

量理宝藏论60 初稿

下面开始宣讲因明，今天讲第二个科判——似现量。

戊二(似现量)分二：一、法相；二、分类。

真实现量前面已经讲过了，四种，现在讲似现量，就是错误的，不真实的现量。

己一、法相：

所有错乱之心识，即承许为似现量。

似现量的法相是什么呢？所有错乱的心识，只要错乱的心识就承许为似现量。此处讲的法相会不会有太广的过失呢？因为现量自己是无分别的，但是在颂词当中下了定义，所有错乱心识，没有简别到底是有分别还是无分别。我们知道，如果是无分别的根所显现的心识当然是一种似现量。

但是有分别又怎么样包含呢？上师在讲义当中也是提到，这些分别的心识从一个角度来讲，它有自己的本体，但是它自己的本体能不能够真正如理如实地通达它的意义呢？没办法真正通达它的所取意义，所以从这方面讲，也称之为错乱心识，也是一种似现量。它有自己的心识的本体，但是是错乱的，因此也可以安立成似现量的原因就是这样的。

己二、分类：

似现量的分类：

彼有分别无分别，无分别亦根与意，

分别有三说六种，为除邪念而分说。

“彼”字就是似现量，似现量总的来分有有分别和无分别这两种，有分别的似现量和无分别的似现量。

首先讲无分别的似现量。“无分别亦根与意”，在无分别的似现量当中，有错乱的根的似现量和错乱的意的似现量。错乱的根是怎样理解呢？比如自己的眼根受损了，眼根受损之后，就会看到两个月亮，实际上是一种无分别，是根识方面的似现量，是无分别当中从根这个角度包括的。

无分别的意的似现量(从它的意识方面)，此处主要是从梦境来讲。为什么从梦境来讲呢？因为一切的梦境，那个时候五根都是关闭的、不现形的。五根不现形的时候，我们学《心性休息》的时候也提到过，意识单起而做梦，这个时候它所显现的外面的山河大地的角度是一种无分别，但是在这个方面，山河大地是一种错乱，因为它的本体，所以梦境当中无分别的意识而显现的梦境也是一种似现量。这方面就是从无分别的角度讲。

再开始宣讲有分别的似现量。“分别有三说六种”“分别有三”的意思就是从《释量论》的观点，分别有三种似现量；如果从《集量论》的观点(陈那论师的观点)“说六种”。但是三种也好，六种也好，只不过开合不同而已。如果要开就可能开成六种，如果要合就合成三种，实际上意义都是一样的。下面我们可以分析。

有分别的三种似现量，第一个具名所依分别错乱识，第二个增益他境分别错乱识，第三具隐蔽分义分别念错乱识，这叫“分别说三”的意思。

首先第一个，具名所依分别错乱识，就是平时我们讲的总相识。总相识是什么意思呢？以树木为喻进行说明，本来树有不同时间的树木，比如古代的树木或者未来的树木，还有不同地点的树木，美国、中国的树木等等，这方面都不相同，但是把所有的树木执著一个总的概念——都是树，就是具名所依分别错乱识。第三品所学到的总相的知识，在这个地方可以运用。它是一种分别，而且是一种错乱，所谓的执著的总的识不是一个真正的对境，它是一种很模糊的概念，总的概念。

第二个是增益他境分别错乱识，将他境增益为一种外境，这是一种分别错乱。怎么样讲呢？比如将花绳执为蛇，明明是一条绳子，在黄昏的时候，自己误认为、执著它是一种蛇，而且产生一种蛇执，这方面叫增益他境分别错乱识。他境就是花绳，将花绳增益之后，再错认为它是一条蛇。这就叫作它的名称的安立方法。

第三个问题就是讲具隐蔽分义分别念错乱识，这个是什么意思呢？就是讲一种比量。我们要了知一个法，如果不是现量的前提，它是一种隐蔽分，比如山后的火就是一种隐蔽分。如果我们要真正了知这样的隐蔽分，必须要通过它的果来推它的因。所以要知道其他的法具有隐蔽分的这样一种意义，通过比量或者通过理论方式来观察，就是一种分别念错乱识。

从这三类进行分别的，颂词当中讲“分别有三”，有分别的似现量就是讲到了这三种。

“说六种”就是《集量论》当中讲的六种，在注释当中也有，“错乱世俗识，比量比量生，忆念现求识”，这是六种。

第一个是错乱。错乱和世俗就是前面的增益他境分别错乱识和具名所依分别错乱识，一模一样的，只不过名称改动一下。前面是增益他境，这个地方讲错乱；前面叫具名所依分别错乱识，这方面叫世俗识，实际上它的意义都是一样的。

