

中论26讲

《中观根本慧论》分了二十七品，通过对我们相续中种种实执的对境——分析和观察，最后了知一切万法是现而无自性的，或者说显现的当下本来就是离戏的。现在我们抉择的是人无我的空性。对于本住和本住所领受的诸蕴不存在的道理在上一品已经讲完了。有我宗的修行者或有我宗的众生，为了安立我，挽救我存在的观点，进一步的提出本住和五蕴之间有一种互相观待而成立的关系，并通过能燃和所燃的比喻来进行安立，在这一品中我们开始破对方的这个比喻。承许二者一体前面已经遮破了，承许二者他体也通过发太过等一系列的观察进行了破斥。在破斥观待成立中，有三个科判。其中第一个第二个科判已经讲完了，今天讲第三个科判。

摄以破成立之意，颂词是，

因可燃无燃，不因亦无燃。

因燃无可燃，不因无可燃。

摄意主要是对前面意义的总结。对于燃和可燃既然互相观待，二者必定都是无自性的道理做进一步的阐释。前面两句重点是观察能燃的火，后面两句重点是观察所燃也就是可燃。

“因可燃无燃，不因亦无燃。”这两句是观察燃，燃的火既然观待了一个可燃的话，那它到底有没有本体呢？有两种情况，一种是依靠可燃而安立燃；一种是不依靠可燃而安立燃。实际上依靠可燃也无法安立燃，不依靠可燃仍然无法安立燃。除此之外没有其他可能。所以能燃的火无法安立其真正的自性。

“因可燃无燃，”因可燃就是依靠可燃或观待可燃，能不能安立燃呢？前面分析过，无论可燃在前面，或燃在前面，都无法安立。再观察同时，可燃和燃二者同时也无法安立火的自性。最后通过成立不成立的观待等一系列分析和观察，在可燃中没有一个真正燃的本体

“不因亦无燃，”不因就是不观待可燃，如果不依靠燃烧的木头，当然就不可能有火，因为火是依靠木头燃烧之后安立的。如果根本就没有所燃，当然就不可能有燃烧的火。所以说如果不观待可燃的话，绝对不可能有燃。

如果火有自性的话，那么在以上两种情况中观察一定可以得到。首先观待可燃根本无法得到燃，而不观待所燃也不可能有真正的火的存在。既然观待没有办法安立，不观待也无法安立，最后成立火的的确是现而无自性的，只有通过观待才能够成立。而观待的缘故就是假立的。

下面观察所燃——“因燃无可燃，不因无可燃。”，燃前面已经抉择为无自性，那可燃的木头到底有没有自性呢？如果可燃是依靠燃

的因缘而产生并安立的话，那么在燃当中有没有可燃呢？观察的方式和前面是一样的，不管是一体还是他体，他体中不管承许前后的观待，还是同时的观待，还是成不成立观待，一个一个分析的时候，在燃当中根本找不到一个所谓的所燃的自性。如果不依靠火，当然就不可能有可燃。如果没有火去烧这个木头，这个木头只能算一截普通的木材而已，不能够作为所燃。既然所燃一定是正在燃烧的木头，如果没有依靠火就不可能有可燃。那么就说明了所燃是无自性的。

既然燃也无自性，所燃也无自性，问题分析到这个层次的时候，实际上就是二皆寂灭。就是说燃寂灭了自己的本体，可燃也寂灭了它的本体，这个时候会出现一种空的状态。实际上我们在修行或观修的时候也会出现这样一种状态。能取是观待所取才安立的，那么能取不存在，是处在一种无的状态了。所取因为依靠能取而安立的缘故，所取也不存在。如此观察之后，就会出现能取所取皆空的一种本体，那么就安住这个本体，这就是一种修行的方式。当然我们相续当中实执很重，也许安住一两秒之后，马上就会出现“它是不是存在的”这样一种疑惑，因为我们无始以来，实执心太严重，所以没办法很长时间的安住在这样一种空的状态当中，分别念、疑惑、实执还会随时现形，有疑惑后又继续观察能取不存在所取不存在，观察完之后，空的状态又会现出来，又安住它。就像这样反复观察反复安住，逐渐逐渐空的力量会越来越明显。有的时候观察之后还觉得有，虽然理论上破掉，但内心当中还有一种存在的状态，这实际上就是观察不彻底，或者观察的方式是正确的，但是最后重点没有落在无自性或者空上面。如果最后重点放在空上面的话，至少分析一轮之后，燃和可燃都不存在，或者能取所取都不存在，这样一种空性见的总相会浮现在自己的脑海当中。有了空性见之后，就想方设法的安住它或者延长它，就可以了。暂时修单空就这样去修行。

