，中道哲学，其“蔽”似較少	166
一切唯心論和唯物論的爭論，都可“以不了了之”	168
超乎唯心主义和唯物主义的分別的“最哲学的哲 学”	168

（一）馬赫主义哲学在中国的传播

馬赫主义不仅在西欧和俄国有它的市場，而且从欧洲輸入了中国，成为中国資產階級哲学的一个主要流派，跟唯物主义对立，反对唯物主义在中国的传布。如果我們了解了中国的馬赫主义者在中国的传布馬赫主义的情况以及中国的馬赫主义者的基本主张，我們就可以知道这一流派的哲学對我們來說并不是很生疏的，其反动面貌并不是不易認識的。我們了解了中国馬赫主义者的反动論点，就更容易認識列宁所批判的西欧的和俄国的馬赫主义者的真实面貌，就更容易讀懂列宁的伟大著作《唯物主义和經驗批判主义》一书。

馬赫主义是跟帝国主义文化侵略侵入中国的。它是通过中国在英、法等国的留学生进入中国反动哲学营垒的。但在1920年以前，这一反动哲学流派还没有被中国資產階級学者所重視，所以流传不广。1920年以后，这一反动哲学流派才在反动哲学营垒中露头角，成为反对馬克思主义哲学的頑固的和丑恶的角色。

1920年，罗素继杜威之后来到了中国，他带进了新实在論哲学，也带进了馬赫主义哲学。五四运动以后，实用主义、新实在論和馬赫主义成为中国資產階級哲学界中有广泛影响的主要唯心論流派。

1920年秋，罗素从英国来到北京讲学，一些罗素信徒就有罗素学說研究会的組織。这个研究会請罗素介紹研究哲学的书籍，他首先介紹了馬赫的《感觉的分析》；馬赫主义这一重要著作，以后就由“罗素学說研究会”會員张庭英譯为中文。张庭英于1921年譯完这

一著作，1924年由上海商务印书馆出版。这一译本的出版，扩大了馬赫主义在中国的影响。

使馬赫主义成为中国资产阶级反对馬克思主义哲学的重要工具并在中国资产阶级哲学界中发生广泛影响的主要人物是自然科学家丁文江和王星拱等人。

1923年在北京展开了一次唯心主义哲学营垒中的派别斗争，这就是所谓“科学与人生观”论战。参加这次论战的是北京资产阶级哲学教授，他们分属于柏格森主义，馬赫主义，实用主义等唯心主义各个流派。这一次论战的主将，一方是柏格森主义者张君勱，一方就是馬赫主义者丁文江。参加这次论战的还有实用主义者的重要角色胡适，以及无政府主义者吳稚暉（以后他成为法西斯主义者）等人。在这次论战中，馬赫主义和实用主义结成联盟，展开对柏格森主义的攻击。在这次论战中，馬赫主义者丁文江写了三篇论文，即《玄学与科学》、《玄学与科学——答张君勱》和《玄学与科学的讨论的余兴》，这三篇文章是馬赫主义者在中国宣传馬赫主义的重要文件。通过丁文江对馬赫主义的宣传，馬赫主义在中国的影响扩大了，成为一个跟实用主义有同样广泛影响的唯心主义哲学。

在“科学与玄学”的论战中，所谓“科学”，其实就是馬赫主义。玄学就是柏格森主义。丁文江在标榜“科学”的幌子下，对馬赫主义大吹大擂，使这一种唯心主义哲学迅速扩大了它的影响。

在这以后，馬赫主义者的主要著作都陆续翻译成中文。法国馬赫主义者彭加勒的三种哲学著作，都有中文译本：《科学和假设》，由叶蘊理译出，1932年在上海商务印书馆出版；《科学的价值》，由文元模译出，列为尚志学会丛书之后，1928年在上海商务印书馆出版；《科学和方法》，由郑太朴译出，1933年在上海商务印书馆出版。英国馬赫主义者畢尔生的《科学入门》，由譚輔之和沈因明译