对于第三种具隐蔽分义分别念错乱识，它又分了四种，讲它的比量、比量生。

首先讲比量，比量的识是怎么样呢？执著这个因，执著因就是根据理论推理的意思。我们通过这样的果推因，比如见到山上有烟的时候，我们就推知在山后肯定有火，所以我们的心执著烟执的因（烟执推理的根据）的时候，这样一种心的状态叫比量识，执著推理本身，执著所推理的因的本身的这样一种心的状态就叫作比量识。

比量生识，顾名思义，通过比量而产生的这样一种识。通过什么比量呢？前面讲的比量就是通过它的正因，比如说烟，通过烟所生可能就是火，这个时候我们执著通过这样的因所产生的火的这样一种意识，因为这个时候毕竟还没看到真正的火，在我们内心当中，看到烟的时候，我们就会生起烟下面必定有一堆火正在燃烧，这样一种意识状态就叫作比量生识。

还有忆念识和现求识。所谓的忆念识，上师讲义当中讲得很清楚，主要是回忆过去事情的这样一种心识，比如现在回忆上一个月或者去年我在干什么，这叫忆念识。现求识就是讲希求未来的识，下个月我要做什么事情，明天要做什么事情，或者我发愿成佛之后度众生的事情，叫作现求识，主要是希求未来这些事情方面的心识。

所以“说六种”，后面的四种都是从具隐蔽分义分别念错乱识而分出来的，所以说它有三种也好、六种也好，都可以。

为什么要分为六种呢？将三种分为六种的原因是什么呢？第四句讲了“为除邪念而分说”，为了遣除一些邪念而分别再进行宣讲的。所遣除的邪念，比如说宣讲第一种、第二种，就是为了遣除有些人认为根识也有分别，为了遣除根识也有分别的这样一种邪念，而宣讲了第一种和第二种，错乱和世俗的两种识。

在中间，为了依靠因的角度，通过推理的方法来证成它的同品喻，证立非根识的同品喻，从这方面讲。比如我们前面讲的比量识和比量生识，比量识和比量生识是从它的同品喻方面讲。比如说通过烟来推知它的火存在，这根本不是根识，这是一种分别。不管是从比量识也好，还是从比量生识也好，实际上都是能够证实建立它的非根识的道理，而且是它的同品的意义。

最后两个，忆念识和现求识，它主要是不观待因、不观待推理方面，从这个侧面来讲。也就是说，中间两者观待了它的推理，后面两者不观待它的推理，为什么不观待它的推理呢？因为我们要回忆过去的事情，不需要什么推理，直接回忆就可以了；妄想未来的事情，也不要什么推理，妄想就可以了。这两者主要是不依靠推理的侧面而进行宣讲。所以如果要分讲就六种，有必要和遣除一些邪念；如果要归摄，三种就够了，前面所讲的具名所依分别错乱识等等，这三种就已经完全足够了。

戊三(现量之果)分二：一、真说；二、旁述。

己一(真说)分三：一、陈述他说之不同观点；二、安立合理之自

宗；三、彼与四种宗派相对应。

庚一、陈述他说之不同观点：

不同观点的意思就是对于现量之果，或者说什么是所量，什么是量，什么是量的果，对于这个问题，其他这些宗派的不同观点，也就是不太正确、不太了义的这种观点。首先宣讲外，然后再安立合理的自宗。

见与决定立量果，接触证境许量果，

说彼差别差别法，有许根识为量果。

这里有四种观点，一句话一种观点。首先第一句话，“见与决定立量果”，伺察派是这样认为的。他是怎么认为的呢？“见”就是量，“决定”就是果，这样安立的。

颂词当中“见与决定立量果”，第一个“见”就是它的量，“决定”就是它的果，总的来讲，在对于外境观察的时候，能够显现外境的无分别的这种识就是一种量，就是一种“见”，只要是通过眼识见到了对境，产生无分别的识就叫量。

“量果”，通过这样一种量再开始生起一种分别念，生起什么分别念呢？决定这个外境是红、是白、是方、是圆等等，这就是一种“决定”了。也就是刚开始第一刹那的时候，它是一种因，只能够见到外境，它是无分别，第二刹那在无分别的基础上，又开始生起一种决定它是红是白等等这种分别的伺察，这就是它的“量果”。