宣说旁破他立分二，一遮破可成，二以前述之理类推。

首先讲第一个遮破可成。

燃不余处来，燃处亦无燃。

科判遮破可成是说，燃如果成立的话，它从哪里成立的？从哪里出生的？前面我们对有我宗的观点进行观察、遮破，最后成立燃和可燃都是无法安立的。对方说你们这么多的比量推理实际上是没有任何用的。为什么呢？因为现量见到火燃烧木柴之后，它可以烧水可以做饭，而且你摸了之后还有很烫的感觉，在根识前现量可以感受到火的存在、火的热性。事实胜于雄辩，能燃所燃都存在，还有一种观点，慈诚罗珠堪布注释当中也提到，当火没有生起来的时候，它的本体还没有，当因缘和合火就产生了，这个火从哪是里来？它的

生处在哪里？在这个科判中就观察火的生处到底有没有，找的到它的来源。这个叫遮破可成。前面对方说是现量见，既然是现量见到火，那这个火的来源在哪里？它的生处在哪里？后面我们就通过这两个前提，开始趋入颂词的观察。

我们要找火的来源，到底从它的因缘当中来呢，还是从因缘之外来？实际上因缘当中也没有，因缘之外也没有，一处也不可得，找不到来源的话，就说明火没办法真实安立。认为火可以成立的观点完全可以遮破。

“燃不余处来，燃处亦无燃。”第一个句中的余处，是非因或非缘的意思，除了火自己的因缘之外的，比如说沙子瓦砾水等就叫余处。能燃的火可不可能从余处而来？我们观察火，它不可能从这些非因缘当中产生，所以说“燃不余处来”。第二句燃处就是正在燃烧的木头。观察火的因缘中有没有燃呢，火是从所燃的木头中出来的，但是正在燃烧的木头上面有没有火？我们对观察的重点——燃处进行分析。燃处到底是指火还是指木头呢？正在燃烧的时候，如果燃处是指火的话，火自己产生自己是不可能的事情。所以此处的燃处不能理解成火。燃处就只有木头，我们把木头从里到外仔仔细细分析，根本找不到一点火的自性。我们把木材劈开，不管是从木柴的最里面、中间、还是从它的外皮上，有没有非常炽热的火的存在呢？真的把木头一点一点分开的时候，根本找不到一个火的自性。所以说燃处亦无燃。

如果内外都找不到火，还说火在木头里面存在的话，根据相同类推因，水里面也可以有火，因为水里面也同样怎么寻找也找不到一点火的自性。注释当中提到经部宗认为，木头中有很多很多火的微尘，分散安住在木头中，通过摩擦之后，火尘逐渐从分散的状态汇聚在一起，开始有了热量产生，就可以燃火。名言暂时可以这样安立分析，但是仔细观察和分析的时候，这个原因也是无法成立的。所谓的火尘通过破微尘的理论一分析，在胜义中完全不可得，连微尘的本体都得不到，哪里有所谓的分散和集聚呢。如果有火的微尘存在，可以说它的分散或集聚以及后面如何产生火，但是胜义连火的微尘的本体都了不可得，就不可能安立所谓的分散和集聚了。所以所谓在木柴当中集聚火尘等等的说法也只是暂时在名言中不经观察的说法，究竟来说无法成立在燃处有所谓火的存在。

以前述之理类推，

可燃亦如是，余如去来说。

“前述之理类推”有两个意思，第一个意思是说所燃可以通过前面破燃的理论来类推，还有一个意思是“余如去来说”，燃和可燃也可以通过去来品当中的理论进行分析和观察。

“可燃亦如是” 对照前面颂词中“燃不余处来，燃处亦无燃”，有两层含义。首先分析余处中有没有可燃？可燃或者所燃，是燃烧的木柴，木柴从哪里来的呢？余处，也就是木柴的非因缘，如沙石瓦砾或者水等等。木柴不可能从土石瓦砾等非因缘中当中产生。再观察在可燃的因缘中，有没有可燃的自性呢？可燃的因缘可以从两个方面来理解。第一个是木柴直接的因，木柴的直接因是一棵树，而树的直接因就是它最初的树种，所以树种就是木柴的因缘。那么在树种当中找不找得到可燃的自性呢？分析树种中里里外外任何地方也找不到一个实有的木柴的自性。还有一个理解的方式是，可燃的因缘是火，从能燃安立所燃，那么在火当中有没有可燃的自性呢？火是红红的热性的东西，火当中有没有一丝一毫木头的成分？因此从前面的道理类推了知，所燃也是无法成立的。

