此文字稿並非定稿，難免有錯誤或遺漏之處，僅供學習參考，如發現錯誤或有疑慮，請聯絡佛學會。

《百法明門論講義五》

圖滇喇顛 格西講授,吳翠雯老師翻譯 2009/7/5

身根是一個能夠顯現出所觸的具色澄明，它的範圍週遍於全身，同時它也是一個能夠執取或領受到各種觸，比如柔軟、堅硬、冷、熱等等身識的不共增上緣。

以上我們談完了五個根，就是眼、耳」鼻、舌、身等五根，接下來要談「境」,就是色、聲、香、味、觸及法處所攝色，這些都是屬於境的部分。

首先看「色」,我們不要從大範圍去理解所謂的色，如果從大範圍就包括整個色法，那麼它的範圍就不只是這裡第六項所談的色，從前面的眼耳鼻舌身根到後面的色聲香味觸及法處所攝色都是屬於色法，這是廣義的色。這裡第六項所談到的色，特別指的就只是「形狀」跟「顏色」而已，也就是此處所說的色，只是顯現於眼根上作為眼識的對境。

這裡所談到的色是眼識的對境，也就是色所包括的形狀跟顏色只有眼識能夠看到，其它的根識都沒有辦法，不論是耳識、鼻識、舌識或身識都沒有辦法見到形狀及顏色。因此我們對於形狀及顏色第一次的認知，一定要透過眼識才能夠認識，先由眼識認識，而後由意識去認識到它。

翻譯者問：因為課前有一位師姐提到：「從眼識到意識，這中間的意根要扮演什麼角色？」所以剛剛順便就這個問題作了提問。

回答：首先要理解的是意識跟意根兩者，意根的範圍比較大，意識的範圍比較小，就範圍的大小上來說，可以說意識其實是屬於意根，但是意根不一定是意識，意根的範圍比較大。當我們看到一個色的時候，無論是形狀或顏色，首先由眼識認識，接下來就沒有間斷的由意識認識，在這裡所講的意識其實是屬於意根，所以中間並沒有再插一個意根的位置。在眼識生起之後，沒有間斷的，接著馬上就生起了意識，在眼識跟意識的中間是沒有任何間隔的。

翻譯者問：您所說的意思是意識的生起之前不需要任何的意根嗎？

回答：需要，在意識的生起之前一定需要它的不共增上緣--意根。

翻譯者問：這話聽起來不就是矛盾了嗎？既然在眼識到意識中間沒有任何的間隔，又說意識生起之前需要意根作為它的不共增上緣，那麼，這個關係到底是什麼呢？

回答：因為意根的範圍比較大，前面講到的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識等等都是意根。也就是在我們先生起眼識之後，眼識其實就是意根的一部份，這個眼識也就是意根，這個意根作為接下來意識生起的不共增上緣，這兩者之間是沒有矛盾的。

至於所謂的執色意現前，就是剛才流程當中的意識。從眼識產生的意識其實分為兩個，如果就執眼識生起的意識，這個意識可以分為執色的現前及執色的比量，或是說執色的現量跟執色的比量。我們把執色的意識再分為現量跟比量之後，再回到剛才的流程，就會變成這樣：以我們凡夫來講，在我們產生眼識之後，接下來沒有間隔的第二剎那會產生剛才所問的執色意現前，再接下來產生執色的比量。然後再回到剛才的問題，我們談到的是意識需不需要有一個不共增上緣，它的不共增上緣就是意根，這個意根就是前面所講的眼識。

抱歉，剛才翻錯了，眼識第二剎那生起來的是執色的意現前，再接下來是執色分別心，而不是執色比量。剛才所講的這個流程是凡夫的流程，是對我們來講的，如果是對佛來說，就沒有先要生起執色的眼識，而後生起執色的意現前，對佛來說，這兩者是同時的。