它分了两个层次，通过能生和所生的两个侧面、两个层次进行观察。

上师讲的时候，这个方面有过失的，为什么有过失呢？第一刹那生起的是因，它是一种无分别，如果要产生它的果，如果是能生所生，它的果也应该是同类，应该是无分别。但是刚开始它是一种无分别，后面它的量果又成为有分别，所以后面所产生的果就不是它的同类，从这个方面来进行破斥的。

第二“接触证境许量果”，这是第二种观点，有吠陀派。吠陀派这样承许，接触就是量，证境就是果。“接触证境许量果”的意思，首先是眼根和色法接触，这就是一种量，然后是证境，在接触完之后，就真正了达、通达外境了，这就是它的“量果”。从这方面分开来讲，也是从能生所生的方面进行观察的。

这方面在破斥的时候上师也是提到，像这样也是不应理的。为什么呢？第一个，你的眼根能不能接触外境呢？比如说你的眼根接触色法，一方面我们讲这个没办法接触的（不观察的时候可以接触）。但是即便是能接触，你的眼根和色法（色法方面有八种微尘，色、香、味、触、地、水、火、风），如果真正眼根能够接触的话，有这样一种眼根能够同时了知八种微尘的过失，能够同时感受八种微尘的过失，所以首先这样一种接触不应理。接触不应理的话，你的证境、你后面的果也是不应理的。所以你的量非理，你的量果也绝对是错误的。这方面就讲它不应理的地方。

第三种“说彼差别差别法”，主要是胜论外道。胜论外道就是讲差别，执著功德的差别就是量，最后通达、了知、证知它的差别法就是它的果，这样进行安立的。这方面也是作一个宣讲。

首先差别是什么样的呢？功德差别就是讲种种的瓶子、柱子等

等差别的事；差别法就是差别事上面的这些差别法，比如红色、白色等等这方面的差别法。通过差别可以知道这种差别法，执著这些外境的功德差别可以证知差别法，一个是量，一个是量的果，从这方面安立。

但是这个也是不应理的，上师在讲义当中也是讲过了。因为对方自己的观点认为，通过功德差别可以了知这个法的本体。刚才的观点是在执著功德差别的时候，当下就应该马上知道它种种的本体了，一个前一个后，一个能生所生的关系。如果是能生所生的关系，在知道差别功德的时候就不可能知道差别法，在知道差别法的时候就不可能知道功德差别，所以就和你自己的观点——了知功德差别的时候，就能够知道一切的本质、一些万法的本体，和这个观点完全矛盾了。这是第三种。

第四种是“有许根识为量果”，这个就是内道当中的声闻度，有些声闻派他就这样认为的：根是作为它的量，心识就作为它的果。比如从眼根可以了知色法，这方面就它的量。通过了知之后产生一种心识、产生一种眼识，这种眼识就是它的量果，就是它的果，从这个方面来进行观察的。

但是破斥的方式这种观察的方法不正确，为什么不正确呢？上师讲记当中也讲到，主要是你的眼根也是色法，外境也是色法，通过色法去见色法是不可能的事情。所以有部认为眼根可以见色法的观点在《俱舍论》当中还有在其他很多地方有宣讲，在经部以上的观点破斥的时候也是这样讲的。真的要见、要了知，必定是一个心法才能了知，一个色法怎么可能了知另外一个色法呢？这是完全不可能

的事情。所以从这个角度就打破根和识不可能是量和量果关系。

庚二、安立合理之自宗：

所立能立之因果，承许此二为量果。

合理自宗讲不是能生所生的关系，它是能立所立的关系。那么能生所生和能立所立有什么差别呢？如果是能生所生的因果，它必定是刹那性，必定要前后才能安立能生所生，不可能一个刹那当中又有能生的因又有所生的果，如果这样会有因果同时的过失。

能立所立的关系就不一定是前因后果，在安立能立的同时，它的所立就已经安立了，一个刹那当中就可以安立能立所立的因果关系。所以从这个方面讲，能生所生必定是前后，而能立所立不一定是前后。所以从这个方面观察，自宗安立的量和量果就是能立和所立的关系。

上师也讲到了这些所谓的所量、量和量果的观察方法。以眼睛见色法为喻，什么是所量呢？具有作用的色法，比如面前的一本书，或者面前的一个瓶子，这个就是所量，我们所要衡量的对境，所要衡量对境叫所量。有了这样一种所衡量的对境之后，必须要有一个量，什么是它的能量呢？它的量是什么呢？色法的量不应该安立成眼根，应该安立成眼识，眼识成为一种量，它能够去衡量所量法。所量也知道了，量也知道，那么什么是量果呢？从它的眼识能够知道它的对境这个侧面来讲，就叫做量果。

