

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第21冊

《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究
——兼論與《楞嚴經會解》的比較（下）

黃琛傑 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較（下）／黃琛傑 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民 102〕

目 6+150 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編：第 21 冊）

ISBN：978-986-322-146-3（精裝）

1. 密教部 2. 研究考訂

030.8

102002274

ISBN-978-986-322-146-3



9 789863 221463

中國學術思想研究輯刊

十六編 第二一冊

ISBN：978-986-322-146-3

《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究 ——兼論與《楞嚴經會解》的比較（下）

作 者 黃琛傑

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十六編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究
——兼論與《楞嚴經會解》的比較（下）

黃琛傑 著



目次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前人研究成果	14
壹、題目與「十番顯見」相同或相近的研究	14
一、胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉	15
二、胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉	18
三、釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉	19
貳、涉及「十番顯見」的研究	20
一、李治華《《楞嚴經》哲學之研究》	20
二、張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》	21
三、熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉	23
四、黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》	24
參、其餘有關《楞嚴經》的研究	24
第三節 研究策略、範圍與方法	27
壹、研究策略與範圍	27
貳、研究方法	28
第四節 交光真鑑的生平及其著作簡介——兼介惟則與《會解》	30
壹、交光真鑑的生平簡介	30
貳、交光真鑑的著作簡介	35
參、簡介惟則與《會解》	43
第二章 《正脉疏》「十番顯見」的結構與脈絡的探討	45
第一節 《正脉疏》「十番顯見」的結構特色	46
壹、《會解》及其所徵引諸師的結構方式	46

一、《會解》所徵引諸師的結構方式	47
(一) 惟惔的結構方式	47
(二) 子璿的結構方式	49
(三) 仁岳的結構方式	51
(四) 戒環的結構方式	53
二、《會解》的隱結構	56
貳、《正脈疏》獨標「顯見」的結構方式	59
一、「十番顯見」的結構與層次	59
二、「巧取」《合論》之說的考察	64
第二節 「十番顯見」在全經結構中的定位	67
壹、就全經判科而言的定位	68
貳、就全經「宗趣通別」而言的定位	75
參、就「入道方便」而言的定位	77
第三節 關於重視結構一事的探討	78
壹、「十門分別」的詮釋方法	79
貳、特重經文結構的詮釋方法	82
一、科判重要性之簡介	82
二、方法學的轉向與建立：特重語脈與科判	83
(一) 獨標「正脈」，特重語脈	84
(二) 建立有關科判的方法學	90
參、對於以結構為方法的反省	94
一、結構優先於主體的反省	94
二、共時性優先的反省	98
第三章 有關「十番顯見」詮釋進路的探討	101
第一節 《正脈疏》單提「正脈」，以顯真為主的詮釋進路	101
壹、顯真主題的確立——首番的「指見是心」	102
貳、顯真主題的集中發明——由二番的「示見不動」至十番的「顯見離見」	108
參、顯真主題的延續發揮——「十番顯見」之後	127

第二節 《會解》破、顯並存，以破妄爲主的詮釋進路	130
壹、破妄進路的提出	130
貳、破、顯並存的詮釋	134
第三節 真鑑對於《會解》破妄進路之辯破	143
壹、辯破《會解》看重「眼見」的思路	145
一、辯「心目雙徵」的用意在心	145
二、辯「舉拳類見」的用意在心	149
三、辯「盲人矚暗」喻的用意不在「破目」	150
貳、突出本經的用意在由根性顯真心	152
第四節 尋找一個可能對話的新詮釋空間	154
壹、前人對於顯真與破妄二者關係的處理	157
貳、由真妄的角度來觀察	161
一、真鑑顯見性之說的「真」與《會解》顯真見之說的「真」	161
二、真鑑之混淆見精與見性	164
三、真鑑將破妄與顯真截然劃分所造成的問題	170
四、有關假方便與不假方便、頓與漸的問題	174
(一) 妄與真非爲二體	174
(二) 真鑑「十番顯見」之顯真也是方便漸顯	176
參、由雙方對於破與顯二者的認識來考察	179

下 冊

第四章 「十番顯見」所揭示的心性意涵	183
第一節 「十番顯見」中對於心性五義的詮釋	184
壹、「示見不動」與「顯見無還」揭示心性之「寂」	184
貳、「顯見不滅」與「顯見不失」揭示心性之「常」	187
參、「顯見無還」與「顯見無礙」揭示心性之「妙」	189

