

B94
T14

中国现代学术经典 主编 刘梦溪

太 虚 卷

编校者 楼宇烈 周学农

刘大虚
 马一浮 钱基博 钱穆 冯友兰 雷海宗
 余嘉锡 胡适 梁漱溟 李济 康有为
 向达 张君勱 洪业 杨联陞 唐君毅 罗
 杨树达 陈寅恪 蒙文通 萧公权 黄侃
 郭沫若 吴梅 傅斯年 董作宾
 赵元任 范文澜 金岳霖 白激



A0669978

河北教育出版社

董作宾
白激
方东美

真 现 实 论

说 明

全书分宗依论、宗体论、宗用论三部分。其中宗依论即1927年10月太虚于杭州灵隐寺所撰之《现实主义》，1935年8月由商务印书馆出版，1940年10月以《真现实论》名由中华书局再版；宗体论是太虚从1938年起在汉藏教理学院讲出（原拟作“现实之理、现实之行、现实之果、现实之教、现实之教理行果”5章，在世时仅讲出初章）；宗用论乃编辑太虚有关论文而成。全书收入《太虚大师全书》第三：论藏。这里选入了“宗依论”和“宗体论”两部分。前者依中华书局1940年版，后者依《全书》版。

叙 论

一、现实即宇宙 有事实而无边中之谓宇，有变现而无始终之谓宙。用名数心想割画于宇，故说为点、线、面、体，说为上下、纵横，说为空间（方分），而宇非点、线、面、体，非上下、纵横，非空间也；用名数心想割画于宙，故说为忽、秒、分、刻，说为古今、往来，说为时间，而宙非忽、秒、分、刻，非古今、往来，非时间也。将宇宙一部云世界，世界非宇宙之全称；即人生全部云宇宙，人生非宇宙之对称。宇宙者何？现实而已。现实者何？宇宙而已。有变斯有现，无现则无变。无变非现，无现非变。续变续现，续续自住。摄十世^①曰永宙，一念众念自住永宙，非永宙莫观乎变现。有事斯有实，无实则无事。无事非实，无实非事。各事各实，各各互遍。入十界^②曰大宇，一相众相互遍大宇，非大宇莫观乎事实。观各事于续变，是谓宇宙。观永宙于大宇，是谓现实。然不名宇宙而言现实者，宇宙曾被说为方体、时刻，或被说为世界而与人生对称，易致误解。故今舍而不用。且犹有余

① “十世”出华严宗。曰过去过去世、曰过去现在世、曰过去未来世、曰现在过去世、曰现在现在世、曰现在未来世、曰未来过去世、曰未来现在世、曰未来未来世、曰三世一念世。

② “十界”出天台宗。曰苦趣界、曰饿鬼界、曰傍生界、曰人趣界、曰修罗界、曰天趣界、曰声闻界、曰独觉界、曰菩萨界、曰佛陀界。前六曰凡、后四曰圣。

义，唯现实一名能诠，故曰现实。

二、现实即法界 法谓轨持，轨范他解，任持自性。增损其范轨，则迷谬；变失其任持，则灭亡。界谓总分，总包至无，分析穷有。总包至无，故包无及有而有无尽包；分析穷有，故析有竟无而无有皆析。总包言之，诸法可以一名举也；分析言之，诸名亦难一法宣也。非法轨莫究其别异，非界总莫得其通同。非法持莫显其恒成，非界分莫悉其变坏。故法界者，一切法之总和，非别指任何一法（若真如等）之特称，亦非任何一法（若心等）可与对称。又法界者，一一法之分函，任何一法皆遍入于诸法，任何诸法皆摄住于一法。此总、别、同、异、成、坏六相，为法界一名之根本义。别有增释，见于余处。^①非法界六相莫观乎观实，非现实莫观乎六相法界。法界即现实，现实即法界。然名现实而不云法界者，法界一名义诠隐幽，现实一名义诠显了，且犹有余义唯现实一名能诠，故曰现实。

三、现实即现实 现变实事曰现实，无始恒转故。现事实性曰现实，无性缘成故。现性实觉曰现实，无相真如故。现觉实变曰现实，无元心枢故。现实即现实，现实唯现实，更无他名能诂之也，故曰现实。

