第四十一课

下面开始辅导因明，因明当中现在“观察不并存相违”，前面自宗观点、他宗观点讲完了，现在在讲“除诤论，其中有两个：第一个是“外境相违的诤论”，第二个是“心识的诤论”。

其中第一个“遣于外境相违之诤论”分了两个方面，第一个“遣观察有分无分则非理的诤论”已经讲完了，今天讲第二个，“遣观察无碍功能则非理之诤。”

无碍功能就是前面颂词当中讲的无阻功能，观察无阻功能有没有办法产生下一刹那的功能，是有功能的刹那，还是无功能的刹那？两个方面都非理的缘故，对方认为自宗的不并存的观点或者三刹那灭违品的观点是不应理的，现在就遣除这种诤论。

寅二、遣观察无碍功能则非理之诤：

有者如是而声称，冷触无阻之功能，

生具功能无功能，如何冷触无需用。

这是讲他宗的观点，他宗给我们提的问题或者一种诤论。

“有者如是而声称，冷触无阻之功能，”首先介绍无阻功能的意思。无阻的功能，即对于一个刹那来讲，它能够无有阻碍的产生下一刹那的功能。上师在注释当中讲，比如青稞的种子产生青稞的苗芽，青稞的种子的最后一刹那它就具备无阻功能，它能够在第二刹那无间的产生青稞的苗芽。使第二刹那苗芽产生的功能就称之为无阻功能，这是一种术语、专用名词。这个地方讲“冷触”就是讲火尘的微尘的无阻功能。

第二刹那讲“生具功能无功能，”因为它具有无阻的功能，它应该产生下一个刹那的法。“生具功能，”生字就是产生的意思。无阻的功能作为一个近取因，它必定要产生下一个刹那的法。那么所产生的下一个刹那的法，到底是具有功能的法，还是不具功能的法？

“如何冷触无需用”，不管是产生具功能的，还是无功能的，冷触这样的无阻功能，热触都是无需用的。

这个怎么成立呢？第一种观察方式，比如冷触无阻的功能，它要产生下一刹那的法，是具功能的法，具有功能的刹那。如果它产生的是一个具有功能的刹那的话，那么对于和它并存的热触来讲就没有必要，没

有作用了。为什么呢？因为这个无阻功能下一刹那必定产生一个还是有功能的刹那的缘故，所以在旁边的热触虽然具备了，但是对它来讲，没有任何的影响。因为“冷触”仍然可以产生一个具有功能的刹那的缘故，所以和它并存的热触就没有什么用。

第二种观察方式，如果这个无阻功能产生的下一刹那的法，是一个无功能的法、一个无功能的刹那的话，那么热触对它也没有用，为什么没有用呢？因为是否具足热触都可以，因为第二个刹那的法是无功能的法。所以热触和冷触并存的时候，三刹那灭违品没办法安立了。如果它最后一个刹那或者它无阻的功能产生是一个有功能的法的话，热触对它没有起到让冷触消亡或者虚弱的功用。如果本身它产生的是一个无功能的法的话，即便是没有热触在旁边，它第二刹那之后也是没有功用的，它自然而然就会消失了。所以“如何冷触无需用，”不管产生的第二刹那的冷触是有功用的还是无功用的，都是无需用的。无需用就是讲热触对它来讲都是无需用的，这就是对方的观点。

下面我们可以善巧的回答这个问题：

冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，

值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。

这里一方面回答了对方的问题，一方面也是教导我们很多常识，萨迦班智达在回答的时候也讲了很多关要，有的时候我们自己想不通的问题，就在一问一答的过程当中，遣除了我们很多的怀疑，也增长了我们很多因明方面的这些知识。

“冷触无阻之功能”这个我们也承认，冷触无阻的功能是有的。“乃二刹那近取因”，它是产生第二刹那或是第二刹那冷触的近取因。通过前面的无阻功能可以直接产生第二刹那的法，这个作为它的近取因。但是你们前面给我们提的问题：它是产生具功能的法，还是产生无功能的法，这要看它的俱有缘。