所以我们安立所立和能立的关系就是这样，它是同时的，它从两个侧面来安立的。量果是知道色法，眼识这个量是能够真正地了知色法，从这两个侧面安立成量和量果的关系，所以必定是能立和

所立，而不是说第一刹那安立成量，第二刹那安立成量果，没有从前后两个刹那安立，同时是能立所立的关系。这个地方讲得很清楚，所安立的果和能安立的因，这样的因果本身就是量果，只不过是它的侧面不相同。从眼识侧面就安立成量，从眼识所发生的作用、它的结果（眼识看到色法了），从这个侧面就安立成量果了。

从这个方面观察的时候，一个刹那当中，一方面眼识也成立了，一方面它的量果也成立了，一刹那当中安立能立所立关系，而不是能生所生关系。

庚三、彼与四种宗派相对应：

彼者自证量果者，立识宗派多数同

境证派依各自见，分别安立量果理

量果和四种宗派相对应的时候，又分了两大类。第一个大类就是承许自证派的这种（观点）；第二方面是承许境证派的观点。这里面有些是唯一承许境证的，有些又承许自证又承许境证，有这样一种差别、分类。

首先从承许自证的教派来讲，经部或者唯识等等都承许自证。他们所认为的所量是什么呢？心识的本身就是所量。比如说现在我们生起一念心识，现在这个心识的本身就是一个所量法。什么是量呢？什么是能量呢？在心识生起的当下，就生起一种比较清明的、能够领受的状态，能够领受的心识就是一种量。什么是它量的果呢？真正的自证名言，通过这一系列，真正了知了，自证的名言已经成立了，这方面就是它的果。

所以从自证方面讲，就是一个心识。一个心识上面，心识本身是所量，领受的当下它就是一个量，最后自证名言完成了，就是它的量果，从一个心识上面所安立的。所以“彼者自证量果者，立识宗派多数同”，从这个方面讲的。

如果是境证派，境证派依靠各自的见解，分别安立量果的道理。境证派是承许有外境的，自证派唯一是心识方面安立，境证派就承许有外境。承许外境也分了四种，第一种就是真正有外境的而不承许自证的，真正像有部宗一样的观点；还有经部宗承许一个隐蔽分的外境，我们所看到的是一种形象。他也承许外境，只不过和有部宗承许形象就不一样了。有部宗不承许隐蔽分，我看到这个瓶子就是瓶子的本身，但是经部宗说我看到的瓶子只是瓶子的一种成像而已，它真正的本体是看不到的，这个是经部宗对于境方面的安立。

后面两种是唯识宗分别，内部有分别，一个是真相唯识，一个是假相唯识。真相唯识宗认为外面的瓶子就是心识的幻化，就是心识的本身；假相唯识就是外面这个瓶子既不是心识本身，也不是外面的法，它是一种空中毛发一样虚幻的外境，但是必定都是在缘这个境而产生各自的眼识。

对于这四种不同的外境和安立的观点，安立的量果肯定就不相同的，此处就通过四种宗派的观点进行对应。有部宗他这样承许的，首先所量就是真实的外境，真实的外境就是所量，而且遇到根的时候显现了真实的外境。它的量是什么呢？就是眼根见境，它不是眼识，眼根见境他说是量。什么是量果呢？通过这样一种眼根缘境之后，生起了了知外境的心识，比如生起了眼识了，生起了证知外境的

眼识了，这就是一种量果。

从有部宗的观点来讲，所量就是外面真实的色法，量就是眼根，能够见境的眼根就是量（不是眼根，眼根能够见境这个侧面就是一个量），它的量果是能够证知外境，它这个心识。

但这个前面已经破斥过，实际上是不应理的，眼根能够见境是不应理的。而且他们所承许的所量和量果是一个时间段同一个刹那不同的实体，这也是不合理的观点，因果同时的过失。

第二种经部宗，他承许的所量是什么呢？是一个外境，这个外境是隐蔽分的外境，这个方面就承许它的外境，就是所量。量是什么呢？是以自己的眼识面前隐蔽分传过来的一种色法的形象，能够真正地获得或者具有外境相而生起，这方面称为量。

它的量果是怎么样呢？量果就是分别对境的现量，这就是果，和前面我们讲的差不多的意思，真的自己能够了知对境的侧面就成它的量果。

观察的时候，经部宗他自己的所量它是一种隐蔽分的，它的量就是一种传过来的眼识，就是真正能够从眼识方面生起来的，它的量果就是能够真正地了知对境，能够真正地分别对境，这就是一种它的量果，这就是经部宗的观点。