四、现实主义乃佛陀无主义之主义 何谓现实主义即是无主义耶？现实真是如此，契知现实真是如此；现实真是如此（法尔如是，亦曰“本来面目”，亦曰真如），宣说现实真是如此。知亦现实真是如此，不知亦现实真是如此；说亦现实真是如此，不说亦现实真是如此。知、不知等，说、不说等，知即无所知，说即无所说。不同其余任何主义，别有所执，别有所立。故现实主义

^① 昔作《法界释义》曰法界相，同此中说。曰法界体，专指真如。曰法界用，指一切种，或十八界种。界者，因义是。

即是无主义。何谓现实主义即无主义之主义耶？现量实相虽无可知，由现量如实相而知（根本智境）；实相现量虽无可说，仿实相如现量而说（后得智境）。虽自无可说而随机有说，虽随机有说而契理应真（如实或如如）。故虽无主义而即为无主义之主义。然又何谓现实主义乃佛陀无主义之主义耶？除佛陀外，莫不为“非现实而有主义之主义”故，宗教执唯神故，哲学与科学执唯我或唯物故。实验主义（或实际主义、实用主义、又现实主义、实证主义）似为现实主义然未脱唯我或唯物之执，孔家哲学似为现实主义然未穷现实之量而犹有拘局。故唯佛陀为无主义主义之现实主义者。而现实主义虽镜涵万流，含容一切，要非佛陀不足以正其名义也。以简别世俗现实主义故，名曰《真现实论》。

现实之为现实，真现实之为真现实，既正其名，既明其义，乃分宗依论、宗体论、宗用论之三编以究其详。

上编 宗 依 论

“真现实论”为现量实相之说明，依能知现实之方法与所知现实之事理，及能知、所知之关系以为材料，于是有宗依论。

第一章 能知现实之方法

今言现实，必先知于现实。云知现实，必有能知于现实之方法。故首论现、比量及其真、似比量。所用工具，一为形数度量，二为言语文字，故依次说数量、声明。对于现实已能自知，且已完备所用工具，则能发表悟他。悟他在破其似而立乎真，故次又论立破、真似。今由立破真似可有悟他之功，则古近遗传之教义，应亦有悟他之功用可资依据。然当评审批判，别其真妄偏圆，故有遗教评判。今以如此方法，谓能令自及他知于现实，与古近人能知方法应为比较研核，故有方法评判。集此六事，乃完成能知现实之方法。然此能知方法同时亦为所知现实，凡所知有非能知者，能知无不是所知故。

第一节 现比真似

何谓现比真似 现谓现量，比谓比量，真谓真现量、真比量，似谓似现量、似比量。量是规矩、绳墨、准确、刊定之义。诸正确之知识概名曰量。昔有佛陀学者陈那作《集量论》，分析“量”之种类。于古传之诸量或废或合，仅存现、比二量。于现、比中之纯真或貌似，又分真、似。此即今兹之所言也。能知之量唯现、比之二者，以所知之境亦唯事、理之二故。事曰自相，能知者曰现量。理曰共相，能知者曰比量。现量亦云现知，谓于现在事显现证知故。比量亦云比知，谓于比类理推比决知故。显现证知者，恰当于事之自相，曰真现量。推比决知者，恰当于理之共相，曰真比量。貌似显现证知，而不恰当于事之自相者，曰似现量。貌似推比决知，而不恰当于理之共相者（共相犹云概念，亦犹科学所云公式），曰似比量。今欲求能知现实之方法，即在如何辨别真、似，离似而即真耳。于现实中除自相之事及共相之理，更无可知之境，故能知之量亦不容至于三也。

自相与共相 一一现变实事（一声至一地球），其各自体及其别义，各唯此事，不通余事。譬如现闻一声（声亦依共相理所立假名，通余一一声故。现所闻声，实离能诠之名及所诠理，然今假借以但指现闻之一声，便立言耳），不关余一一声，是谓事之自体（自体犹云本身）。现闻此一声事，变现即灭（变现即灭犹云无常，亦依共相理上所立假名。在现闻声，实亦离此名理。今亦假借为说，便立言耳），不关其余一一事之变现即灭，是谓事之别义。一一事之自体及其别义，统名自相之事。自相唯是一一事离言之现实。若事体、事义之贯通于余一一事者，如缕贯华，即为一一

