

寅四、顯次第增(分二科) 卯一、顯轉依(分二科) 辰一、因相
又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。如如熏習，下中上品次第漸增，如走如是異熟果識次第漸減，即轉所依。

這是第二大科，廣釋聞熏習，分四科，第一科釋妨難，第二科是辨品類，第三科明所攝，現在是第四科，顯次第增。這「次第增」這句話，就是由凡而聖;凡夫發菩提心修學聖道，不是頓然成就的，是漸次地有成就，所以叫做「次第增」。這一科裏面分兩科，第一科是顯轉依。轉依，這個「依」是什麼呢？就是阿賴耶識。我們依靠阿賴耶識去修學聖道;但是現在常常地用功，阿賴耶識有變化，所以叫做「轉依」。分兩科，第一科是因相。就是初開始修學聖道還沒有成功的時候，就叫做「因相」。

「又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。」「又此熏習」。就是我們在佛法裏邊開始修學聖道的時候;修學聖道就是戒定慧。我們的前六識修學戒定慧的時候，也就是內心這樣地如理作意，就是開始熏習，也就是開始用功的時候;開始用功的時候，就是不斷地栽培善根。所栽培的善根，「非阿賴耶識」。它不屬於雜染的阿賴耶識。我們不修學聖道，說我出家了，我出家一百年了、一千年，但是不修學聖道，就是希圖名利這些事情，那麼那些事情都是屬於阿賴耶識雜染的事情。現在我們才發心一秒鐘、才發心一個星期，我們開始如理作意的話，它的性質不是雜染的阿賴耶識;那它是什麼呢？「是法身解脫身攝」。我們修學的戒定慧，它是屬於清淨的，它將來能得到「法身」，能得到「解脫身」，屬於這一類的。

「如如熏習，下中上品次第漸增」。這個「如如熏習」就是如是如是地熏習，就是你這樣子聽聞正法、如理作意、法隨法行，就是這樣子、這樣子熏習你的一念心。這一念心裏邊受到熏習了，「下中上品」。就是由下品轉變成中品，由中品轉變成上品，由下、中、上的品類的次第，逐漸地逐漸地，你沒有白辛苦，你的戒定慧次第地向上增長，所以叫做「下中上品次第漸增」。

「如是如是異熟果識次第漸減，即轉所依」。就是你這樣地修學戒定慧，你的「異熟果識」。原來的有漏的異熟果識，有漏的這些虛妄分別心所造成的你的阿賴耶識;阿賴耶識是果報，由你善惡的虛妄分別成就了阿賴耶識，叫「異熟果識」。「次第漸減」。那個有漏的阿賴耶識，阿賴耶識裏面的種子都是有漏的種子，因為你現在不熏習有漏的虛妄分別了，你能夠如理作意，在最極清淨法界等流在這裏努力地用功的時候，阿賴耶識裏面有漏的種子逐漸逐漸地減少了;而清淨無漏的種子就逐漸逐漸地增多了。「即轉所依」。就轉變了所依止的阿賴耶識，使令裏邊雜染的東西逐漸減少，清淨的功德逐漸地增多了。

這是因相。下面第二科是果相。

辰二 果相

既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。

這是說修學聖道成功了的相貌

「既一切種所依轉已」:既然是在因地的時候，阿賴耶識裏邊的一切種子是你所依止的地方，受到你現在修學無漏的戒定慧的影響，它轉變了;轉變以後是什麼樣子呢?「即異熟果識」:就是你這個阿賴耶識;這個阿賴耶識是有漏的善惡業所得的果報，叫做「異熟果識」。「及一切種子」及異熟果識裏邊所含藏的有漏的種子，「無種子而轉」:到最後修學聖道成功的時候，那個異熟果識裏面沒有雜染的種子了，「無種子而轉」。沒有那個種子了，可是那個識還在，識還繼續地活動，所以叫做「而轉」。原來是無覆無記識，現在就變成清淨的識了，「一切種永斷」:裏邊所有的雜染種子都消滅了。這時候就是聖人了，清淨的聖人，那到佛的境界才究竟圓滿。這是第二科果相。

卯二、引喻成(分二科) 辰一、乘徵

復次，云何猶如術乳?非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一種盡，非阿賴耶識一切種增?