唯识宗的观点分两种，一个真相唯识，一个假相唯识。主要我们把他们内部的观点分清楚之后，还是比较容易通达这样的观点的。

首先是真相唯识宗，他自己的所量是什么呢？是相分，所取的这个法。比如说我们自己面前所显现的山河大地、瓶子等等，这是不

是外境呢？是一种境，但是这种境只是所取，只是一种相分而已，是心识幻变的，他把心识幻变的境作为一种所量。那么它能量是什么呢？是对于这样一种相分，这样一种所取，能够缘取的能取的心识。一个心分为两种，一个心识分为能取和所取，所取就是它的境，也是所量，它的量是什么呢？就是缘取它的能取的这种心识，就是它的量。量果是什么呢？真正的一种自证，确确实实内心当中一种自证，已经了知了、通达了。从内观的侧面讲，一种真正的自证就是它的量果。所以像这样的话就讲到了它的真相唯识的观点。

下面假相唯识宗的观点。

假相唯识宗的观点，它主要承许的境和真相唯识宗不一样，前面我们介绍过了。打比喻讲，比较容易理解就是空中的毛发，一个有眼翳的人看到空中漂浮毛发，这是不是一个境呢？肯定是个境。这个境是心识吗？这个境不是心识，它只是一个习气幻变成外面的。这个境不是心识，那么这个境是不是外境呢？除了心识习气之外，在外境当中确实找不到一个毛发。你自己有眼翳看到毛发，你找一个眼根清净的人，怎么寻找也寻找不到毛发。所以假相唯识宗的外境，它就是承许一种空中毛发一样，无根显现，没有一个根，这是你自己的眼识，你眼根出问题之后，就会在虚空当中看到这个毛发。这个毛发你说有没有呢？是有，但是实际找得到吗？它是心法的自性还是一种色法的自性，还是外境的自性？都不是，它就是有一种比较特殊的境。既然有一种特殊的境，所以说它承许量果的时候，它也是一种特殊的观点。

所以它说显现的这个境是增益，是所量。它所量就是一种显现

境的增益，实际上根本不存在的的一个毛发，毛发是做比喻，实际上假相唯识宗认为现在我们看到的房屋，现在我们摸到了这些书本、念珠等等，这些都叫做毛发一样的，也不是心，也不是外境，也不是真正的内心的状态，也不是外境的状态，就是这样一种特殊的法。所以这个叫做一种显现境的增益，这个就是所量，我们所要通达的、所要衡量的东西。

然后缘取它的心识生量，这种心识，能够缘取的心识，他们认为实有的。我们以前学过，《澄清宝珠论》学过《智慧品》，是说外面的境是根本虚无的、没有的，但是缘取它的心识应该是有的。所以缘取它的识就生量。最后量果是什么呢？假立自证的名言就是这个果。为什么说假立自证呢？因为前面有个真正的自证，这里假立的自证。真正的自证就是因为一切在所量就是真正的心显现；假立的自证就说一切的境、这种法，就是一种虚假的显现，如毛发的显现，所以它的自证也必定是一种假立的自证。所以下面的注释当中最后讲到，所取相是增益不是识自现的缘故，所以说它的一种自证是假立的自证。从这个方面进行安立的。

己二(旁述)分二：一、境证派之观点；二、自证派之观点。

旁述就是讲真正现量的量果之后，旁述比量的量果，顺便再讲一下比量的量果是怎么回事。下面分了境证派和自证派两种观点，境证派和前面所讲的一样，他承许有外境，自证派就不承许有外境，就是心识。

诸位智者承许说，火之自相为所量，

烟生遣余识即量，证知彼者乃为果。

很多智者异口同声地这样承许。

什么是所量呢？这个方面是比量，重点调到比量上面，不再是现量了。比量的所量是什么呢？火之自相是所量。比如说山上面，这是一个例子而进行宣讲的，山后面的火就是我们所要衡量的，到底有还是没有？这是所要衡量的，我们要衡量的就是火的自相。

它的量是什么呢？“烟生遣余识即量”，实际上通过这样一种冒起来的烟，然后产生一种遣余识，产生一种遣余识就是量。产生什么遣余识呢？通过烟就能够知道下面肯定有火的这样一种遣余识，这就是通过烟而产生的因作为差别，这方面遣余识就是它的量，衡量的方法。