“余如去来说”，犹如去来品当中说，“去者不去，不去者不去”，同理，“燃者无有燃，不燃亦无燃，离燃无燃者，无第三燃者。”要么是燃者，要么不是燃者，离开了这两个没有第三燃者。如果在燃和无燃当中都没有办法安立可燃的话，那任何地方都没有办法找到可燃的自性，这是从一个角度来分析去来品。第二个方面，去来品当中说，“已燃无有燃，未燃亦无燃，而离已燃未燃，燃时亦无燃。已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”我们可以套用此处无有去来的自性进行分析，燃也是这样的。如果已经燃完的东西就不会再燃了，还没有燃烧的自性也不会有燃，除了已燃和未燃之外所谓的燃时是没有的，所以燃时亦无燃。所燃也可以这样类推。“犹如去来说”的意思是可以通过去来品的推理分析燃和可燃。如果去来品的推论掌握的话，后面很多品中都可以使用同样的推理方法破掉所谓的实有自性。

第三个科判是摄以破成立。

前面破一体异体的摄意，一方面归摄前面的理论。另一个方面集中讲到了所谓的五项推理。五项推理就是五木车因，通过五项推理或七项推理抉择人我空性，了知我不存在的道理。

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

前三句分别是三个推理，第四句包括了第四和第五项推理，这五项推理有时候用五种木车因的方式表达。车和零件的关系非常相似于燃和可燃，也非常相似于人与五蕴的关系。可以通过可燃和所燃，或者通过车和零件来分析抉择无我空性。

首先说五车因或五项推理中的第一个，就是“可燃即非燃。”我们分析一辆车，木车或现在的小车，都是通过很多零件组装起来，显现一辆车的样子，我们可以使用它、保养它等。这里面有两个概念，一

个是车，一个是车的零件。如果车是有自性的话，那么车和支分的零件是不是一体的？车的零件有很多，当然古代马车的零件就比较简单了，几个木头几个轮子就是马车了。现在车的零件多得不得了，可能有成千上万个零件吧。车有那么多零件，如果说这些零件和车是一体的话，那么就会有有多少零件就有多少辆车的过失，反过来，车是一辆，如果车和零件一体的话，那么零件也只有一个，因为它们是一体的。观察可燃和所燃也是这样。可燃和所燃是一体的话，就有作业、业和作者成为一体的过失。如果在五蕴和人我的角度观察，我和五蕴是一体的话，第一，五蕴有五个，我就变成五个我了，是一体之故。再分析，色蕴分11大类，**五根五境再加无表色**。那在色蕴上面也有11个我，再分析眼耳鼻或者色声香味触，都是很多很多的色法微尘组成的。像这样分析下去，我在色蕴上的安立就无量无边了。同样受呢，总的有三个——苦乐舍，也可以说苦乐喜忧舍五个。再看这个苦受，有没有吃饭的苦受、没有吃饱肚子的苦受、挨打的苦受、被骂的苦受等等，苦受种类是非常多的；乐受也有很多种，你看到蓝天白云的乐受，你觉得睡觉很舒服的乐受等无量无边的乐受。想蕴也有很多，行蕴的心所法也非常多，每一个心所又可以分很多，这样分下去无量无边，识蕴有六识或者八识。如果我和五蕴是一体的话，那么我也会变成很多了。反过来说，因为我只有一个的缘故，这些五蕴的分类也全部都要变成一个。色蕴就是识蕴，你的乐受也变成苦受，你是取男相也是取女相，差别悯灭了才是一嘛。我们执着的人我就一个，所以所有的五蕴都会变成唯一的过失，所以五蕴和我一体的是不可能的。第一项推理“可燃即非燃，”就是遮破一体的。