出，1934—1936年在上海幸垦书店出版。俄国馬赫主义者波格丹諾夫的《关于社会意識的科学》，由陈望道和施存統譯出，1929年在上海大江书店出版，以后移于开明书店出版。同一著作，又有薩孟武的中譯本，在上海新生命书店出版。波格丹諾夫的经济學著作，也有中文譯本，如《經濟科学簡明教程》，由施存統譯出，在上海大江书店出版；又由周佛海譯出，在上海商务印书館出版；《政治經濟学問答初級教程》，由陶伯（即托派头子彭述之）譯出，1930年在上海泰东书局出版。

1930年，另一个中国馬赫主义者王星拱，出版了他的主要馬赫主义著作《科学概論》。这一书被列为旧武汉大学丛书之一，在上海商务印书館出版。在这一书的正文前有丁文江的序言。

丁文江（1887—1935），曾在英国剑桥大学学习，后在英国格拉斯哥大学和德国富萊堡大学得科学博士学位。1913年回国以后，曾任北洋軍閥政府工商部地質科长、地質研究所所长、农商部技正。1922年任天津北票煤矿公司总董事。以后曾先后任国立北京大学教授、中央研究院总干事、英国庚款委員、中华文化教育基金委员会董事、地質学会会长等职务。第一次国内革命战争前夕，軍閥孙传芳自任浙閩苏皖贛五省联軍总司令，他在孙传芳手下任督办淞沪商埠事宜公署总办，是当时上海人民的統治者和压迫者，是当时上海軍閥和买办階級的代理人。1932年胡适在北京創辦《独立評論》，进行反对苏联、反对共产党、反对人民的反动活动，丁文江是这一杂志的主要撰稿人。《独立評論》創刊号的第一篇論文，就是丁文江的文章。以后他陸續不断在这一反动杂志上发表污蔑苏联和中国共产党的反动文章。丁文江在哲学上是反对馬克思主义哲学，在政治上是反苏、反共、反人民的反动头目。他和胡适，一个是馬赫主义者，一个是实用主义者。他們的哲学有近亲的血緣关系。在政治上

他們是一对亲密伙伴，共同坚决反对共产主义。

馬赫主义者大多数是自然科学家，在自然科学上他們还像是个汉子，但在哲学上却是一些侏儒小人。馬赫、畢尔生、彭加勒都是頗有名气的物理学家，但在哲学上都是糊塗虫。波格丹諾夫是一个医生，在哲学上也一样是一塌糊塗。馬赫主义者都是反对共产主义的。馬赫主义者这种性格特征，中外如出一轍。丁文江是一个地质学家，但他是反对共产主义、反对馬克思主义哲学的重要头目。王星拱也是一个化学家，曾任北京大学、中央大学、武汉大学的化学教授。因为馬赫主义者不少是自然科学家，所以这一反动哲学流派的影响就渗入自然科学界。馬赫主义对中国自然科学界的影响就像实用主义对历史学界、文学界等等的影响一样广泛。实用主义和馬赫主义好像有一个分工，它們划分了势力范围。在旧中国自然科学界中，丁文江的威信也比胡适为高，这就是因为馬赫主义者有一門自然科学专长，騙取了自然科学家的信任。

陈元晖：《中国的馬赫主义者》，見《新建設》
1958年第6期。

(二) 思維和存在何者是第一性的

所謂物質，大多數是許多既存的覺官感觸，加了一点
直接覺官感觸

我的知識論是從皮爾生同馬哈來的，我自己早經聲明，似乎不合于妄取的定義。

丁文江：《玄學與科學——答張君勱》，《見科學與人生觀上》（上），上海亞東圖書館1923年12月版。

馬哈說感覺是知識的原質：聲，色，溫度，壓力，空間，時間等等聯想起來成功許多複雜體。其中比較永久的現象深印于記憶，發表于語言，成功了我們所謂的“物”。記憶同情感所成功的複雜體，聯合到一個特別的物——我們的身体上面，就成功了“我”。

“我”自然也是比較永久的，但是我們往往只記得他是永久的，忘却他的永久是比較的。“我”的永久全是以思想的連續同養成的習慣作根據的，然而細想起來今日的“我”同許多年以前的“我”，究竟有幾分相似？若是我們沒有記憶來聯合他們，今日的“我”就未必認得昔日的“我”，所以“我”不是一個固定的，不可變的單位。