量果是什么呢？“证知彼者乃为果”，“证知彼者”就是通过烟最后证知了火的自相，证知对境的自相就是一种量果，这个叫境证派的观点。境证派承许在外境有这样一种烟，也有火的存在。火它是隐蔽的，通过这样一种隐蔽的火的自相是我们所衡量的。能衡量（有量）就是通过烟而产生的遣余识，最后真正地证知了火的存在，这个叫作它的量果，通过比量而了知的。

庚二、自证派之观点

自证派的观点不承许外境有一个真实的烟或者火等等，它都是承许一种心识。颂词当中讲到：

现火习气精藏中，生起现烟之习气，
是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

这个也是来自于一个辩论。有些宗派这样认为，如果按照唯识

宗的观点，有些观点就不合理。比如说这个方面的果因，通过烟的果而推知火的因，这个果因是不合理的。为什么不合理呢？我们可以这样观察，当看到对面山上烟的时候，这个时候火的这样一种自相，火的这样一种法，真正存不存在呢？如果看到烟的时候，火的法已经存在了，说明这个火就成了外境了，就不需要再去推理了；如果见到烟的时候，火并不存在，这个就是虚妄的一种因，一种迷乱的识。为什么呢？见到了烟，但是下面并没有火，肯定是一种烟雾或者其他的，所以这个就是一种错乱。如果是首先看到了烟，然后再出现火，有这样一种关系就因果错乱了。为什么因果错乱了呢？真正的因果首先有火，再有烟，现在是首先出现烟，再出现火，这个叫因果错乱。他就认为，如果承许这样自证，不承许外境存在，这个果因安立不了。

但是回答的时候，自证派也可以安立果因，它主要是从习气的方面安立果因的。如果讲自证、讲唯识的时候，不讲这些习气，这方面就很难真正通达唯识的观点。所以一方面我们要回辩对方的观点，一方面要真正了知唯识的核心，实际上就是习气方面。

首先讲你们的这些过失都不存在。

“现火习气精藏中”，精藏就是讲阿赖耶，阿赖耶当中或者这样的精藏当中，首先显现一个火的习气，在显现火的习气这样一种精藏当中，又生起现烟的习气，这个是不是一个因果？肯定是个因果。在习气当中首先显现了火的这样一种习气，然后从火的习气当中，在精藏当中又显现烟的习气。就是首先有火，再有烟，火的习气在前面，在火的习气精藏当中又显现烟的习气。承不承许这个因果呢？肯

定是承许这个因果。首先在内心当中，在我们的习气当中，首先要显现火的习气的时候，火的习气首先显现，然后再显现烟的习气。如果这是个因果，我们说内心当中已经知道这个因果了，已经承许了，然后再观察，如果这个烟的习气在外境当中已经显现出来，提前显现出来，就说是首先内心当中火的习气有，然后再有烟的习气，这个时候，烟的习气再一次出现，意思就是再一次出现在我们的外境当中，在外境当中已经出现了这个习气了。从我们自己的角度来讲首先看到这个烟，但实际情况，就是在火的习气当中显现出来的烟。

为什么要说是显火习气因当中生起现烟的习气呢？实际上就是在我们的习气当中，首先有一个显火的习气，然后又再火的习气当中再显出烟的习气。但是在外面显现出来的时候，我们似乎只看到了烟，或者说首先看到烟，但实际上我们从显火习气当中再现烟的习气这个层次，因果推知的时候，我们看到是首先看到对面的烟，但是一推知的时候，烟下面必定有火，所以还是因果方面没有错乱。虽然是自证派，但是还是可以安立因果不错乱，还是可以通过烟来推知火，这种果因绝对还是能够成立的。

这个方面的推理就是在内心当中首先生起火的习气，火的习气当中生起烟的习气，这种烟的习气在外境当中是一种隐蔽的方式，外境当中首先看到烟冒起来了。为什么能够在外面看到烟冒起来，实际上就是火的习气当中冒出来的，因此我们随着烟去寻找，肯定能够得到火，就是因为内心当中首先有火，再冒出烟的缘故，所以烟的习气现在外面的时候，我们循着烟去寻找火，绝对能够得到。所以说“是故于士不欺惑”，你去寻找的时候，绝对不会欺惑你的，能够

得到这样一种火的存在，这个方面就是从内心到外境都是一样的观点。

“称谓比量智者许”，这个就是一种比量，智者是承许的，所以通过自证派的观点来安立的时候，也是没有任何过失的。

以上第九品——观现量品就讲完了。