對凡夫來說，我們要真正去認識到色，包括形狀及顏色的這個色，首先一定要透過眼識見色，而後才能夠產生出認識到色的意識，沒有辦法先跳過眼識見色的程序而直接用意識去認識到色，對我們來說，這是沒有辦法的。

接下來格西要問一個問題，剛才已經講到要認識到色首先一定要生起眼識，一定要先由眼識見到色，而後我們才能夠產生對於色認識的意識。現在的問題是：「沒有」被見過的色是否存在？

照我們剛才的說法，色要被認識一定要先由眼識見到，然後才會生起認識到色的意識。格西想要問的問題是：有沒有「沒有」被眼睛看到的色呢？這樣的色是否存在呢？比如有一個房子，沒有任何一個有眼識的有情存在於這個房子中，房子是空空的，裡面什麼都沒有。現在要問的問題是：

這個房子裡面的形狀、顏色等等到底存不存在呢？有沒有可以認識到這個房子裡面色的量識呢？

翻譯者說：在座的各位有人點頭有人搖頭，可見在座各位可能是持不同的宗義，因為格西說對於這個問題不同宗義者的回答是不一樣的。

對於有部及經部宗的宗義者來說，他們對這個問題的回答是「有」，怎麼說呢？他們認為眼識是怎麼生起的呢？在眼識的生起之前，一定是先由許多的無方分微塵聚合成為一個粗分的色法，因為這個粗分色法存在，而後眼識見到了這個粗分色法，才會生起眼識，才會進入剛才的流程，就是意識等等。因為在眼識生起之前，就有由微塵所聚合的粗分色法存在的緣故，即使這個房子裡面沒有任何可以看到東西的眼識，但是這個房子裡的東西還是在、還是有。

所以經部及有部的回答是「有」，可是唯識的回答是「沒有」。怎麼說呢？唯識認為色及執色的眼識兩者是同時、同體性的，我們為什麼能夠見到色呢？也就是色跟執色的眼識兩者之間的關係是什麼呢？是由於存在於我們阿賴耶識上面的那些過去生曾經見色的習氣成熟以後，習氣的一部份成為了色，一部份則成為執色的眼識，所以色及執色的眼識兩者是同時且同質。既然房子裡面沒有執色的眼識，就表示這個房子裡面也不存在著色，所以唯識對於這個問題的回答是「沒有」。

既然唯識這樣回答，有人就接著再問唯識宗問題了，既然你說色及執色的眼識是同時又同質，那麼我就要問你：「你現在眼睛看到的色法，你說這個東西在，當你眼睛閉上的時候，眼識不在了，那麼這個東西還在嗎？」對於這個問題，唯識宗內部的回答有幾種不同。一種回答是：當你眼睛睜開來有看到的時候，它在，但是當你眼睛閉上的時候，這個東西就不在。

既然唯識宗裡面有人這樣回答，我們就再問這樣回答的人：「你說這時候色不在了，假設今天房子裡面只有你一個人，並沒有別人，假定你手上的這本書，眼睛看的時候有這個色，眼睛閉上的時候，你說色就不在了。但是當你眼睛閉上的時候，你的手還在，你手所摸到的書又算什麼呢？」這時候唯識的這個人的回答是：「雖然這時候書的顏色及形狀已經不存在了，但是書所帶給我的觸是在的，此時顏色及形狀雖不在，但觸是在的。

你們覺得這樣的回答有道理嗎？格西說我們可以去想一想，如果對方

這樣回答的話，你覺得有道理嗎？

如果我們覺得這個問題的回答是實在的，沒有問題、沒有錯的話，接下來格西就再問一個問題：「糖是不是只有你吃的時候是甜的？在你沒吃的時候，它就不是甜的呢？」如果說你嚐到了、看到了才算的話，那麼以糖來講，你吃到它、你的舌識認知到它的時候，它是甜的，當它吐出來放在這裡，這個糖還是甜的嗎？甜就不在了嗎？如果我們認為剛才那個回答是正確的話，我們衍生出來「糖在你吃的時候才是甜的，不吃的時候就不甜。」這樣合理嗎？如果你不吃的時候它不是甜的，那麼被你吃的時候，它為什麼會是甜的呢？所以接下來格西的問題是：有沒有「沒有」被我們舌識嚐到的甜？誰知道它是甜的？如果存在著沒有被我們舌識嚐到的甜的話，那麼誰可以說這個糖是甜的？問題是：「有沒有完全沒有被嚐過的甜？不管是你嚐過還是別人嚐過的？」