這是第二科引喻成。第一科是顯轉依，這第二科引一個譬喻來成立這件事。又分兩科，第一科是乘徵，就是乘前面所說的話，提出一個問題。

「復次，云何猶如水乳?」怎麼樣叫做「水乳»?前面說過這個譬喻。就是水和乳在一起，水不是乳，乳不是水，但是它們兩個在一起。這是譬喻，在法上是什麼呢?「非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉」:你現在學習般若法門，它不是有漏法，是「非阿賴耶識」;「與阿賴耶識同處俱轉」:你初開始學習的無漏的聖道，和你無量劫來這有漏的阿賴耶識一切雜染種子，「同處俱轉」:同在一處，同在這一念心裏邊，同時活動，就是「同處俱轉」。

「而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增?」雖是同在一處啊，阿賴耶識有漏的種子逐漸地就滅掉了，非阿賴耶識的無漏的定慧的種子逐漸逐漸地增多，為什麼會這樣子呢?

這是徵，這是問。下面第二科是回答。分兩科，第一科是乳盡水在喻。

辰二、喻答(分二科) 巳一、乳盡水在喻

譬如於水鵝所飲乳。

「譬如」這個「水」和乳在一起，這個「鵝」牠「飲乳」，就把水留下來了，牠能分辨這個乳和水不同，牠能飲乳，而把水留下來。雖然在一起，但是有的滅掉了，有的不滅掉。這是一個乳盡水在的譬喻。下邊合法，離欲轉依喻。

前面乳盡水在喻，就是你修學聖道的時候，就能滅除有漏的雜染，逐漸地增長無

漏的清淨的功德種子。這下面第二個譬喻，離欲轉依喻，就是不是佛教徒，他也修學禪定，修學禪定成功了，能離欲界的欲，能成就色界定。這表現於外的是這樣子，在阿賴耶識裏也就受影響了。

巳二、離欲轉依喻

又如世間得離欲時，非等引地熏習漸減，其等引地熏習漸增而得轉依。

「又如世間得離欲時」。又如「世間」，不是佛教徒，他也長時地靜坐，他雖然是離欲、得禪定，但是還是世間的有漏法。雖然是有漏法，但是他長期地靜坐「得離欲」。能夠棄捨了世間的欲。「世間得離欲時」，就是他常常這樣靜坐的時候，「非等引地熏習漸減。」。

「等引」就是定，「等持」、「等至」也是定。現在說「等引」，是通於有心定、也通於無心定;「等至」也是通於有心定、無心定。但是有點差別，就是「等至」是說定的體;「等引」是說定所成就的功德，還是有點差別的;在這裏就是說「定」好了。

「世間得離欲」的「時」候，「非等引地熏習漸減」。這個靜坐的人，他這個時候常常靜坐。「非等引地」。就是不是定，就是欲界的欲的熏習漸漸地減少了，他這個欲由於定的力量，逐漸地減少了。「其等引地熏習漸增」。他這個寂靜住的力量、的熏習，這是屬於善法(欲是染污法，寂靜住是善法)，常常地靜坐，他那個寂靜住的力量逐漸逐漸地增長。這是在外邊的現行上看，就是欲漸漸地減少，定逐漸逐漸地增長。在種子上看，就是阿賴耶識裏面的種子，欲的種子就漸漸地減少，這定的種子逐漸增多。所以在阿賴耶識裏邊，阿賴耶識就是依，阿賴耶識的依止處也逐漸地起變化。現在我們出家人修學聖道，也類似這樣子，也就是也是可以說叫做「轉依」了;就是雜染的這些熏習漸漸減少了，清淨的聖道逐漸逐漸增多了，這也是阿賴耶識裏面起的變化。這是回答前面的問題，水乳在一處，云何「阿賴耶識」和「非阿賴耶識」有這樣的變化。這是前面的問題，這個地方就是回答了。

子二、滅定識(分三科) 丑一、引教

又入滅定識不離身，聖所說故。

下面是第二科滅定識。前面第一科是出世心。出世清淨分兩科，一個是問，一個是答;答裏面分兩科，第一科是出世心，這一大科前面解釋完了;下邊第二科滅定識。

「又入滅定識不離身，聖所說故。」入滅定，這個俱解脫的阿羅漢能夠入滅盡定。得三果的聖人，他也成就了四禪八定，他就能入滅盡定。如果得了三果，只得色界初禪，也是離欲了;得了色界初禪，在色界初禪裏面修止觀，這個時候還沒能夠入滅盡定;就是要色界二禪、三禪、四禪，乃至無色界四空定都成就了，但是還沒能完全清淨，這個時候他能夠入滅盡定。這些大菩薩也能入滅盡定。