第二项推理是遮破异体的。“离可燃无燃。”如果不是一体，就是分开的他体吧，那么离开了可燃之后有单独的能燃吗？“离可燃无燃”已经说明了这个问题。用车的比喻来说，车和零件如果是他体的话，那么离开零件之外还有一辆车，或者离开这个整车之外还有一堆零件，但这是完全不可能的事情。离开零件的车根本没有，离开车的零件也不可能存在，二者他体是无法安立的。同样道理，人我和五蕴是不是别别他体的？如果离开人我之外有个五蕴，那么离开人我之外的五蕴是谁的五蕴？因此他体也是无法安立的。人我离开了五蕴就是离蕴我，可是离开五蕴之外无法找到所谓我的相，我思考我做事情我痛苦我快乐这些都是在五蕴上安立的。如果离开五蕴，你的色受想行识都没有了，五蕴完全抛开之后的我是无论如何也找不到的，离开五蕴之外不可能有我。颂词说“离可燃无燃。”离开了所燃的木头之外，没有一个真实的火，离开火之外也没有正在燃烧的木头。所以二者不可能是他体。一体不存在，他体也不存在，这两个推理是最主要的。如果把这两个理论掌握之后，后面三项推理就比较容易

了。因为前面已经对一体和他体别别的破斥了，所以这里也是一种摄义。

第三个是“燃无有可燃”，我们首先要理解这个关键词“有”，“有”理解了，这个推理就容易了。“有”是具有的“有”，无有就是不具有的意思，燃不具有可燃。首先到底什么是具有呢？具有有二种，一个是他体的具有，一个是一体的具有。他体的具有比如我有钱，我和钱是他体的，是可以分开的，因缘和合的时候我有钱了，这叫他体的具有。我的房子我的牛、或者我的钱等等，这些都属于他体的具有。还有一种是一体的具有，比如火具有热性，火和热性是不可分，是一体的，这就是一体的具有。那我们观察燃和可燃之间，能不能够成立具有呢？是不能的。放在木车因当中，车能不能具有它的零件？前面我们分析了总的前提，具有就两种，一个是他体的，一个是一体的。车具有零件的时候，是他体的具有还是一体的具有呢？他体是不成立的。为什么呢？如果要成立他体的具有，首先要存在他体，在存在他体的前提下，才能够说他体的具有，如果连他体都没有，如何成立他体的具有呢。“离可燃无燃”，前面已经抉择了二者之间不存在他体的关系，所以也没有办法成立他体的具有。他体的具有不成立，那一体的具有呢？同样是无法成立的，为什么呢？一体是不存在。前面第一项已经推理得很清楚了。没有一体，也不可能有一体的具有。因此没办法成立车具有零件。我们再观察我是不是具有五蕴，在不观察的时候，当然我具有五蕴了，这个五蕴是我的，但是一分析，没有办法离开五蕴之外，来单独安立一个所谓的我，没办法说二者是他体的，没有他体就没有他体的具有。那么我和五蕴是不是一体的呢？有的时候似乎觉得是一体的，但是仔细分析，如果是一体的话，前面讲过，会有五蕴有五个，我至少变成五个等一系列的过失。既然我和五蕴不是一体也不是他体，一体和他体的具有都不可以存在的，那么怎么可以说我具有五蕴呢。再看颂词中的能燃和所燃，火是不是具有木柴呢？如果存在他体或一体的关系，那就可以成立一体或他体的具有，如果没有，那就无法具有。这也是建立在前面两个破一破异的推理的基础上，第三项推理是在一异的基础上，安立一个具有的关系而已，是一和异和合起来的一种观察方式。

第四第五个推理是讲能依和所依的关系，观察的重点放在他体上面。不管是火作为能依，还是可燃作为所依，都是无法安立的。能依所依是一个法依止另外一个法，比如说我把这个瓶子放在桌子上，桌子就是所依，瓶子就是能依。或者我把水果放在盘子里面，盘子就是所依，水果就是能依。或者颂词当中老虎依止森林，森林是所依，老虎是能依。鸟站在树上，树是所依，鸟是能依。我们分析观察我和五蕴中，谁是能依谁是所依呢？如果说我是所依五蕴是能依，五