剛才的問題是：放在眼前的糖，你自己沒有嚐過，你知不知道它是甜的？我們能不能夠知道它是甜的？我跟格西說：我絕對可以知道，因為別人告訴我的。為什麼別人可以告訴我是甜的呢？因為他嚐過了，所以認識到糖是甜的的舌識，即使不是我也是別人。

所以不管是不是這一顆糖，它就是曾經被經驗過是甜的，現在格西要問的問題是：有沒有「從來沒有」任何舌識因為它而生起它是甜的的這種糖呢？是否存在這種糖呢？如果沒有存在這種糖的話，你怎麼可以叫它是糖呢？或是說：今天有一顆水果在你面前，沒有任何人曾經嚐過這個水果的味道，我要問的問題是：這個水果上的甜存不存在？沒有任何一個有情曾經生起這個水果的舌識的話，這個水果上的甜是否存在呢？就不存在了。這樣說，你們就同意唯識宗的說法了喔！因為剛才你們的說法是：如果沒有任何一個有情曾經嚐過這個水果的甜味的話，那麼這個水果的甜就不在了。直到有一個有情的舌頭碰到這個水果，然後他的舌識生起了「甜」，接著意識說「甜」，這個時候水果上的甜才存在。這樣說起來，等於我們認為唯識的說法是非常有道理了，因為水果上的甜與我們舌識的生起是同時，剛才的說法就變成這樣了。這樣推論到後來，就是我們認為唯識的說法是很有道理的。

接著再問：照剛才的說法，我們已經推論到水果上的甜及經驗到甜的舌識是同時生起的，那麼「沒有」任何有情所嚐過的水果，也就是沒有任

何有情因為這個水果而生起舌識的話，我們可以說這個水果沒有味道，因為沒有任何的舌識經驗到這個水果。我們也可以講這個水果是沒有香氣的，因為沒有任何人因為這個水果而生起鼻識。所以我們可以說這個水果沒有味道、沒有香氣。可是這個水果有形狀跟顏色，它有色，我們接下來就問：「色是從哪裡來的？」色一定是由四大種聚合，在四大種俱全的情況下才會產生色（形狀跟顏色）。四大種是地、水、火、風，只要有水大種，就一定會有味道，只要有火大種，就一定有熱觸。（大家都點頭。）既然大家同意只要有火就會有熱觸的話，由四大種所組合成的一個有形狀和顏色的水果，既然是由四大種所組成的，只四大種就一定會有熱觸，可是這個水果又沒有任何人碰，沒有任何人因為這個水果而產生觸覺（身識）的話，那麼這個水果上面存不存在著我們剛才講的色聲香味觸的對境呢？如果沒有任何一個人用他的身根去認識這個水果的話，這個水果上面是否存在著觸呢？（沒有。）可是明明水果是由四大種所組成的，四大種裡面有一種叫作火大種，只要有火大種就一定會有熱觸。那麼，這兩者之間是否相違呢？