肆、「顯見無還」與「顯見不雜」揭示心性之「明」	191
伍、「顯見不失」與「顯見不分」揭示心性之「周圓」	193
第二節 「十番顯見」中提出心性五義的用意	197
壹、對於真心的正面揭露	198
貳、證成十番所言之見性通於後之藏性，為本經特重之「本修因」	201
第三節 心性五義在全經心性意涵中的地位及其未盡之意	206
壹、「十番顯見」之心性五義足以涵蓋全經之心性意涵	206
貳、「示見超情」與「顯見離見」彌補了心性五義的未盡之意	213
第五章 「十番顯見」的深層意涵——「捨識從根」	221
第一節 「捨識從根」即為本經所言之真性定——楞嚴大定	224
壹、本經的發起因緣——多聞示墮，為揭示大定為性定、為真定	224
貳、依識心而修者為生滅之偽定	226
參、依根性而修者為不生滅之真定	230
肆、《會解》以根為色法，另立天台止觀之詮釋簡介	235
第二節 「捨識從根」即為《法華經》所言之實教	237
壹、《法華經》所言之權實二教簡介	239
貳、以《楞嚴經》的根、識之別來詮釋《法華經》的實、權二教	241
參、由真鑑對於權實二教所預設的詮釋立場來看	246
第三節 「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見	248
壹、《法華經》所言之「佛知見」簡介	249

貳、以《楞嚴經》所言之根性來詮釋《法華經》的「佛知見」	250
一、重新界定《法華經》之「開、示、悟、入」雙含性具與修成兩義	251
二、就《楞嚴經》言根性即為佛知見	254
三、以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》	256
第四節「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」	260
壹、真鑑之前發明《楞嚴經》與「直指人心」二者關係之舉隅	261
貳、以《楞嚴經》之明示根性來詮釋禪宗的「直指人心」	264
一、直指與曲指分屬於宗與教二門	264
二、《楞嚴經》雙兼直、曲二指，有直指人心之處	267
三、辯《楞嚴經》之根性即為禪宗直指之心	269
四、發明《楞嚴經》全經為「純指人心」	273
五、關於「直指人心」與「純指人心」	276
第五節 有關對於「捨識從根」說的批評	279
壹、錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》中的批評	280
貳、靈耀《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》中的批評	284
參、真鑑對於由識修入圓通的看法	297
第六章 結 論	301
主要參考資料	321

第四章 「十番顯見」所揭示的心性意涵

真鑑所提出的「十番顯見」，由前文的探討，可知其用意在於彰顯見性。除了彰顯見性外，真鑑在「十番顯見」中還有另外一項重要的獨家發明，那就是特別指出十番經文所具有的另一項用意——揭示寂、常、妙、明與周圓這心性五義。由於《會解》在這方面並未多加措意，因此，有關這心性五義的發明，可說是真鑑超越《會解》的詮釋之處。

關於這心性五義的探討，有幾個問題必須思考：首先，須確認真鑑在「十番顯見」中，對於心性五義的詮釋內容究竟為何。其次該問的是，真鑑何以要提出這有關心性意涵的詮釋？若就經文而言，在「十番顯見」後，便會有對於心性特質的諸般描述，真鑑為何要早在這十番的顯見過程中，便將心性五義同步來詮釋？這與後文所言的如來藏心有何關連？再者，有關第九與第十番顯見，真鑑並未就這兩番經文來闡發其所謂的心性五義。這是否意味著心性可以由前八番的五義完全攝盡？而這五義是否能攝盡本經所要彰顯之心性的全部意涵？或者尚有未盡之處？則這五義在本經心性全部意涵中具有何種地位？而第九與第十番顯見在心性意涵的課題上，又可以扮演何種角色？而即便真鑑並未說明，是否可以代其說出其尚未說出的話語？

必得對於以上諸多問題有所認識，才能明瞭真鑑在這「十番顯見」的詮釋中，同時言及心性五義的真實用意。否則，或是匆匆讀過，或是以為後文將言，真鑑在此是多此一舉，恐怕都不得真鑑的真意。以下將分別就以上所提及的諸多問題進行探討。