這個「滅盡定」，就是把心裏面的受、想也都滅掉了。—我們沒有得禪定的人，或者是得了色界的四禪的人，心裏都有受、有想。現在若是三果聖人和阿羅漢入滅盡定的時候，這個受、想都滅了，受心所、想心所都滅了；但是「識不離身」。他的身體裏面還有識，識還存在。這件事，不是別的人說的，「聖所說故」。這是佛說的這句話。受、想心所滅掉了，但是這個識還在你身體裏邊。

第一科是引教。這個滅定識分三科，第一科是引教，引佛說的話；下邊第二科成自義，成立自己的主張。

丑二、成自義

此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。

這是論主無著菩薩他說了。「此」「異熟識應成不離身」。這個「滅定識不離身」這個識，究竟是那一個識呢？原來有八個識，這個「識不離身」這個識是那一個識呢？現在論主說，「異熟識應成不離身」。就是異熟果識，就是阿賴耶識，應該是不離身，指這個識說的。

什麼理由滅盡定識不離身這個識是阿賴耶識呢？「非為治此滅定生故」因為想要入滅盡定的這個人，他的目的不是要來對治阿賴耶識而入滅盡定的，不是這個意思。就是他想要對治轉識，末那識也在內，對治六識和末那識裏邊的那些虛妄分別、顛倒，是入滅盡定的人的目的；是要消滅它們的顛倒、散亂，這個滅盡定才現前的，目的是這樣。這樣說呢，入了滅盡定，就是滿足他原來的希望了，就是前六識不動了，第七識執著我這些事也沒有了，那麼剩下來的只是阿賴耶識。所以阿賴耶識是滅盡定那個識不離身那個識，應該這樣子才合道理的。

這是成自義，下面第三科破他宗，破斥他人的主張：分兩科，第一科是破有部。這小乘有二十部派，其中有一個部派是一切有部；破有部的主張。

丑三、破他宗(分二科) 寅一、破有部。

又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。

這個大乘佛教的學者，主張滅盡定識不離身那個識是阿賴耶識，但是一切有部的學者，就是小乘部派的佛教學者，這一切有部的學者他們主張：入了滅盡定，身體還有識，那個識是意識，就是第六意識。第六意識滅了以後，他的意思就是出了定以後，那個意識會再生起；入定的時候這個識是沒有了，但出定以後那個識會再現起來。說一切有部有這樣的主張。

無著菩薩不同意這個說法，就說：「又非出定此識復生」。不是從滅盡定裏面出來以後，這個識會再現起來，不是！不是的，不是這樣。若說是意識，第六意識滅了，出定以後它還能再現起；這樣說呢，因為阿賴耶識在，你從滅盡定出來，從阿賴耶識

裏又現出意識來，這是有可能，有可能是這樣。但是若說識不離身這個識，是第八識，是阿賴耶識的話；「此識復生」，第八識離開了身體以後，從定出來，第八識又出現了，這是不合道理。「又非出定此識復生」。

「由異熟識既間斷已，離結相續無重生故」。「由異熟識」就是阿賴耶識；「既間斷已」前一剎那在，第二剎那阿賴耶識就沒有了，就不在這個身體裏了，「間斷已」離結相續無重生故」。阿賴耶識若是「離結」，結者合也，那個識和我們的生命體和合在一起；「離結」就是不和合了。和合這個生命才是活的，不是死人；和你的生命體結合了，這個生命體才能夠繼續地生存下去。若「離結相續」不和合，就是不相續了以後，這個阿賴耶識不可能再生，不可能再在這個身體又現前則了，不能這樣子。因為這個業力，你的生命、壽命的業力就是這麼多，壽命盡了的時候，阿賴耶識就離開了；離開了，沒有理由它又活了，不可能會這樣子。所以你說從滅盡定裏面出來，這個識又再生，「此識復生」，這不是阿賴耶識；若是阿賴耶識的話，不可能是這樣子。