诸事之共相理。如说曰：“声”，声之一名，所论事体通于人声、鸟声、树声、风声，以及他星球声，曰“共事体”。又曰“变现即灭”，此言所论事义，亦通于——声，及余色、香等上，曰“共事义”。——事之共体及其共义，统名共相之理。于此有显然可知者，共相之理必依自相之事而立，一也。自相事唯是于现在事显现证知之离言现实，二也。能论理之名及名所论之理，皆由推比决知之共相而设立者，三也。假名但能论共相之假理，不能论自相之实事，四也。依假名理所成假智，亦但能知共相名理，而不能知自相实事，五也。统此五义则孰为事量所知之自相，与孰为理量所知之共相，皆可知矣。然尚有难言者，则世人混于假说之自相、共相，而不能分辨也。于假说中此一声为自相，则余——声为共相。然以诸变碍事（色法）为共相时，声亦可云自相。更以诸事实体（色法及心、心所）为共相时，变碍事亦可云自相。更以诸事及义（义指分位及和合、相续之假法）为共相时，事实体亦可云自相。更以诸变事及不变为共相时，诸事义亦可云自相。更以诸有及无为共相时，则诸有亦可云自相。自相、共相，重重差别无定。类与不类，相与为类，别与不别，相与为别。类之无尽，别之无尽。然此假说中之类、别，皆共相中之差别相。所云自相，非真自相。知真自相离名、理等，唯是现量所证知之实相，故曰现实即是现量实相。仿现量实相而起，推比所知之假相而有共相、差别相等名理，即事实而观其变现，则为因相，即变现而观其事实，则为果相。故曰现实即是现变实事，假依于实，实不可说，说皆唯假，假不离实。是谓现实之自相、共相、差别相、因相、果相，而不同于“执假为实”之倒见也。

能知之现量心 若“能知心”于“现知境”无有遮隐迷乱，如光显色，各别显现，分明证知——事之自相，则为能知之现量心。

克实而言，唯有离二执障时之净智相应心品，方是真现量心。然在因明家之量论，须共通俗，不同佛陀学之内明，故说四类：一者，依色根之前五识现量心（官觉），依眼、耳等根觉色、声等自相故。二者，依意根之第六识现量心。谓与前五识同时起之第六识，亦明了觉知一一色、声等之自相故。三者，此诸识心及相应心所等，于现知时一一各自证知之自证现量心。凡起一心及一心所，各自知故，一一心及心所，各自知其自相。四者，依意根识定心相应心品之现量心。定心于定境中不论观事体与事义，皆离共相之名理等，各别显现，故皆证知境之自相。此四皆为俗间及佛陀学内明共通之现量心。俗间即以凡境一一事义自相为所知故，佛等即以圣境一一事义自相为所知故。而第四定心相应之现量，尤为沟通俗间与内明之枢要。离我、法执及烦恼所知障之净智，亦依之起故。今之现实主义，即为内明。故应更说内明现量。一者，一切种识之现量心，于摄持之一切种子及变现之根身器界，一一了知其自相故。二者，离二执障之净智相应心品现量心，此通妙观察智等之四智相应心品，了一一事体、事义自相故。前者不共凡愚（愚指小乘），后虽不通俗，然与小乘圣者或通、不通。或通者，离我执烦恼障之净智；不通者，离法执所知障之净智，唯大乘圣者能有故。故内明之现量，较前四现量大有胜劣之差别。然前四现量平等为比量所依，人间以至佛陀无胜无劣，以比量之为用，或明俗事，或明胜义，皆不定故。今为了知现实而说明现实，故将以现量作比量之所依，以为立正破邪之据，则必依人间共同承认之现量，乃可为是非裁判之标准。故所宗虽在内明之现量，而同时亦兼重因明之现量也。

现量之所知境 有现实事义显现境，乃生现量之心，故现境为现量之因。由现量知，所知事义乃呈显现之境，故现量为现境

之因。此即陈那于《观所缘缘论》所谓“同时是缘，亦是所缘”者也。故《理门论》说“显现境，亦名现量，是现量之所因及所知故。”诸现量所知境，即是一一事体事义自相。然须远离四事，以为其相：一者，不现见事。如日光映夺时不现见之星、月，时彼星、月为忆念相，非显现境。二者，惑乱觉事。如在舟中于舟行时见岸移动，而岸移动为幻觉相（梦境同之），非现实境。三者，错谬觉事。如暗夜中见绳，疑怖是蛇。彼蛇为错觉相，非显现境。四者，名相所分别事，即诸共相名理种类差别，及于实事增益余相、余义之所施設，蔽失一一事义自相，非显现实事境。远离此之四事，乃为现量之所知境。故现量之所知，惟是诸现量心各各现证知之一一事义现实自相。