如果直接从近取因的方面来讲，前面产生后面，这就称之为近取。冷触无阻的功能就是第二刹那的近取，它作为近取因是正确的，但是它能不能产生有功能、无功能的法，要值遇相应的俱有缘，要看它的俱有缘和冷触无阻的功能如何相应的。如果火值遇的俱有缘是比较强大的，那么第二刹那所产生的就是没有功

能的刹那了。如果它值遇的俱有缘，相应的俱有缘是一种比较弱的火尘，没有办法影响它的相续的发展的话，它就会产生具有功能的刹那。

所以“值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。”它能不能顺利的出生后面的有功能、无功能的法，不是直接通过近取因来决定的，而是要观待它的俱有缘的能力是强是弱。如果它值遇的违品的俱有缘能力强的话，它就没办法产生具有功能的果。“出生彼之果”就是出生一个没有功能的果的意思。如果俱有缘的能力弱的话，它会出生一个具有功能的果，即一个具有功能的冷触。所以此处是在教导我们，要把近取因和俱有缘两个方面和合起来观察，和合起来观察之后我们就可以懂得很多道理。

比如上师在注释当中也讲到了，俱有缘有的时候可以作为生果的俱有缘，有的时候可以作为灭法或是说某个法消灭的俱有缘。 比如说一个种子作为近取因，然后它的无阻功能是否能产生下一刹那的法，就要看俱有缘是否具备。也就是水土、阳光等这些俱有缘，如果全部合适的状态下，它可以顺利的产生。如果

这些沙土、阳光不具备，虽然有一个近取因的种子，比如我们将种子放在箱子里面和外界隔绝，没有水土、阳光的话，俱有缘不具备也没办法生芽的，。这里主要是从因生果的侧面来安立俱有缘也有比较重要的作用。

还有，一个法能不能够顺利的产生下去，也要观待它违品方面的俱有缘，如果违品方面的俱有缘强大，就没办法再继续进行下去；如果违品方面的俱有缘相对微弱，它就可以继续下去。关于近取因和俱有缘的问题，上师在讲记当中也提醒我们要好好去思考。这个方面就遣除了诤论。

下面讲第二个科判遣于心识相违之诤。前面是讲境的相违，境方面的不并存相违，第二个科判主要是心识面前的识相违，识相违有一种诤论，我们要遣除诤论而安立正确的观点。

丑二、遣于心识相违之诤

谓所断体或断种，无论如何亦非理。

亦有断种之对治，定无增益无二过。

前两句是对方的观点，后两句是自宗的答复。

首先他们提出这个问题:你们认为相续当中生起定解的这一刹那就会中断增益，这个就是心识相违。但是我们观察的时候，从所断的增益的本体和所断的种子两个方面观察的时候，说生起定解可以断除增益的说法是无法安立的。

谓所断体，就是讲所断的本体的意思，也就是我们理解的增益状态。比如说我们执著柱子是常有的法，这个柱子本身是无常的，它上面没有一个常有，我们将它认为是常有，这个就叫做增益。将不存在的东西说为存在就叫增益，所以讲正在执著柱子本体的这种状态叫做它的本体。

所断体或者断种，这个方面都是不应道理的。因为，如果我们将执著柱子常有的本体，把这个增益的本体断掉，不需要定解也可以做到。比如我们现在第一刹那在执著柱子的常有，我们处于增益的状态，但是第二刹那我将分别念转移到其它的方面，上师讲作意一尊佛像，或作意外面一座山，这个时候因为一个人相续当中，法尔没办法具备两种分别念，当我们具备一切万法常有的分别念的增益的时候，其它分别念

就生不起来。当我现在把分别念转移去思考另一个法的时候，内心当中没办法同时容纳第二种分别念的缘故，这个时候增益的本体就断掉了。

那么这个是不是通过定解断除的？不需要定解就能断除，只要将自己的分别念转移到另外一个地方就可以，所以这里讲无论如何亦非理。其中第一个非理，你们说通过生起定解而断除增益，这是第一个不应理，这个是从断除本体方面不应理。