這是破這個有部這麼說。下邊第二科是破經部，也是小乘部派佛教的一個部派：分兩科，第一科，廣破彼執；分三科，第一科敘執。

寅二、破經部(分二科) 卯一、廣破彼執(分三科) 辰一、敘執
又若有執，以意識故，滅定有心。

又若假設有人執著入了滅盡定識不離身這個識，就是意識，就是第六意識。執著這個意識就叫做「滅定有心」：就是識不離身那個識是第六識，沒有阿賴耶識這回事情。那麼，這個「滅定有心」就指這個意識說的，有人這樣執著。

這是敘述經部學者的執著是這樣意思。下邊第二科是總破。

辰二、總破
此心不成，定不應成故；

說是入滅盡定的時候，裏邊也有識，那個識是指第六意識說，這是不能成立的「此心不成」，不能成立滅定的時候，識不離身的識是第六意識。「定不應成故」。若有第六意識在的話，這滅盡定是不能成立的。這是總破；下邊廣難，再詳細地難問這個問題。

辰三、廣難(分三科) 巳一、難意識
所緣行相不可得故；

如果你認為滅盡定裏那個識不離身的識是第六意識，「所緣行相不可得故」。第六意識所緣行相不可得；就是滅盡定的時候，他那個時候沒有第六識所緣的行相，沒有這個行相。

這個「行相」這句話，譬如說我們現在沒有得定的人，或者得定的也在內也可以，

這個識在心裏面，在所緣境上有明了相，去明了這個所緣境的相，就叫做「行相」「行」實在就是心行，心在境界上活動，顯現出來所緣境的相貌；所緣境的相貌顯現在能緣的心裏面，這個能緣心在所緣境上行動叫做「行相」。有「行相」、有「所行相」。

現在說滅盡定裏邊這個識是第六意識，第六意識這個行相不可得，滅盡定裏面沒有這個行相，所以不應該說是第六意識。這是廣難裏邊第一科，難問這個意識。

已二、難有心所

應有善根相應過故，不善無記不應理故，應有想受現行過故，觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故，應有其思信等善根現行過故，

「應有善根相應過故，不善無記不應理故」若是你執著滅盡定裏邊的這個識不離身的識是第六意識，那「應」該「有善根相應」的「過」失。這個「善根相應」是什麼呢？唯識上講的道理，我們的識它本身是無記的。我們的識本身也不能說是善、也不能說是惡；「無記」就是不可以說是善、也不可以說是惡。那麼，怎麼樣說它是善呢？要善根相應才能說是善；或者是與煩惱相應，那就是染污的心所了；如果也沒有善根的相應、也沒有染污煩惱的心所相應，那就是無記了。現在這個滅盡定是定，而且是聖人入的定，那麼你說它是什麼呢？你若說它是第六意識，那一定是善吧；一定是善，它本身是無記的；若說它是善，就有善根相應；有善根相應的時候，那就不是滅受想定了，沒有滅受想定。

「有善根相應過故，不善、無記不應理故」。說是這個滅盡定裏面是意識，你若說它不是善，說它是不善、說它是無記，這個不合道理。因為它是聖人入的定，怎麼可以說它是不善、怎麼可以說它是無記呢？應該說它是善。但是若說善，又有其他的問題，就不能稱之為滅盡定了。這是第二科，難有心所。說滅盡定裏面識不離身這個識有心所法，若有心所法就不是滅盡定，「應有善根相應過故，不善、無記不應理故」。

這下面說，有善根相應過，有什麼過呢？「應有想受現行過故」。這個「善根」。什麼叫做善根？就是無貪、無瞋、無癡這三種善根。可是善根是不遍行的，只是善根這時候有這樣功德，等到有煩惱相應的時候，就不是善根了。所以這個善根，有的時候有它的事情，有的時候沒有這件事。這個想、受也是心所法；想、受是遍行的，只要你心一動，你這第六識一動，你就有想心所、受心所的，它是遍一切時、一切處，它都是活動的，所以這個想、受是遍行；這個善根是不遍行，就是有時有、有時沒有。

不遍行的善根能與第六識相應的時候，當然遍行的想、受心所當然也是活動了，它是普遍的。若是想、受它出來活動了的時候，那還能成為滅受想定嗎？這個滅盡定就是滅受想，滅除去想、受心所，所以叫做滅盡定，叫做滅受想定。現在有非遍行的善根都出來活動了，那更應該有遍行的想、受心所出來活動；出來活動了，那還能名之為滅受想定嗎？那就和滅受想定這個名字上有衝突了，所以「應有想、受現行」的