能知之比量心 除现量而外，所余之正确知识，概曰比量。恰同近人所云“理智”。人间以至佛陀共通之比量心，唯在依意根起之第六识。各人之第六识，皆有与前五识同时了一一事义自相之现量境故，得依显现证知之事义自相，或已曾推比决知之事义共相，据以为因，以推比未知之事义，决知其共相事义之通理何属，乃得建立名言，诠此共相之理，贯通于彼诸多事义。故推比决知（比量）之方法，在以第六识中寻观、伺察之二种心作用。粗观概略，细察幽微，以推度比核彼诸多事义中之相关系者，而决定其共相理（公例）之何在。此由推比得决之能知心，是谓比量。凡遇一未曾决知事当前，先观得其共余事之一重要关系点，为此事遍然之关系（因三相中，第一遍是宗之因法之相），从而察得彼一关系点若有时定有某义（同品定有相），某义若无之事上，决无此一关系点（异品遍无性）。于是，以此事既有彼一关系点，即可决知此事必为有某义之诸事同类。例如观得“声”由脐、喉、舌等鼓动所作成之一重要关系点，而若有“作成”之关系，定有变坏

之无常义，若无变坏之无常义，必无有“作成”之关系。由是既知“声”有“作成”关系，即可决知“声”亦必为无常变坏之同类事。此微不同西洋逻辑、印度因明之三段法，而同中国墨辩之二段法（见所著之《墨子平议》）。其式如下：

“声”是“作成”。……逻辑之小前提……因明之因。

凡作成之事，必变坏无常。……逻辑之大前提……因明之同喻体。

不须先立因明之宗，或后加逻辑之结也。故在为成立自心之比量正知，莫简捷于墨辩。然为举以晓喻他人（他比量），则又须以因明之三支法为最灵便、完备。此待于立破真似节中再言之。西洋论理学中之归纳法，即此成立自心之推比决知法。乍观一事，得其一关系点，更寻观于有彼一关系点之未曾决知事，合之“已曾决知事”中之有彼一关系点者。察其以各各有此一关系点故，必为同有某义之事。乃由所观此事及推观之各事，以各各有彼一关系点故，必为有某义事之同类事（例此声及各声与瓶、盆等，同为无常变坏之物），得成明决之知识也。要之，“能知之比量心”乃第六识和同现量、忆念、寻观、伺察等心，作用于一一事义，推比诸多事义后，得成之明决知识也。所谓随忆念、随计度之分别是。

比量之所知境 比量之所知境，即为共相、差别相等之理。诠表此理，则为名等，所谓分别所分别之“相”与“名”是。若比量中“相”区别前现量中“相”，则可名现量中之相曰“事”，而别名比量中之相曰“理”。“理”为名之所诠表者，“名”为理之能诠表者。依理立名、辞等，依名、辞等显理。无理则无名等，无名等亦无理。无名等，理则无分别；无分别，亦无名等理。“名、辞等”与“理”及“分别”，三者和合乃成比量。若缺其一，即不成就。故比量智亦曰理智。云理智者，以比量之境名比量者也。比

量“境理”（理即是境，则独影境及带质境）对现量之“事自相境”（性境），则皆为共相理（共相即理，理即共相）、共相理境。共有大小，大共对小共有不共，小共对大共有不共，小共对小共有不共，大共对大共有不共，最大共则都不共（一元论之一元），最小共则但有不共。共中不共，曰别。不共中共，曰类。类至无不类，则无别不类。别至无不别，则无类不别。类别、别类，则为比量境中依共相理所增起之差别相理。依一类或一别之差别相理境，观其藉以生成之众关系，则为比量境中依差别相理所增起之因相理。即观彼众关系所成之差别相，则为比量境中依差别相理所增起之果相理。共、差别相，观诸事实遍无尽，是谓大宇。因相、果相，观诸变现遍无尽，是谓永宙。要之，非“自相事”不得有“共相理”，故“比量境”必依“现量境”起。非共相理不得有差别之相理，故“差别相理”依“共相理”起。非“差别相理”不得有“因果之相理”，故“因果相理”必依“差别相理”起。反之，则无“共相、差别相、因相、果相理”，亦无“自相事”可以名、理等分别说之。故“自相事”远离名、理分别，而分别言说之，即为“名理”而非“自相之事”。以之，凡可分别言说之名等所诠理，皆为比量所知境理。然比量所知境理，皆诠在名等，故今当就名等更详论之。