第二个方面断种，就是说增益的种子能不能通过定解来断除？增益的种子没办法通过定解来断除，因为增益是一种分别念，定解也是一种分别，所以说通过分别念来断除分别念的种子，这个方面是世间道当中根本做不到的事情。所以如果你们说定解能够断除增益种子的话，无论如何也是非理的。他们从这两个方面提出问题。

之后我们给他答复，实际上无二过，亦有断种之对治，定无增益无二过，这个是两种答复。第一种答复就是讲亦有断种之对治，这个是第一种答复；定无增益这个是第二种答复，无二过是结论。前面给他们讲

了两种过失，我们说没有两种过失。

第一种断种的对治:增益有没有断种的对治？

我们回答说，可以断除增益的种子，

怎么样断除增益的种子？

我们说，通过定解。

他们说，定解没法断除增益的种子，

我们说，可以。

他们说，既然可以，那必须要讲述一下如何断除。

我们说，在资粮道的时候，对于一切无常或者一切无我的空性，这方面通过闻思的方式来生起一种定解，然后加行道的时候通过串习，通过禅定的方式再再的去安住，再再的串习，这个方面都是对定解方面不断串习。当这个定解的力量极强的时候，就可以登圣地，。登圣地的时候，这样的种子就断掉了，在出定位的时候也具备这样的定解，所以说这个方面就是一种定解的能力。

虽然从一个侧面来讲，比如说只是按照一个凡夫位的状态，不考虑定解可以反复串习，通过反复串习

可以真正的生起圣智而断除增益的种子的话，不考虑这个，当然对方的观点好像是应理的。

但是我们如果把整个修道的过程串起来，比如现在我们所抉择的无常的道理，现在我们抉择的空性的道理，这个定解作为种子然后反复串习，这个就是串习定解。最后断除这个增益的种子，也是通过定解的不断的串习，当力量极其强大时，必定会登地。一登地之后就生起无我智，那么就肯定会断除的。出定位的时候自然引发一切万法空性，一切万法无常的定解，这种定解就可以完全断除它的种子。这个方面就是一种亦有断种之对治，就是说也有断种的对治，所以定解断除增益是应理的。

第二个是讲定无增益，这个“定”字就是决定，就是定解的意思。如果相续当中生起一种通过理论引发的决定的时候，这个时候是没有增益的，所以说这是断除增益的本体也应理。所以这个定不是一定能够的意思，是决定，相续当中决定，这个定解生起来的时候这个当下就没有增益了。

这个和前面对方说的不需要定解来断除增益，它

的真实的内涵绝对是有真实和虚假、粗大和微细的这些差别。对方说将分别念转注于其它地方，这是非常粗大的说法，或者说是一种暂时的，经不起观察的说法。因为你将分别念转移到其它地方，你相续当中的增益只是暂时没有生起来而已，当你的分别念又转向柱子的常有的时候，它又会相续下去。

这个时候我们讲定无增益，当我们通过殊胜的理论，尤其通过因明当中所讲的这些殊胜的理论，来生起一切万法无常的或者无我的定解的时候，这种定解的力量是非常强大的，这种定解的力量能够真正的截断增益的相续，真正能够铲除增益的本体。所以说这两种定解完全不相同，定无增益，这个是两种，无二过，所以说没有你们所讲的两种过失。

癸四、(确定相违之量)分三:一、破外境相违;二、建立心前相违;三、遣除诤论

破外境相违，如果有些人认为在外境上有一个相违的关系，这就要破除。实际上相违只是分别念观待于现量一种安立的方式，就是说我们自己相续当中的比量或者遣余，观待于外境方面的一种实际情况，然

后安立二者之间是相违的关系。如果是外境当中自相存在相违，这方面是不应理的，所以就要破外境相违。

子一、破外境相违

犹如相属此相违，亦于实境不成立，

唯以分别念增益，而安立此为相违。

犹如相属，我们在第六品当中所学习过的，相属与实境不成立，相属在实际外境当中的自相上面是不成立的。同样的道理，此相违亦于实境不成立，第七品当中所讲的相违的安立，也是在实境外面的自相上面根本不成立的。