「過」失。這是一個理由。

「觸可得故」。若有善根相應，有想、受現行與心相應了，那也應該有「觸」這件事。「有觸可得」也有問題。什麼叫做「觸」呢？就是根、境、識這三個，六根、六境、六識這三個和合叫做觸。就是識、根（是增上緣）、境（是所緣緣）這三法和合在一起，叫做觸，就是這三法相接觸了。

這個「觸可得故」這件事，你說觸可得，於滅受想定有問題；有什麼理由這麼說呢？「於三摩地有功能故」就是你入定的時候，這個觸它還有作用的。有什麼作用呢？入定的時候，就是有兩個觸：一個如意觸、一個是中容觸。如意觸：就是有輕安樂，入定以後有輕安樂，和欲界定不同；未到地定以上就開始有輕安樂了。輕安樂就是因為有觸，識和定相觸了的時候他有輕安樂，所以有這個功能。所以你不能不承認有觸，一定是有觸。

有觸就有受，你就有樂受嘛，你一相觸、接觸了以後就有樂受，或者是中容的受，或者不苦不樂受。若是得禪定，不可能有苦受，一定是樂受、或者中容受。就是有觸就有受。這樣說呢，沒有想；那這樣說呢，「應有唯滅想過失故」。你這個滅盡定只是滅掉了想，而這個受沒有滅。這樣說呢，這個滅盡定這個滅受想定這個名字，應該叫做「滅想」定，不應該說「滅受想定」，這受不能滅的，要有受嘛。這樣講就有過失了，這個名字叫做滅受想定，你說是「唯滅想」，這就是不對了。這是一個過失。「觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故」，只是滅除想，那就不能說是滅受想，若受也滅了，那就有問題了。這是一個矛盾。

「應有其思信等善根現行過故」這又是一種過失。若有善根相應，又想受現行的時候，這樣說呢，不應該只是如此的，應該還有思。因為有觸、受、想，受、想、思這些心所法都應該有。這個「思」是什麼東西呢？就是採取行動的時候，你內在的心理的作用，叫做「思」。你的思心所指揮你在活動，應該這樣做、應該那樣做，那是思心所。應該有思。

還有「信等善根現行過故」。當然現在是在禪定裏面，不應該是有做惡法，應該有信等善法，有很多的善法的事情。這樣子還能成為滅受想定嗎？所以有「信等善根現行過故」，不能稱之為滅受想定了。這是一種過失。這是難有心所，如果有這些善根也是心所，想、受、觸、思、信等這都是應有的心所；有這多的心所，還能稱為滅受想定嗎？有這個過失。下面是第三科，難無心所，說沒有心所也不對。

已三、難無心所

拔彼能依今離所依不應理故，有譬喻故，如非遍行此不有故。

「拔彼能依今離所依不應理故」。「能依」就是心所法，「所依」就是心王；心所是依止心王而生起的。「拔彼能依今離所依」：就是除掉了能依的心所法，使令它離開所

依的心王 心王還在，心所法不在了;心所法滅掉了，這個心王還在。若是這樣講呢，只是第六意識在，心所法都不在，這個善根、想、受、觸、思、信等都不在，唯獨一個心在，這樣講是不合道理的。因為心王和心所它們是互相依止的，無始以來它們都不分離的;你現在說把這個心所滅掉了，心王還存在，這是不合道理。

這個不合道理，「有譬喻故」:有其他的事情可以譬喻這件事。其中一件事，譬如這無想定。想是心所法;沒有這個想了，但是這個心王它也不在了。就是色界天這個無想定。無想定第六意識也是不在了;沒有想，第六意識也不在。如果沒有想，而第六意識在，那就和你說的道理是相合了;但是無想定沒有想心所，第六意識也不在，所以你說，「拔彼能依令離所依」，這件事不合道理。

「如非遍行此不有故」:這裏又說到一件事。就是有的心所法 是遍行、有的心所法是不遍行，這裏面在身、口、意三種上來分別。

「身行」:就是我們的身體要有出入息的時候，這身才能活動。如果沒有出入息，就是你入定到色界第四禪的時候(初禪、二禪、三禪還都有出入息)，到四禪的時候沒有出入息，就是身行滅了。身行滅了的時候，而身體還存在。我們雖然是不喘氣了，這呼吸停下來，但是身體還存在。這是身行。還有語行。