名之构成 如吾人噉然而曰“犬”。用兹“犬”之一名，名一现观之物，则亦以吾现观之此一物，与吾“曾知”之“犬”相类，或其形、色相类，或其质触相类，或其吠声相类，或其活动相类，或其表示于声动之心态相类，吾乃将此所现观之一物，纳入吾忆念中所曾知之“犬共相”中（一共相理，即一概念），名之曰犬。若察其但有形、色之相类，则名“犬画、犬影”，而不得名“犬”也。若察其但有形、色、质触之相类，则名“人造物犬”，而不得

名“犬”也。虽察其亦有声音、活动，而无表示之心态，则名“人造机器犬”，而仍不得名犬也。此为“犬共相”内非真犬之分别。使其为真犬也，或疑曰：“羊”，然又当忆念吾“曾知”之羊共相，辨其形色非羊，质触非羊，声音非羊，动态非羊，心态非羊，乃得决其疑曰：“此必是‘犬’而定‘非羊’。”对于疑曰羊者，如此对于疑曰牛者、马者、人者、树者、石者、云者，如是乃至历穷一切名物，皆可如此。此为“犬共相”外非犬类之分别。尽此内容及外延之类别，对于此一物属于犬共相乃得疑断信成，名之曰“犬”。故加一物以“名”，其名必经比量乃获构成。其式如下：

此一物类吾人曾知之犬……因……小前提

既类吾人曾知之犬应是犬……同喻体……大前提

夫以一名指称一物，习若甚易，乃必经许多之推比，始获决知而下“此是犬”之结论（宗）。名之曰犬，竟如是艰难也。然此犹以“忆知中有约定俗成之共相名”为所依者。若使吾人新遇一物，于习俗中既无成名可以名之，吾曾知之名物中，亦绝无其相类者，虽可创制一名名之，然欲使此创制之名尽能诠表此所名物共相内、共相外之类别理，必察尽此物共相内之别，以类其内；又辨尽此物共相外之类，以别其外。极成为是此非余之概念，确能以此名诠此概念（概念即物），此名乃为成立。既为他日重遇此物、同类之物，可加之以此名，亦为晓喻他人，可用此名，以说明于此物。凡此或以曾知之类名名现观之物，或观新遇之物而创新名，以理立名，以名诠理，名物（即名理）之构成皆经比量，决然可知之矣。名有遍名者，前所谓“最大共则都无不共也”。名有独名者，前所谓“最小共则但有不共也”。名有类名者，为有不共之大共名（若言“生物”，对无生物为不共，对生物为共）。名有别名

者，为有不共之小共名（若言“人生”，对旁生等为不共，对人等为共）。类上有类，则类名可退为别名。别下有别，则别名可进为类名。虽进退之无定，其为类名、别名无异。克实言之，唯有类名、别名，无遍名与独名。中国之“物”，似为遍名，其广义无可名为“物”故。然“物”仍与“非物”相对，“非物”即“无”。“物”之一名不遍于“无”，即非遍名。使为遍名，则吾人在分别记忆中，即不能有“物名”之概念。佛学之“法”，似为遍名，有曰“有法”，无曰“无法”，虽“无”亦可名为“法”故。然“法”仍与“非法”相对，使为“非法”，吾人分别忆念中，即不能有“法名”之概念。然今姑以“法”为遍名。在一“一神教”于所奉之“神”，似为独名，然合其余神教所奉之神，则亦为类下之别名，或别上之类名。在一世界之“日”，似为独名，然“日”为恒星，而类于“日”之恒星，太空中不知有若干千万，故“日”亦为类中别名。一人“姓名”，似为独名，而古今亦多同此姓名者，故亦可为类中别名。然今姑以若“孔丘”、若“释迦牟尼”等为独名。遍名，但便总持，不彰比量之理。独名，但便称呼，亦无比量之理。故比量之理智，著于类别之名。

辞之构成 辞者，主位、宾位（前陈、后陈）“两事义名”（多事义名合成者，亦作两事义名看）缀以一中介名（若“是”或“非”等名），观主位名物所关系名物，判定是否与宾位名物有无关系也。例云：“声是无常。”“声”是事共相名，此居主位。“无常”则是义共相名，此居宾位。缀以中介“是”之一名，构成一辞，乃判定“主位声事”必有“宾位无常义”之关系。由是“声事”可入“有无常义事”之事类。若举“无常物”名，声事即含“无常物”名之内。此明由别成类之比量理。例云：“白马非马。”马者，马之全类。白马者，乃马类中之一别。二者均为事共相名。