“唯以分别念增益”，单单是观待于外面的实际情况，然后通过自己的分别念增益之后而安立说此法和彼法，就说这是相违的安立，相违的关系，从这方面安立的，这个理论在讲记当中也是讲过的。比如说两个法，火尘和水尘，火和水这两个我们说是相违的，我们观察第一刹那时二者接触，这时候还没有什么相违，只不过是两者碰在一起了，相违的关系、相违的情况还没有发生，所以第一刹那没有相违。第二刹那时火

的微尘力量强大，水的微尘力量就相应减弱了。在第三刹那时火的力量更强大，然后对方的相续中断了。从这方面安立整个相续，整个过程观察下来，在第三刹那的时候，火微尘的力量极强，所以安立成能害。

然后安立能害的时候，第三刹那火观待对方来讲，对方只是中断相续，这时候观待于火的角度来讲安立成能害，所以说有能害的时候，所害没有安立，这时候只是说能害成立了，第三刹那极其强大的火触它自己成立一个能害，能害产生的时候，对方只是一个中断的相续，还不是真正的的所害、能害产生。

在第四刹那的时候，就是没有任何功能的所害生起来了，第三刹那极其强烈的能害在第四刹那时，因为它自己是迁变的缘故，所以是刹那生灭的。当第四刹那无有功能的所害本体生起来，那时候真正安立成所害。安立所害的时候，第三刹那的能害在第四刹那的时候已经毁灭了，二者永远没办法同时存在的缘故，我们就知道在外境当中是没办法安立一个相违的。

只有将能害、所害二者通过分别念串起来，三刹那极其强烈的能害，然后将对方的水尘灭掉了，这时

候安立所害，这方面是能害和所害。主要的问题看这两个注释都是这样的，实际上如果真正安立相违的话，必须要同时存在的情况下才可以安立，但是能害有的时候所害的本体还没有生起，所害本体生起来的时候，能害的本体已经灭掉了。

所以从这个角度来讲，都是一前一后关系的缘故，没办法安立一个真正外境上面的相违，把这个过程好好的观察，是不是真实成立能害。第一刹那时虽然都是同时并存，但那时还没有能害和所害的关系。第二刹那时只不过对方的能力稍弱，火的能力加强。然后第三刹时水的微尘中断，第三刹那从火的角度来讲可以安立一个能害，因为令其所害无能力的缘故而安立一个能害，此因即成能害者，此因即是能害者，这个是能害。这个时候能害产生，所害没有功能的时候所害没有生起，当没有功能的所害第四刹那生起的时候，第三刹那的能害已经灭掉了。从这方面一观察的时候，没有一个并存，没有一个同时的缘故，所以说在外境当中没办法安立相违，只是通过分别念增益安立说这二者之间实际上火能够害水，二者是不并存相违的

关系，从这方面破掉了外境相违。

子二、建立心前相违

除非可见不可见，无定相违之他量。

那么怎么样确定，怎么样建立心前相违的问题？这方面也是说除非可见不可见之外，没有一定相违的他量，主要是通过可见和不可见的方式来进行决定的。这个时候怎么样决定呢？就和前面建立因果关系的时候是一样的。前面讲第六品时建立因果的关系，三层因果。从这方面观察的时候，首先是没有见，通过不可见，不可见是什么呢？没有见到有能力的能害和没有能力的所害，这方面首先都见到。

比如说我们将火和水放在一起的时候，首先也没办法确定哪个是能害和所害，能害、所害都没见到。然后见到了有力的能害，比如说这个时候不可见在第一层，然后可见开始有力能害这个火，它的力量越来越强，随后见到无力的所害，水慢慢慢慢开始干涸了，最后这个水彻底没有了。通过这样的方式确定是相违的，因为初期的时候能害、所害都没有产生，并不是说它们二者不能够相遇，只能说能害、所害那个时候还没

有决定，第一刹那水和火放在一起时没有能害、所害，都没有见到。然后第二刹那时慢慢看到火的能力越来越强，水的能力越来越弱，然后出现了有力的能害，看到了无力的所害，从这方面确定是相违的。