「行」:就是我們說話。語行是什麼東西呢?語行是尋伺。我們內心裏面在思惟的時候，我們就能說話;如果內心裏面不思惟的時候，你就不會說話了。這和身行不同:沒有出入息的時候，你身體還在;但是你心裏面沒有尋伺的時候，就不能說話;要有尋伺才能說話，沒有尋伺就不能說話。這樣子呢，這個叫做「遍行」。我們不呼吸了，但是身體還存在，這是「非遍行」。若是我們心裏面不思惟就不會說話了，這叫做「遍行」。這是語行。還有一個意行。

「意行」。就是指我們的受、想說的。我們有受、有想的時候，我們這個意就能活動，就是第六識;這個意就是第六識。有受、想的時候，就是第六識在活動。如果沒有受、想的時候，這個第六識不能活動。這是「遍行」。

身行不是遍行，語行和意行是遍行。就是它能夠和你在一起，若有則俱有、若滅則俱滅。如果尋伺滅了，語行也就滅了;若受、想滅了，意也就滅了;若有意的時候，也就有受、想;若有尋伺的時候，也就會說話。若沒有就都沒有，若滅就都滅了，所以叫做「遍行」。

「如非遍行此不有故」;如這個身行，我們身體的活動，譬如說我們不呼吸了，不呼吸的時候身體還在，那就不是遍行。現在這裏說，這個受、想若在，第六意識也就能活動，這是遍行。「此不有故」。這裏說若有第六識，也就有受、想;若沒有受、想，也就沒有意識的活動，「此不有故」。這裏不是那個非遍行，這裏不說那個非遍行，是說的遍行。所以沒有受、想的時候，也就沒有意識:所以你不能夠用身行來作譬喻。身行就是我沒有呼吸的時候，我身體還在;沒有受、想的時候，我意識還在，不能這

樣譬喻。這個地方不是指那個非遍行說的。這樣子講，就是不承認受、想不在了，意識還能在，沒有這回事。所以是，「拔彼能依令離所依不應理故」。

這樣子說，這個識不離身不能指第六識說，一定是指阿賴耶識說才合道理。這是難無心所。前面是難有心所，這裏是難這個無心所。

卯二、略破性攝

又此定中由意識故執有心者，此心是善不善無記皆不得成，故不應理。

前面第一科是廣破彼執，現在是第二科，略破性攝，就是簡要地說這個道理。「又此定中由意識故執有心者」。又滅盡定裏邊，你認為識不離身這個識是意識，「由意識故」你認為是「有心」，這麼說。「此心是善不善無記皆不得成，故不應理」。你認為識不離身的識是第六識，那這樣講，你來觀察這個第六意識，說它是「善」，那它也要有善根相應:有善根相應，就有受、想的現行，那就不是滅受想定了。若說它是「不善」，這是不合道理;因為聖人入的定，怎麼可以說它是不善呢!「無記」說是聖人入的定，也不是善、也不是不善，是無記，這也不合道理。

「無記」這個地方，有一種說法，就是指阿賴耶識說，叫異熟無記。若說是阿賴耶識的異熟無記，那就等於承認有阿賴耶識了，承認識不離身這個識是阿賴耶識，那就和大乘學者所說的道理是相同了。「皆不得成」。可是小乘佛教學者又不承認有阿賴耶識，所以也不能承認它是無記。這樣，又不能承認是無記、又不能承認它是不善、又不能承認它是善，這三種性都不能成立;這樣子，你說它是第六意識，這是不合道理。若說它是第八識，那這件事就合道理了。

這是第二科，略破性攝。下面是第二科，總破色心為染淨種不成:分兩科，第一科是敘執。

庚二、總破色心為染淨種不成(分二科)

若復有執色心無間生是諸法種子，

這前面說入滅定識不離身，這是辨別它是阿賴耶識。這地方總破色心為染淨種不成，先敘述他的執著。

「若復有執色心無間生是諸法種子」。若是又有一種人執著色心無間生是諸法種子，不承認有阿賴耶識是諸法種子。他「執」著「色心無間生」。就是色，前一剎那、後一剎那不間斷，前一剎那的色法為後一剎那色法生起的種子;前一剎那心和後一剎那心不間斷，前一剎那心為後一剎那心生起的種子。就是色心無間斷，前一剎那生起後一剎那，前一剎那為後一剎那的種子，不須要有阿賴耶識。你若這麼執著的話。