蕴依靠我，那么我就大五蕴就小，因为是五蕴依止我嘛，就像水果依止盘子，盘子大水果小，像这样有所依能依的关系。再比如老虎和森林，水果和盘子，鸟和树，都存在能依所依，因为它们有他体的关系。如果车和零件存在他体的关系，你就可以说车是所依零件是能依，有能依所依关系。如果他性也就没有办法安立能依所依。所以车和零件或者人我和五蕴都必须有一个他体关系的前提，才能安立能依和所依。能燃和所燃也是一样的道理，如果火依靠于柴，柴大火小，或者木材依靠火，火大柴小，都必须要有他体关系为前提，否则无法安立能依所依了。第四和第五个推理的基础在于精通第二项根本推理，就是他体的推理。

五项推理中最根本是前面两个，一体和他体不存在的推理精通了，后面的三个推理都是在一体他体的基础上建立的。比如说第三项就是综合了第一和第二项推理，如果一体和他体的关系不成立，那一一体和他体的具有关系也没办法安立。第四第五个推理就更明显，它们都是在他体上面安立的。如此通过五项推理分析观察，如果人我存在，那就肯定只能在这五项中去推取、寻找，如果能在一个上面安立，人我就可以是实有的，但是五项推理当中都没办法安立，怎么可以说人我是存在的呢？所以众生觉得我存在，那只是个想当然安立而已。但是为什么存在？存在的根据是什么呢？难道感受到了还不是真实的吗？感受还有错觉的成分。比如说做梦，梦中你感受的一切，你当时觉得是真实的，梦中吃饭可以吃饱，吃菜的味道也可以品尝出来，但是无论你梦中感受多么真实，这的确确只是一个错觉。或者你看幻术的时候，你觉得很真实，也是一个错觉。还有的病人受了刺激之后，面前显现很多的幻像，他感受的是真实的，但是仍然是错觉。所以我们觉得人我存在，或者觉得法我存在，这只是错觉。我们看到的東西不一定是真实存在的，关键在于能不能够经得起分析和观察。燃和可燃在经过分析观察后，一体他体任何关系都没办法成立。所以它们只是假立的法。同理车和零件也是假立的，我和五蕴也是假立的，一切万法都是假立的，没有一个是真实的法。

相对于众生的分别心来说，这种真相很容易被接受，为什么呢？如果我们只是说佛说的，有教证成立，但是为什么我要诚信佛说的呢？有些人信根不是很强，就会对佛的教言产生分别，只知其然不知其所以然嘛，为什么佛这样说呢？他内心当中没办法打消这个疑虑。但是《中论》中通过详细的理证，把可能的情况都列出来，一个一个让你去观察、拣别、挑选，这里面到底哪一个符合真实的呢？观察之后会发现都有这样或那样的过失，都没办法真实安立。所以我们经过这一轮的挑选之后，心里就很踏实，觉得我的的确确就是不存在的，这样就很直接的接受了无我的理论。接受之后，

就会进一步地思考，我现在感受的这些痛苦，实际上是可以避免的，因为这些痛苦都是来自于我执，而我执是可以被消除的，如果有我执就会有痛苦，我执一旦泯灭了，痛苦不就没有了吗？关键是我执是可以被泯灭的，佛陀把方法给我们讲了。如此一旦通过详细的分析观察，的确确信受了我不存在，就会很有意乐去修持，为什么呢？它是永远熄苦的方便。不是暂时通过什么样的因缘得到世间的享受，暂时熄灭了世间的痛苦，或者是找到一顿饭吃，就把你肚子饿的痛苦消亡了，这只是暂时的，痛苦还会反复的，因为痛苦的根还在，你现在只是缓解而已，以后遇到因缘还会再再生起来。如果有一个永远的熄苦之道，当然就很高兴去修持无我空性。所以通过学习这些理证，详细的分别观察，当自己的分别念再没有什么可以分别怀疑的时候，佛陀所说的无我空性的的确确就会从内心深处产生殊胜的定解，殊胜的信心也会随之产生。

第二个科判，以此理可类推他法，

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

燃和可燃的观察推理方式，可以进一步的去推理受和受者。受和受者也可以用前面第十品中的观察方式抉择，本住就是能受，五蕴就是所受，最后完全可以了知受和受者的确是空性的，是无自性的。也可以理解受就是五种受，受者就是心，这样分析也可以抉择为无自性的，然后再推及一切，如瓶子衣服等。瓶子和瓶子的因，瓶子的有支和瓶子的分支之间，到底是什么关系？还有大家都执著的的衣服，在家人执著时髦光鲜的衣服，出家人执著袈裟，汉传的藏传的新的旧的等等，我们分析衣服的有支和支分之间的关系是怎么样？还有饮食财富房子等等，所有的这些能够被我们执着，能够引发我们烦恼的法，都可以通过已燃可燃的推理一个一个去分析观察，最后的的确确知道观待成立的缘故，没有一个是真实的。