其實就這一個命題來說，有很多我們可以去觀察的角度，像剛才那樣的思惟方向和內容，就有很多我們可以去切入的角度。

翻譯者問：可不可以公佈一下答案呢？

回答：不行，要先思考、先觀察，就是先去想一想。

事實上，類似這樣的問題，就唯識本身來說，他們就有很多種不同的回答了，所以我們還可以再繼續的作觀察。在唯識宗裡面，有人提出來說：有我們共同所見的色及不共的只有我能見到的色，如果我們不去做觀察、分析的情況下，好像我們彼此之間有一個我們所共同見到的色，如果我們接下來再仔細去觀察、分析的話，就會發現其實我們所見到的色都是各自的、不共的看到的東西。類似像這樣子，在唯識宗內部對於這樣的問題，其實有很多的觀察而回答的角度。

接下來看到「聲」，聲是顯現於耳根，是作為耳識的對境。聲只能被耳識所認識，其它的像眼識、鼻識、舌識或身識都沒有辦法認識到聲，所以最開始認識到聲，一定要靠著耳識才行，靠著眼識等其它的識是不行的、沒辦法。

從剛才的說法可以了解到，要認識到聲音，首先一定要透過耳識才行。接下來就有人問一個問題，問問題的人是以前的佛教徒，在科學不發達的時代裡面，一般都認為蛇是沒有耳朵的，既然沒有耳朵，那麼蛇能不能聽到聲音呢？有人就說：蛇可以聽到聲音，雖然牠沒有耳朵。比如有人在叫，蛇一嚇到就會跑掉。以前就有佛教徒用這樣的例子來駁斥剛才的說法，也就是聲音不一定只能夠被耳識給聽到。不過現在科學比較發達了，不曉得科學家們的研究，蛇有沒有耳朵。

格西說：對方的駁斥應該也不能作為剛才佛法說的這個沒道理的理由，因為雖然蛇沒有耳朵，可是蛇有眼睛，牠也許沒有聽到人大叫，可是牠有看到人在那邊，然後蛇就會跑走了。

接下來看到「香」，香顯現於鼻根上，是鼻識的對境，或者說是鼻識所領受的色法，這裡所講的是範圍大的色法。

接下來看到「味」，同樣的道理，味的被認識一定要透過舌識才行，所以也可以說它是舌識所領受的色法。

接下來看到「觸」，觸是被身識所領受的色法，這就稱為觸。

接著看到「法處所攝色」，我們先看法處，法處包含的範圍比較大，在法處當中有一部份屬於色法，屬於色法的部分就稱為法處所攝色。比如無表色是必須要靠意識才能夠認識的一種色，就是光靠根識沒有辦法認識無表色，必須要靠意識才能夠認識無表色，像這樣的色法就是這裡說的法處所攝色。

剛才有提到無表色，接下來再說明無表色的幾個特質，無表色的特質在這裡分成三項來說。第一、無表色是依於四大種而生起的。第二、無論是在有心或沒有心的狀態當中，都會存在無表色。有心跟沒有心指的是什麼呢？比如在根本定當中，我們的心都是處於不現行的狀態，那個時候也有無表色的存在。當我們的心在現行狀態的時候，也會有無表色的存在。所以第二個特質是有心、無心時都有。第三、它只有善或不善兩種，並沒有無記，不是善就是不善。另外要補充一點，它一定是在補特伽羅的相續中有，在非補特伽羅（木、石等）上面是不會有無表色的。

在補特伽羅的相續上的色，除了無表色以外，還有一種叫做有表色。剛才有講到無表色的三個特質之後，再加一個特質就是它一定是存在補特

伽羅的相續上，在補特伽羅的相續上，除了無表色的存在以外，還有有表色。什麼叫做有表色呢？就是依靠著這個我們能夠了解到、推測到對方的心情、想法、動機等等。比如當一個人笑的時候，可以從他笑的表情知道他現在內心是快樂的，或是當一個人的臉色變得很黑、很難看的時候，由他臉色線條的表現及他的臉色變黑了，你可以推測到此時這個人的心相續當中存在著瞋恚，類似像這樣。像剛才所講的笑容或臉色變黑、生氣的表情等等，都是屬於有表色。