通过现量和比量，通过现量和增益二者结合起来，我们就看到了。比如现量就是前面所讲的火怎么样令水干涸慢慢消失不见，这就是现量见到的。最后我们分别念下个结论，或者说决定，它们就是相违的关系。除了这样的可见不可见之外，没有办法确定相违的他量，这就是讲建立了心前相违。

子三、遣除诤论

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，

有者说用具力因。自体唯依火共相。

前两句是讲他宗的观点，第三句讲他宗的回答，第四句讲自宗的回答。

首先讲他宗的观点。谓冷触灭，这是一个问题。冷触灭亡了，是使用什么样的因呢？是使用火共相的因还是使用强力火的因？所谓的火共相就是说只是说火就够了。比如我们嘴巴上说火的时候，这个是火的

共相，比如我们讲我的面前没有冷触，因为有火的缘故，就是讲用了火共相的因。或者说我前面没有冷触，因为有具力火、具强力火的缘故，这是第二种因。

他们说两种都不行，要用共相的因还是用具力的因，二者都是有过失的。如果用火共相作为因，只是说火不加简别，不加强力的火，只是说有火故，这是不定的，有不定的过失。为什么有不定的过失呢？因为火有两种，一个是比较微弱的火，一个是比较强力的火。如果强力的火生起来，固然可以将冷触彻底灭亡，但是如果是微弱的火生起来，就不一定能够将冷触灭亡。所以单单使用面前没有冷触，因为有火故，只是用火的共相来建立它的因，那就成了不定因。这个因是不定的，不定因是似因了，不是真因，这样的话你的理论不正确。

如果第二种观点“具力”，意思就是说前面没有冷触，因为具有强力的火的缘故，加了个具力的火，因当中有强力火。如果加一个强力火则不成，为什么不成立呢？因为前面的冷触已经没有了，冷触已经不存在了。冷触不存在，你说我这个灭除冷触的火是一种强

力的火，这个时候就没办法成立。如果冷触存在，强力的火力量很强，慢慢把冷触灭掉了，这个可以比较。但是这个时候冷触已经彻底没有了，没有冷触的缘故，你说具力的火怎么成立？没有对比的缘故，所以没办法成立因是力量强大的火，这一点是无法成立的。从这个角度说一个是不定因，一个是不成因。

“有者说用具力因”，其他论师在萨迦班智达回答之前使用具力因，认为用火共相不行，必须要使用具力因。使用具力因又是怎么避免对方说具力则不成的这个问题呢？他说具力的火直接和冷触矛盾的，如果火不是具力的，不是强力的火，这个冷触应该存在，但是就是因为冷触不存在了才说明火力非常强大。所以你们对我们说的冷触不存在，这样一种具力因不成，没办法比较的缘故不成，这个是无法成立的。就是因为前面没有冷触的缘故才说明火力强大，要不然根本说明不了。所以说我们这个地方用具力因是非常正确的，他从这个方面做观察的。

“自体唯依火共相”，萨迦班智达自宗回答的时候就讲，自体就是讲因的自体。我的前面没有冷触，因为

有火故(以什么什么缘故，这个方面就是它的自体，主要是讲因的自体，因就是讲它的根据)。用什么根据说前面没有火，根据的自体是什么，因的自体是什么？唯依火共相，自宗的观点唯独依靠火的共相就够了。前面没有冷触因为有火故，完全使用一个火的共相作为它的因的自体完全足够，没有任何过失。

对方说不定因，我们说根本没有这个不定因的。为什么没有不定因呢？不需要使用强力的火，或是其他什么样的火，如果我们前面没有冷触绝对是因为有火的缘故。别人说如果有火，那星星之火能够遣除冷触吗？我们说只要有火的地方绝对没有冷触的，这个火不管多大不管多小，只要火存在的地方绝对是没有冷的，他们二者是不并存，相违的一种关系。

你说强力的火，也有一种范围。上师打比喻，比如缸里面的火很强力，当然在它范围所及的情况之下可以将冷触遣除，但是外面这么大的空间冷触遣除了吗？还是没有遣除。只能说观待于火自己的范围，只要有火的地方绝对没有冷触，再小的火，哪怕点香的时候一点点的火星，一点点香头的火，只要有它的地