“我”的特點是在連續，但是連續不過是預備同保存在“我”里面的內容的一種方法，內容是基始的，比副次的“我”重要得多，所以“我”儘管不存在，我的內容如果有價值，如美術家的創造，科學家的發明，改造社會的事業，仍舊可以永久存在。（馬哈這種觀念同中國人所謂“三不朽”是一樣的）。

物同“我”都是同樣原質（感覺）所成功的複雜體，所以物同我沒有一個明顯的，一定的，普遍的界限。把與苦樂最有密切關係的原質聯合起來，做成功一個理想的單位——“我”——是避苦求樂

人类的天性，是一种实际上很有用的假說，然而为求真理起見，这种观念不但无益而且有害。馬哈又引李虛登堡(Lichtenberg)的話說，“我覺得有許多表現是离我而独立的，有許多是离不开我的；究竟界限在那里？我們所真知道的不过是感觉，表現，同思想，所以我們說，‘我思想’是同說‘天响雷’一样”（参觀馬哈的《感觉之分析》。）

我不必詳細說明行为心理学者同新唯实論者的意見，因为这两派的大师杜威同罗素都在中国讲演过的，听过他們讲演的人自然比我（沒有去听讲的人）要了解的明白。简单讲起来，行为心理学者的态度是三派中最极端的：他們根本不承认内省(Introspection)是求知識的方法。知識是完全从观察来的：凡所謂思想的表示，从观察方面讲起来是一种語言的習慣；要說明他，用不着那种不可观察的假設。他們的根据是从比較心理学上来的。研究动物心理学的人久已知道，从前对于动物心理的推論是完全靠不住的——很复杂的行为不必一定有很复杂的思想：譬如初长成的鳥第一次造他的巢的时候，完全不知道他将来要在巢里边生卵；他的行为是一种天性的冲动。凡不是天性的行为都是养成功的習慣，所以說明动物的行为不可以用自觉同思想这种假說。把这种方法推广到人类上来，思想的表現是語言，語言的行为完全是养成功的習慣，至于君勸的“精神”同“我”更不是行为派的学者所能承认的了。

罗素的地位，正在馬哈同杜威之間。他的“心之分析”，一部分是从馬哈来的，一部分是从行为派心理学来的。他引詹姆士的話，根本不承认自觉是一种实体，說自觉是“我”的鬼，“我”是“灵魂”的鬼，完全用不着的。罗素又批評布兰唐諾(Brentano)的話說，思想的手續，沒有他所說的“行为”(Act)；思想不必有一个我想的主体。这一束思想是甲，那一束思想是乙。我們說“我想”，“你想”，不如单說“想”，同說“下雨”一样，或是說“我里面有一个思想。”他所讲的

天性習慣同內省，大部分同杜威派相同。他虽不完全否認內省，但是他再三的說“內省所發見的东西同觀察所發見的沒有根本的分別。”

这三派的學說虽然有許多不同，但是都可以說是科學的，因為他們都是用科學的結果同科學的方法來解決知識論的：同君勳所信仰的根本不能兩立的。君勳這一派的學說，普通叫做正統的哲學，因為他們的方法是从亞立士多德一脉相傳下來的。亞立士多德的宇宙論同生物學已經完全為科學推翻；若是我們仍然保守他的哲學方法，是不是他的哲學高出于他的宇宙論同生物學几十倍，還是我們的哲學觀念太嫌幼稚一點？

讀者或者要對我說，“我明明白白知道有個我；你如何把‘我’變成功一束的思想，行為的動物，或是記憶情感所聯合的複雜體？”讀者注意！沒有許多年前，世界上不能有對蹠的人，同太陽的東升西落，都是最明最白的事，現在誰也不承認是真的了。可見得我們雖然是明明白白覺得有個“我”，“我”不一定是真有的！

況且無論我們相信那一派的哲學，只要我們不是完全不理会生物學同心理學所得的結果，我們決不能相信有超物質而上的精神，與外相隔絕的內，或是離非我而獨立的我喝几杯燒酒，我就會得胡說，嗅几把淡養，我就會得狂喜，飲食消化太慢，我就會得煩躁，內腺分泌失常，我就會得恐懼。上了麻醉藥，我的“精神”，“內”，同“我”就都不知去向。我的行為自覺的只有一部分：所有記不得的經驗，多年前的感觸，不自知的欲望，都與我有密切的關係。管束我的精神的，有“身體上的營養，動物性的沖動，野蠻人的傳說，孩童時的印象，慣例式的回教，承繼來的知識。”我的意義是不是“自由”的？我的“純粹的心理”，向那里找去？