我們再回到有表色的定義，它的意思指的是依著有表色可以推測到對方的動機、心思等等之類的，這就是有表色。有表色之後，我們再來看無表色，無表色就是自己的心思、動機等等，沒有辦法被他人知道，這個部分稱為無表色。所謂的無表色是：依著這種色，別人沒有辦法去推知到自己的動機、心思等等，這種就稱為無表色。

「來吃飯喔」這個話是有表色或無表色呢？屬於有表色。因為靠著「來吃飯喔」這個聲可以知道，說「來吃飯喔」這個人的心續裡面的想法是叫你去吃飯。手勢是有表色或無表色呢？是有表色。你看到這個手勢可以推知，做這個搖手手勢者的心相續當中有「要你來」的意思，這就是有表色。這裡所講的有表色指的就是這樣，你可以依著這個去推知對方的動機、心思等等。

以上是對於色法非常粗分概念的一個講解，在佛教的經典當中，對於色法作非常仔細、清楚說明的經典很少。如果就色法這個部分說得非常仔細的話，在以前的時代背景下是非常難了解的，但是在科學昌明的現在來講，如果我們仔細去觀察，然後也好好的在科學的內涵去做一些了解，帶著佛法的態度的話，我們很有機會對於細分色法的認識可以更進一層。

問題：無表色跟戒體是怎樣的關係？

回答：以戒體來講，中文有加個「體」字，藏文是直接說「戒」，並沒有加上「體」字。「戒」無法藉由根識去認識到，這裡講的戒應該是指持戒者心相續當中的戒，持戒者在他的相續當中所存在的戒是沒有辦法被根識了知的，但它是色法。「戒是色法」這句話是用在這裡，這裡是用唯識宗的概念在講的，對於唯識宗及毘婆沙宗來說，持戒者心相續當中的戒屬於色法，但是無表色，就是它不是一個能夠被根識所認識到的色，因此我們沒

有辦法藉由持戒者心相續當中的戒 推知這個持戒者本身的動機、想法等等。如果我們說「請你舉一個無表色的例子」，就可以舉剛才提到的「持戒者心相續當中的戒」，它就是一個無表色的例子。

問題：剛剛講到無表色跟四大有關係，在《南山律》裡面有講到：我們人看不到對方持戒，可是天人跟鬼神看得到持戒的人的這個東西，我只是好奇在藏系是怎麼解釋這些東西的。

回答：無表色是以四大種為因而生起。對於這樣的問題，首先，我們剛才提到無表色，它不能被根識認識，只能夠被意識認識的，這個範圍是佛除外的一切有情，不是只有人的眼識不能見而已，天、鬼也包括在一切有情的範圍內。

我們回到剛才的內涵來說，凡是有情都沒有辦法以任何的根識來認識無表色。對於承許「戒是無表色」的宗義來講，應該就沒有辦法被天人或鬼神的眼睛所見，如果就這個理路來說是這樣的。但是，為什麼會有剛才那樣的說法呢？我們就必須要回到「主張這樣的說法所持的宗義是什麼」，以及那部經論是什麼經論，如果是經的話，當初佛在講的時候是針對什麼樣的所化機來說的，我們可能要再進一步去做研究。一般來說，剛才所提的這種說法也是有的，為什麼可能會有這種說法的原因是：的確人與天所能夠見到的色，在粗細上面是有程度的差別，有些人所沒有辦法見到的色，天人是可以見到的，這是沒有問題的，本身是會有這種差異的。可是我們回到剛才的命題上，如果認為戒體是屬於無表色的宗義者，在他們的說法裡面，除了佛以外，其他的任何有情都沒有辦法用他們的根識去認識到戒體。雖然經典上是這樣講，可是我們還是要觀察，就是經典說戒體沒有辦法用根識認識，只能用意識去認識，這是真的嗎？我們應該再進一步去觀察。至於主張能夠見到的，我們就應該再進一步去想：「如果是經的話，當初佛說這部經的對象是什麼？所化機是什麼？當初佛之所以這樣講，他的用意主要是什麼？」應該再仔細去做研究。