我们在如此观察的过程中，如果对一个理论比较精通的话，类推其他的法时，稍微作意就知道了，比如说对燃和可燃的推理已经非常精通，就不需要像刚开始学习推理一样再去很完整的推理瓶子或衣服，你稍微思维一下瓶子、车等马上就能通达了，所以一切诸法都可以这样通过推理完全通达。包括平时我们生烦恼的时候或生贪心的时候，也可以通过这样的方式，观察贪者和贪之间的关系，生嗔心的时候也这样观察，郁闷的时候也这样观察，每一个能够影响你的，能够让你情绪波动的或者让你烦恼痛苦的，都可以这样观察，也可以观察你的信心和生信心者是怎么样的关系，或者你的菩提心和你是怎么样的关系？你度众生的时候谁是能度谁是所度？这些都可以观察，一切万法这样分析推理的话，就可以了知一切万法的空性。每

一品中所讲的意思都可以类推，都可以含摄一切万法，关键就在于我们能不能精通地去使用它了。

下面是第三个科判，呵斥违品之见，

若人说有我，诸法各异相，
当知如是人，不得佛法味。

如果有人说有我是存在的，而且诸法是通过不同的相而存在的，当知这个人没有尝到佛法的妙味。也就是说不管是犊子部、外道或者我们自己，如果认为有我的话，认为有我坐在这听法我坐在这思维，并且诸法各异味，法也存在，我的五蕴也存在，五蕴和五蕴之间是异相，通过不同的相而成立有自性，对人我及房子等各异相的诸法有执着的话，应该知道这样的人还没有得到佛法味。也许形相上已经入了佛门，已经皈依出家多年了，但是实际上内心当中还没有感受到真正的佛法妙味。即使自己认为已经法喜充满，但是也许只是在边缘修一些法而已，得一些人天的善果，对这些法产生一些所谓的法喜，但是真正的佛法妙味没有体会到。佛法的妙味是什么呢？注释当中说，佛法妙味就是缘起空性，缘起性空有两种，一种是世间的缘起，从假相方面说，通过这样的法缘起和合而产生那样的法；还有一种是本来的缘起，一切万法显现的当下本来就是离戏空性的，它就是一个法尔的缘起性，只要是显现的法全都是离戏空性的，这是从胜义的角度来安立缘起。有的时候我们容易把缘起性空理解成单空，甚至小乘的行者把缘起理解成实有，但是真正的缘起性空一定是离戏的。前面我们讲了很多原因，真正的缘起性空就是离戏，有的时候虽然没有出现离戏的字眼，但不一定是单空，讲缘起的时候不一定是在讲单空。实际上一切万法都是缘起的，没有丝毫自性，所以缘起就是性空。这个性空是什么意思？你当然可以理解成单空，但究竟上性空也是离戏空。月称菩萨说，龙树菩萨的《中论》不能够按照其他的解释，只能按照大空性，也就是按照月称菩萨的观点来解释，这个就已经说明问题了。所以我们说如梦如幻的时候，是不是讲一个世俗法？是不是讲单空？不一定。关键是你是怎么样去看这个问题，你可以把它理解成单空，你也可以把如梦如幻理解成离戏空，他没有本体没有自性，这个就是它完全的自体。所以如果有人分别人和我的话，他就没有真正尝到佛法的味道。如果真正开始趣入到如梦如幻的意义，了知了空性的意义时，就已经逐渐逐渐在靠近诸法实相。观察我们内心当中到底有没有空性正见，你就把《中论》或上师的解释翻开，对照一下自己的想法，看自己有没有如梦如幻的定解，有没有一切万法的确是空性的见解，如果有的话的确非常好，如果还没有的话，如果你觉得相续中的空还是抓不住，还是无法确定的话，那么就要依靠《中论》颂词再再学习，学习几遍之后

，空性的见解就会确定下来，因为它的加持力的确非常大的，他抉择空性的方式也非常直接，很容易被众生所信受。当内心当中产生如梦如幻或者空性的正见，就可以逐渐逐渐体味到佛法的妙味，《中观根本慧论》第十品燃可燃品终。