丁文江：《玄學與科學——答張君勳》，見《科學與人生觀》（上），上海亞東圖書館1923年12月版。

我們所謂物，所謂質，是從何而知道的？我坐在这里，看着我面前的书柜子。我晓得他是长方的，中間空的，黄漆漆的，木头做的，很坚很重的。我視官所触的是书柜子顏色，形式，但是我联想到木头同漆的性質，推論到他的重量硬度，成功我书柜子的概念。然則这种概念，是覺官所感触，加了联想推論，而所謂联想推論，又是以前覺官所感触的經驗得来的，所以覺官感触是我們晓得物質的根本。我們所以能推論其他可以感触覺官的物質，是因為我們記得以前的經驗。我們之所謂物質，大多數是許多記存的覺官感触，加了一点直接覺官感触。假如我們的覺官的組織是另外一个样子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如在色盲的人眼睛里头 薔薇花是綠的。所以冒根(Morgan)在他的《动物生活与聪明》(Animal life and Intelligence) 那部书里边叫外界的物体为“思构”(Construct)。

丁文江：《玄学与科学》，見《科学与人生观》
(上)，上海亚东图书馆1923年版。

只有感触是实在的

自古以来，各哲学家有各哲学家的宇宙观。唯心派說，宇宙之本体是心，唯物派說，宇宙之本体是物。科学以現象为宇宙之本体，这就是科学中的宇宙观。从这个宇宙观，可以看出物与我之关系。我們試看这种宇宙观究竟如何。

設若有一根針，刺到我們的手上，我們必定覺得“我”痛得很，我們又覺得这个痛，是从外边的一个物——一根針——发生出来的。这样的見解，是从我們的老祖宗野蛮人类沿袭下来的。野蛮人类以为他的一张皮，就是物和我之間之不可磨滅的界綫。凡在皮以外的都是物，凡在皮以內的都是我。这个謬誤的見解，到了現在时候，仍然

为我們不知不觉底保存于头脑之中，或者我們实在是保存着这个見解，我們却不承认我們的見解——物和我之区别——是如此底粗浅的。然而：倘若有人問，我們的見解究竟如何，我們又答不出来。其实，物和我是不能分开的，換一句話說，“我”并没有独立的存在。……

……物質的我，就是身体发肤等等組織。野蛮人以为这明明白白底是一个我，除非死了，是永久存在的。这个見解，当然是很容易駁消的。一个人現在是小孩子，将来可以变成大人，一个人今年沒有鬍子，明年可以有鬍子。設若有一个人，当二十岁的时候，有一定的容貌状态，我們把他的这个容貌状态，叫做他的二十岁的“我”。而且这个二十岁的“我”，可以离开他自己而生存，而其容貌状态又永远不变，和一张相片一般。但是他自己却继长增高底往前生活着。到了四十岁的时候，他又有一定的容貌状态，我們把他的这个容貌状态，叫做他的四十岁的“我”。假若他的二十岁的“我”和他的四十岁的“我”有一天在街上对面相遇，他俩必定不能認識自己，即令旁人，也必定不能認識他俩本是一个人。一个“我”在不同时候，竟直不能被人認識是同一的，还能說是永久存在嗎？还能說是永久不变嗎？

从生理学讲来，生命只是消长的变迁（Metabolic change）。我們一方面吸收食料进去，构造成为神經、筋肉、皮肤、骨骼、脆骨、血液、淋巴液等細胞，而存置于身体之中；这是长的变迁（Katabolic change）。一方面又借氧气的养化力，撞散这些細胞物質而成为水、二氧化碳、以及含氮的有机酸各种东西，而排泄于身体之外；这是消的变迁（Anabolic change）。野蛮人所看做的物和我之界綫——他的一张皮，——若用分子的眼光看起来，实在是内外交通，一点儿障碍也沒有。即皮肤的本身，也随同一道变迁。这些細胞，分起来看，和单細胞的下等生物一般，个个都有独立的生命。合起来看，各尽所能，成了一个有机系統，就是我們所看做的