方，它本体的位置就根本没有冷触的。

所以我们说前面没有冷触，因为有火故，完全可以成立，有火的地方可以成立没有冷触，没有冷触就因为它那个地方有火。所以这个方面说只要有火的共相就够了，只要有火就足够，不需要说什么具力不具力，从这个方面遣除了诤论。

前面已经讲了不并存相违，下面讲第二个大科判互绝相违。

壬二、（互绝对相违）分二：一、宣说他宗非理；二、安立合理之自宗。

癸一、（宣说他宗非理）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点

若谓某法离他法，即是互绝之相违，

分类直接间接违，间接违亦许二类。

实体反体之相违，各有二种共六类。

第一句、第二句，他宗安立互绝相违的法相。法相是怎么样的？“若谓某法离他法”，只要某一个法离开他法的自性，这个就是互绝相违，比如说瓶子和柱子

就是互绝相违的。为什么呢？瓶子上面离开了柱子的法，柱子上面不存在瓶子的法，二者之间一个法离开另外一个法这个就是互绝相违。所以说世间当中的任何一个，只要是一个法离开了其他法的自性，就安立成互绝相违，从这个方面安立互绝相违的法相。

进一步开始讲分类，“分类直接间接违，间接违亦许二类”。互绝相违分直接的相违和间接的相违两类。间接相违又分了两类：间接相违观待直接相违的差别法，具有直接相违差别法的间接相违；不具备直接相违差别法的间接相违。所以互绝相违分了三类：直接相违，具备直接相违差别法的间接相违，不具备直接相违差别法的间接相违。

下面进一步以实体和反体来分。“实体反体之相违，各有二种共六类”。实体方面的互绝相违有两种，直接相违和间接相违，间接相违又分了两种，实体的相违分了三种。反体的相违有直接相违和间接相违，间接相违又分了两种，反体的相违也有三种。正体反体各有二种各六类。

对实体和反体的直接相违和间接相违的观点举例

说明。比如实体，实体就是两个法真实存在，在世间当中都是有本体的实体法。实体法的直接相违，比如蓝色、非蓝色，这个是直接矛盾，一个是蓝色一个是非蓝色的，这个方面就是实体方面的直接相违，这个是他们所通过比喻而证成的。

第二种讲“间接相违”，前面讲过有两种。第一个是具有直接相违差别法的间接相违。比如非蓝色和青莲花的蓝色，它们是具有直接相违差别法的间接相违。这是什么意思呢？上师在注释当中讲，因为非蓝色和青莲花的蓝色二者之间是直接相违，所以它是差别法，什么差别法呢？就是在间接相违当中具有了直接相违差别法的体性，所以这是具有直接相违差别法的间接相违。

那么间接相违怎么理解呢？因为非蓝色和青莲花的蓝色，并不像蓝色和非蓝色这么直接的矛盾。蓝色、非蓝色的范围是周遍的，而这个地方讲的非蓝色和青莲花的蓝色，青莲花的蓝色只是一切蓝色的一部分，只是青莲花的蓝色而已，所以非蓝色和蓝色是直接相违，在这个间接相违当中，具有直接相违的差别法。非

蓝色和蓝色就是差别法，差别法在间接相违当中具备，所以叫做具有直接相违的差别法的间接相违。打个比喻就是非蓝色和青莲花的蓝色，这个比喻当中，非蓝色与青莲花的蓝色。非蓝色和蓝色是直接相违的，青莲花的蓝色只是整个蓝色的一部分，所以非蓝色和青莲花的蓝色的关系就成了间接相违的关系了。

所以为什么说具有直接相违差别法，又说一个间接相违，因为这个论式、这个例子当中，具有非蓝色和蓝色的直接相违这个差别法，而这个差别法在其他当中是没有的，所以具有这样差别法的缘故，它又是一种间接相违，从这个方面打比喻，非蓝色和青莲花的蓝色，这个比较容易理解。