主位之“白马名”与宾位之“马名”所诠之共相理（概念）实有不同，缀以中介“非”之一名，构成一辞。于是白马别为一类，应名“白马”，不应但名曰“马”。若但曰“马”，不得即是“白马”。此明由类成别之比量理。举此二例，辞所诠理之比量境，大抵皆可知矣。然一辞中之主、宾位，居之者不限定是何名物。前举二例，一为声事名居主位而无常义名居宾位，事主义宾。一为白马事名居主位而马事名居宾位，主宾皆事。然义名居主而事名居宾，亦可例云：“是非由人。”“是非”是义名而“人”是事名，义主事宾。亦可主宾皆是义名，例云：“无常者必无我。”无常是义名，无我亦义名，主宾皆义。现量中事自相、义自相皆曰“事”，比量中共相事、共相义皆曰“理”。此中论比量境，须知所言事、义皆共相事义之“理”耳。然名与辞有不同者，名但能诠共差别相，辞亦兼能诠因果相。例云：“以境有，故心有。”（或心有，故境有）。“以境有”诠“心有”之因相，“故心有”诠“境有”之果相。此因、果相必成一辞，乃能诠表。若在于“名”，曰“心”、曰“境”，则“境名”与“心名”均不能诠表因、果相理也。

论之构成 缀名成辞，连辞成论。凡诠表类别相或因果相，本只一辞便可。然或自疑未决，或因他疑待解，则须推比更求解决。例云：“声是无常。”或疑“何以知必无常？”或反诘曰：“何以知声非常？”则须推观有此关系则必无常之已知共知关系点若“作成”等，在声有否？声若有“所作成性”等，则声决是无常，而非是常。然今已知、现知、共知语声是喉、舌等鼓动之所作成，作成者必无常，则可曰：“声是喉等所作成故，声无常。”设因所含之意，犹未充分表示，自疑他疑尚须解释，则当举现事以为之证决曰：“瓶、盆等诸由造作成者现见是无常故，声既由喉等所作成，亦必无常。且‘真空’等诸是常者共知皆非由任何所作成。声既

由喉等所作成故，非是常。”如此推比之后，则辞尽而疑绝，可决知声是无常，必非是常矣。如此推论之论，其所论理，实为比量所知境之究竟，亦为推比决知之所以为决定知识者也。然在推比以自求其决知，或不须如许之形式，或但如此，已足完成。故或如墨辩之二段，或如法称《正理方隅》及耆那教徒等，谓但能显“宗”、“因”二分之不相离，即得决定，而喻分为可废除也。若在令他晓悟，或摧敌论，则须依立场及对方之关系上，更增规律以尽利用。而此等在今自求决知中则为无用。故法称等后期因明学者，对于陈那、商羯罗等所定因明规律或有减废，待于立破真似节中再详。积论以成篇章，乃至聚成一书，则为论聚。所成推比决知之所知理，无加于论，谓之“论聚”，仍得“论”称。故今以“论”为比量所知境之极，所知共差别相及因果相至“论”已决成故。

现、比与真、似 诸正确之知识不能逾越现量、比量。现量知自相事，比量知共、差别、因、果相理。所知事、理已尽所知境故，越此更无可知境故，现量、比量括尽诸正确之知识。若然则人间何故有许多不能以现量、比量审检之知识不可归入现量、比量中耶？答曰：“此为幼稚现、比量之谬似知识，故不能与长成现、比量之真正知识齐一，发生牴牾。”然幼稚现、比量知识亦现、比量知识，非逾越现、比量之知识也，特未能上齐“长成现、比量知识”之程度耳。谓之似现、比量知识，非现、比量外另一种之知识也。学者间或以“似现、比量知识”称“直觉”。直觉者，不待推论而直接知觉之谓。然真现量固不待推论而直觉，习之极熟之真比量亦不待推论而直觉（若佛陀之不有寻、伺）。直觉不限于幼稚现、比量知识，而长成现、比量知识尤富有其直觉，特人间一般之直觉，多为幼稚现、比量之知识而已。知人间一般之直觉