“我”的生命。其实“我”的生命，就是許多細胞的生命集合起来，并非另外有一个东西。所以斯宾塞尔說：生命是各部分之互組(Corroboration Of Parts)。我們再看这些細胞，生的生，死的死，竟直是变迁不息的；我們实在說不出在那一群特別細胞既生之后，未死之前，有一个我的生命，而在其余的时期以內，沒有我的生命。……

再就針刺指头之例來說：我們总以为痛是从外边的針发生出来的。若是我們害了盲腸炎我們又以为痛是从里边的盲腸发生出来的。其实我們一张皮，既不能为物和我之界綫，則无里外之可言。針和盲腸都不过是“物”罢了。但是有人說：針和盲腸固然都是物，然而針或盲腸发生的痛，是一个精神界的活动，总是属于我的。針是大家都能看見的，盲腸若解剖之后，也是大家都能看見的，因为它们是属于外界的物的。至于痛，只有我一个人知道，因为痛是属于內界的我的。說到这里，我們試想想什么是我們所叫做的針，不过是尖銳的形式、白的顏色、金的光澤、等等性質。这些形式、顏色、光澤、等，都不过是視覺器官所供給的感触(Sensations)。(即如盲腸，也不过是如虫的形式肉紅的顏色等等感触。)若是把針刺到指头上，又有一束神經供給我們一种感触——不受迎欢的感触，——我們把这感触叫做痛。由此看来，視覺器官的神經所供給的感触，——形式顏色光澤——和指头上一束神經所供給的感触，——痛——感触虽不同，其为感触則一。試問除实用的方便而外，我們还有什么理由把前項的感触，推到假定的針的实体上去，而說它是物，把后項感触，推到假定的心之实体上去，而說它是我呢？这样看来，物和我是沒有根本差別的。所以罗素說：心也不是实在的，物也不是实在的，只有感触是实在的。这才真是物我一体哩。

王星拱：《科学概論》，商务印书館1930年版，
第266—270頁。

实在論者說心也不是实在的，物也不是实在的，只有感触——眼所見的，耳所听的，手所摸的——是实在的。即以桌子而論，桌子的本体不是实在的，顏色形式等等性質，是实在的。这些性質是直接由感触得来的，若桌子之本体，都由这些感触得来的张本推論而来。凡由推論而来的，都不能算作实在。纵令我們拿头和牆碰一碰，所得的結果，仍不过是一定感痛，并不能証实牆之物質之本体。若說桌子是不能离精神而独立的，因为独立之意义不易明了，亦非正确的判断。依唯实家說来，桌子有二观：(Aspects) 其一，是由观察点而定的，叫做心理观；其二，是不由观察点而定的，叫做物理观，桌子的物理观，是可以离精神而独立的。

不但現在的感触是实在的，即过去的感触也是实在的。这个过去的感触，就是記憶。我現在姑且把現在的感触叫做感触，把过去的感触叫做記憶。感触与記憶之間，是不能一刀切断的，試举一例：今有电光一閃，為我們所看見了。當我們看見电光的时候，电光已經閃过若干時間了，因为电光从发起的地方传到我們的网膜，总要經過若干時間；倘若电光甚强，我們在网膜接触电光之后若干时，仍然看見电光。我們視官上这个电光的感触漸漸稀薄，而消灭于最近的記憶之中。較远的記憶也是从較近的記憶漸漸接續上去的。这样說来，現在的感触，和最近的記憶，以及最远的記憶，都是接續不断的，都是实在的。

諸君听到这里，想必要生一种疑問：當我們迷惑，誤忆，忘想的时候，我們都能把我們的感触記憶叫做实在的嗎？例如我眼睛花了看見神鬼，其实並沒有神鬼；(迷惑)我記得昨天會上大观亭，其实我昨天在家里讀書，(誤忆)我設想我在天空里飞行，其实我在讲台上讲书；(忘想)难道这些感触記憶，都是实在的嗎？依实在論說来，它們都是实在的。然而我們何以把迷惑当作虚妄的呢？不过因