辛二、難破(分三科) 王一、破前念爲後念種子不得成，如前已說。

這樣執著呢，「此不得成」，這樣講這是不合道理。什麼理由呢？「如前已說下像前面的文，離這裏不太遠，就是「六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失」，就是講種子那個地方。那個地方有一句話，「二念不俱有」;如果你不承認阿賴耶識的話，就是在六識這裏面分別;若在六識這裏分別，「二念不俱有」，這兩個識的念不能同時存在，不能同時存在的。不能同時存在，有什麼問題呢？就是不能熏習。譬如說阿賴耶識在的話，一切時阿賴耶識都相續不斷地存在。你前六識在活動的時候，就能熏習阿賴耶識，這樣就能成立諸法的種子。如果不承認阿賴耶識的時候，二念就不能俱有。就是你現在你的第六意識在，你的眼識在的時候，耳識、鼻識、舌識、身識它不一定能熏習第六識。爲什麼呢？第六識有的時候間斷了，你睡覺的時候不作夢，第六識就間斷了很多個小時;那麼這時候，說它能受熏、持種的話，那它間斷了那麼久，這種子就都消失了。若阿賴耶識存在的時候，它一切時都存在，所以前六識熏習它的時候，成立的種子它不失掉;不失掉，所以它就能夠生起色心的一切法。

現在說「色心無間生是諸法種子」，那就是它沒有「二念俱有」的這個條件，所以它不能成爲諸法的種子的。所以，「若復有執色心無間生是諸法種子，此不得成，如前」文「已」經「說」了，就是「二念不俱有」，能熏與所熏的兩個念不能同時存在，不能同時存在就不能熏成種子。

壬二、破色心無間生(分二科) 癸一、色心難又從無色、無想天沒，滅定等出，不應道理。

這底下，「此不得成，如前已說」，就是破除前念爲後念的種子，前一念心爲後一念心的種子，這件事不能成立;因爲它不能熏習。這下面第二科，破色心無間生;分兩科，第一科色心難。

「又從無色、無想天沒。」你認爲前一念的色心爲後一念色心的種子，這樣子相續地生起一切法;若這樣講的話，「又從無色、無想天沒」這個眾生從無色界天死了，生到有色界來;或者是從色界無想天死了，生到有想天來。若這樣的話就有問題;從無色界天裏面死掉了，你在無色界天裏有多少大劫的;那麼，你後一念的色以什麼爲它的種子，能令它再生起呢？就沒有種子了。從無想天，在無想天裏面有五百大劫，他死掉了，生到有想天來，那個新的種子從那裏來的呢？因爲你有那麼長的時間間斷了，你不承認有阿賴耶識，色心都有間斷，色心的種子從那裏來呢？所以「又從無色、無想天沒」，再生到有色天、生到有想天來，這個種子很難建立。

「滅定等出」:滅定就是滅盡定，前面是無想天、無想定，無想定和滅盡定都是沒有第六識的。你不承認有阿賴耶識，他沒有第六識，前五識也都沒有;這個新的種子

從那裏建立呢？所以「不應道理」。種子不能建立，這個色心法的現行，沒有種子能生起嗎？所以這個說法也不合道理。這是色心難。下面第二科；。

癸二、唯心難
又阿羅漢後心不成。

這個唯心難，不難這個色法了，難問這個心法。

「又阿羅漢後心不成」。阿羅漢最後心的時候，一剎那間滅了，就入無餘涅槃了，就沒有色心相續地現行的這件事了。你說色心不間斷地有後一剎那的色心的現起；若那樣的話，阿羅漢他的後心都不能滅，他一直地不能入涅槃了，他繼續地有色心的現起了，那後心就不能成立了，他入涅槃這件事不能成立的。

若是承認有阿賴耶識，你修學戒定慧的對治，在阿賴耶識裏邊那些染污的種子都滅掉了，然後就入無餘涅槃了，這樣子才能夠成立的。「又阿羅漢後心不成」。所以你若執著色心無間生是諸法種子，這是不合道理。若承認有阿賴耶識，這就是沒有這個困難的。