毘婆沙宗對於戒體屬於無表色的看法認為是很有道理的，可是如果用中觀宗的角度去看，就會覺得這樣的說法應該是有待討論的。

接著看到「**第四、心不相應行法**」，在這裡把整個心不相應行法收攝為二十四種，這二十四種的內容分別是：「**1.得、2.命根、3.眾同分、4.異生性、**

5.無想定、6.滅盡定、7.無想報、8.名身、9.句身、10.文身、11.生、12.住、13.老、14.無常、15.流轉、16.定異、17.相應、18.勢速、19.次第、20.時、21.方、22.數、23.和合性、24.不和合性。」一共是二十四種。」

首先看「1.得」，在我們的心相續當中生起了道，就稱為：「得道」。或是以前心相續當中所沒有的善，現在新生起了，我們說「得善」。或是我們本來有的功德，透過我們做的善行而使這個功德的能力增長、進步了，這樣也可以稱為得。從剛才這些例子可以了解，所謂的「得」，指的是依於因緣而於心相續上生起及增長功德，這就稱為得。

我們平常在一般生活上怎麼去運用「得」呢？比如我們本來沒有的東西，然後現在得到了，我們就會說：「我得到了某個東西！」比如我們在比賽的時候，最後你拿到了第一名獎盃的時候，你就會說：「我得勝了！」我們平常用「得」也是這樣的。

同樣的，在佛法上面，比如我們內心相續當中本來沒有止的功德，後來我們的心相續當中生起了止的功德時，我們說：「我得止了！」或是以道來講，我們透過了修道之後，在我們心相續當中生起了道，我們就會說：「我得道了！」

其實除了善這一面用「得」的情況以外，在不善這一面也一樣有。比如我們本來在心相續當中沒有不善，但是透過我們行不善行之後，我們的心相續當中生起了不善，我們就說：「我得不善。」

從剛才這些舉例要說明的是：不論我們討論的內涵是善、不善或無記，凡是本來沒有而後來新得到的，就稱為得。或是你本來所擁有的東西體性增長，這也可以稱為得。就本來有而體性增長的部分舉個例子來說，假如你本來的心相續當中是未入道者，當你剛開始進入了資糧道的時候，這個道剛開始生起，3.本來沒有而新生起，我們就稱此人得資糧道，後來這個資糧道的體性不斷的增加，你進入了加行道，就是「你得加行道」，這個「得加行道」也可以從另外一個角度來說，它就是資糧道的功德不斷的增長。以上要說明的就是：不論是善、不善或無記，本來沒有而新得到，或是本來有的增長，這些都可以稱為得。

接著看「2.命根」，這邊加上一個「根」字，其實這個字加或不加意思是一樣的，講「命」或「命根」意思是一樣的。命或命根的意思指的是由

業力引生意識相順持續存在或住，這個狀態稱為命根。

對於命根，毘婆沙宗的解釋是：煖與意識之所依稱為命根。煖指的就是我們身體的溫度，以毘婆沙宗的解釋，煖跟意識的所依就是命根。這樣的解釋方法就跟一般講壽的解釋方法是一樣的。這是有部毘婆沙宗的解釋，對於唯識宗來說，他覺得這樣的解釋沒有什麼很大的問題，為什麼呢？舉例來講，比如我們講到人的命根或人的命，指的就是由業力引生在你仍舊是人的這一段時間裡面，阿賴耶識相順持續存在的期間，這就是這裡講的命根。阿賴耶識的相續其實是很長的，不只是這一輩子而已，所以前面要加上「由業力引生」，由業力引生的阿賴耶識相續持續存在的狀態就稱為命根。