不具备直接相违差别法的间接相违，就是红色和白色或此处讲的蓝色和黄色，这就是不具备直接相违差别法。为什么不具备呢？按照前面的思路观察下来，就比较容易理解这个问题了，因为前面具有直接相违差别法，就比如蓝色和非蓝色直接相违的差别法，在例子当中必须要具备才是具有直接相违差别法的间接相违。但是在“蓝色和黄色”这个例子当中不具备直

接相违差别法，既然是没有直接相违差别法，那就不需要有一个蓝色和非蓝色的关系了，只是说蓝色和黄色，就符合“若谓某法离他法”。蓝色是否离开黄色呢？肯定离开的。所以它是一种互绝相违的关系，但是是不是直接相违呢？不是直接相违，因为直接相违应该是蓝色和非蓝色。此处的蓝色和黄色，就成了一种不具备直接相违差别法的间接相违了，重点就落在了“间接相违”上了。为了说明这种间接相违，就直接说不具备直接相违的差别法。这个论式、这个比喻中不具备蓝色、非蓝色的直接相违，只是蓝色和黄色，所以不具备直接相违的差别法，蓝色和黄色是间接相违，“某法离他法”的法相在这个方面具备的。

这个上面讲了三种实体方面的相违，下面讲反体方面的相违。反体的相违主要是分别念去安立的，有三种。比如柱子无常所作性故，这里就有宗法、同品遍、异品遍或者有法、立宗、能立都具备的。能立就是讲因，柱子、无常、所作这些都是反体。这些反体方面有个相违，在一个法上面不同的反体，柱子也是他的反体，所作也是他的反体，无常也是反体。所以我们在

观察相违的时候，主要是从一个法上面三个反体来进行观察，它们之间是相违的。

首先是直接相违，就是讲因，非因和因直接相违。比如柱子无常所作性故，所作就是因，就是理论的意思、根据的意思。真正的因和非因这二者之间就是反体方面的直接相违。反体是一个法上面不同的部分。反体上面的直接相违，比如因和非因二者，一个是正因，一个是非因，这二者之间就是直接相违的关系。

从反体的角度来讲，第二种是间接相违。间接相违分两类，和前面的分类是一样的。第一类是具有直接相违差别法的间接相违，这个怎么理解呢？他们打比喻讲，诸如非因和所作性，非因和所作的因，这二者具有直接相违差别法的间接相违。具有直接相违差别法的理解和前面是一样的，比如非因和因二者是直接相违的。在这个例子当中，必定要具备直接相违的差别法，所以打比喻是“诸如非因所作因”，非因和所作因当中的因，就具备了直接相违的差别法了。

又为什么是间接相违呢？因为因和非因当中的因的范围非常广，所作因只是正因当中的一个部分。我



们现在只是用“柱子无常所作性故”的所作性故，作为一种正因，实际上还有很多正确的论式都有这个正因。只要你的论式是正确的，正能立，真正的论式全部具备一个正因的。所以从这个方面讲，直接相违差别法的间接相违，非因和因在这个里面具有直接相违的差别法。间接相违，非因和所作因间接相违，所作因只是正因当中的一个部分而已，所以不是和非因直接矛盾、直接相违。所以非因和所作因二者有这样的关系，就叫做具有直接相违差别法的间接相违。

下面讲第三种或者说第二种间接相违，就是它的反体上面不具备直接相违差别法的间接相违。比如所作反体和无常反体当中，具不具备直接相违的差别法？不具备，确确实实不具备。因和非因直接相违的矛盾，在这个论式当中根本没有，所以是一种间接相违。比如所作和无常具备、符合反体的定义。因为在一个柱子上面，可以是所作的，又可以是无常的，所以符合反体的含义，又符合某法离他法的整个互绝相违的总定义、总法相。所作是不是无常，无常是不是所作？我们说不是，这个就具备“某法离他法”的相违。

从这个方面讲，所作和无常二者在一个法上面，就成了间接相违。

如上就安立、宣讲了他宗的直接相违、间接相违的观点。

今天讲到这个地方！