接著看「眾同分」，這裡的眾同分指的是有情彼彼的身相似者，就稱為眾同分。這裡的「彼彼」指的是什麼意思呢？我們說一樣或不一樣，一定要有兩個眾生才可以。有情彼彼身相似稱為眾同分，比如藏人、中國人或印度人等等，雖然人種不一樣，可是西藏人跟中國人這兩者的身體是相似的，因此我們說中國人跟西藏人是眾同分。或者是講到狗，雖然都是狗，有毛長的、毛短的等等，可是狗身體的形狀是相似的，因此我們說這種狗跟那種狗兩者是眾同分。可是人跟天就不是眾同分，因為人的身跟天的身是不一樣的。

接下來看「4.異生性」，異生性指的是心相續當中尚未生起證道者，我們就稱為異生性。

接著看「7. 無想報」，無想報只有天才有，人並沒有，而在天當中，除了第四靜慮天以外，其他的天也都沒有。簡單來講，無想報除了第四靜慮天以外是沒有的。這裡的無想報指的是什麼意思呢？就是不穩定的心及心所都已經完全遮止，那個時候沒有任何的根識，粗分的意識也沒有，這樣的狀態就稱為無想報。剛才講到不穩定的心，對於唯識宗來說，除了阿賴耶識以外，其他的心和心所都屬於不穩定的心。就是第四靜慮天的心和心所不穩定的都已經完全止住，或是完全沒有、完全遮止的狀態裡面，沒有根識，也沒有粗分的意識，這就稱為無想報。

接下來看「5.無想定」，無想定是無想報的因。無想報指的是什麼意思呢？首先，有做無想報的修行者，他的內心裡面對於輪迴生起了要出離的心，希望要脫離輪迴。由於他的心裡希望要脫離輪迴的關係，他就會問：「我

要脫離輪迴的道路是什麼？」他在想這個問題的答案時，他想：「如果我一旦生起這些粗分心識的話，會為我帶來很多的痛苦，由於我不要苦，所以我就要想辦法讓這些粗分的心識都不要生起。」而後這個人就認為讓這些粗分心識都能夠遮止就是解脫道，他的內心執持著這種看法。除了阿賴耶識之外，其它的心識都是粗分的、不穩定的，不應該使得這些粗分的心識現起。在他的內心裡面先有這樣的認知，認為這就是解脫道。事實上，這並不是解脫道，光是這樣做並不能夠真正幫助他從輪迴當中解脫。可是這個修行者的心裡面有這種想法，由於他認為這是解脫道的緣故，就用這樣的方法去修，讓自己所有不穩定的心識完全都不現行，靠著這樣的修行而進入了剛才說的無想定，這就是為什麼我們說無想定是無想報的因。

翻譯者問：是不是無想報的因有很多，其中之一才是無想定？

回答：不是，無想報的因就是無想定。

翻譯者問：可是這樣聽起來，無想報是對於解脫一種錯誤的認識，是不是這裡講的無想報跟無想定的修行者不是佛教徒而是外道呢？

回答：在這裡要討論的並不是這樣。

翻譯者問：如果是佛教徒者，他們是不是也有無想定或滅盡定呢？

回答：應該這樣講，作無想定的修行者是錯執了解脫道，他們內心的動機是想要脫離輪迴，但是他們誤認了解脫道，以為無想報就是解脫。因此他們就走無想定的修持方法，最後他們下一輩子就得到無想報。

對不起，我譯錯了一個詞。剛才在解釋無想定的時候，應該要用「無想報」一詞，然後在解釋滅盡定的時候，應該是無想定。抱歉，因為中文的順序跟藏文的順序不同，所以就譯錯了。（六）滅盡定還沒有說，剛才只有解釋它只有第四靜慮天有，之後的解釋請把名相改成「無想報」，解釋內涵是一樣的，只是把名相換掉。剛才講到無想報的因是無想定，滅盡定還沒講。

格西所講的順序，先講的是（7）無想報，然後再講的是（5）無想定，（6）滅盡定還沒有說。無想定是無想報的因。