第一節 「十番顯見」中對於心性五義的詮釋

真鑑在對於「十番顯見」首番「指見是心」詮釋的最後，曾說過一段話語，他說：「當知此下於見性九番開示，乃所以答前四義而同後五義。」（《卍續》18，頁359）所謂的「前四義」，指的是在「十番顯見」開頭處，阿難對於佛陀提問所說的「世尊，我等今者二障所纏，良由不知寂常心性。唯願如來哀愍窮露，發妙明心，開我道眼」（《大正》19，頁109），其中所提及的「寂常」與「妙明」這四項心性特質。而「後五義」，則指的是後文「破非和合」後所說的「如來藏常住妙明不動周圓妙真如性」（《大正》19，頁114），其中所言的「常住妙明不動周圓」五義。由真鑑所說來看，可知其認為第二番到第十番這前後九番的經文，就可見的談論主題來看，是聚焦於見性，不過，真鑑認為除了可見的談論主題之外，經文背後還具有對於心性的回應。這回應，一方面回答了前文的提問，而具有「四義」，另一方面，又同於後文所明白揭示出來的「五義」。由此可知，在後九番經文中所蘊含的心性意涵，依真鑑的看法，應該有五種。究竟真鑑是如何在後九番的顯見過程中來詮釋出這五義，以下將分別進行探討。

壹、「示見不動」與「顯見無還」揭示心性之「寂」

首先考察的是真鑑對於心性五義之「寂」的詮釋。這部分的詮釋，主要指的是對於第二番與第五番經文的詮釋。雖然兩番經文都是在彰顯心性之寂，不過，若由所面對的問題來看，則二者之間，似乎還存在著層次之別。

首先是第二番的經文。第二番經文所面對的問題，是承襲第一番經文而來。在第一番經文中，主要揭示的是「離彼肉眼，不藉明塵，別有全性」（《卍續》18，頁358），亦即「是心」之「見性」離於根與塵。對此，阿難與大眾的反應是「口已默然，心未開悟，猶冀如來慈音宣示。合掌清心，佇佛悲誨」（《大正》19，頁109），顯然並未明瞭。因此，第二番便就此進一步加以闡發。

在第二番經文中，主要要處理的，便是「別有全性」之離於根與塵。真鑑在本番科文開頭，即首標說「此科即示第一寂義也」（《卍續》18，頁359），開宗明義地指出本番對於心性意涵的揭示，便在於「寂」義。就本番經文的開展來說，本番所揭示出的「寂」，是就超越外境與內身而言之寂。在超越外境的方面，真鑑指出：

此中但舉佛手爲一切外境之例。既知佛手開合與此見性無干，則凡一切萬相及諸世界，任其紛亂動止，皆與見性無干矣！若人於萬相中，忽然覩見此不動之性常恒不昧，何至爲境所奪？妙之至也！（《卍續》18，頁361）

在此所說的「凡一切萬相及諸世界，任其紛亂動止」，指的是外境的變動，而在這「紛亂動止」的外境中，見性常恒不動，不正是「寂」嗎？而在超越內身的方面，真鑑則指出：

此中但取頭搖爲發悟之端。既知頭動而見恒不動，則凡此身往來千里萬里，乃至恒沙世界死此生彼，而此見性常如虛空，無所動也。若人悟此恒常，不隨身轉，則日用中行住坐臥，皆在自性定中。……其與閉目想空、自墮法塵之影者，天淵懸絕矣！（《卍續》18，頁361～362）

所謂「凡此身往來千里萬里，乃至恒沙世界死此生彼」，指的便是色身的變動。不論這色身「往來千里萬里」如何變動，見性恆常不動，不也正是「寂」嗎？在此所論之「寂」，並非相對於變動而言之寂靜，而是超越於相對性的動靜之「寂」。這由超越外境部分所說的「任其紛亂動止」，以及超越內身所說的「日用中行住坐臥」，乃至「與閉目想空、自墮法塵之影者，天淵懸絕」，皆可看出。「任其紛亂動止」的「止」，便是與「紛亂動」相對之靜，因此，含括了相對性的動與靜；「行住坐臥」中的「行」，其與「住坐臥」及「閉目想空」，爲動與靜相對，也含括了相對性的動與靜。由此可知心性之「寂」，爲超越於相對性之動靜的寂。

第二番經文會彰顯出這心性之寂，顯然是針對該番經文最後所指出的「顛倒行事，性心失真，認物爲己，輪迴是中，自取流轉」（《大正》19，頁110）。不能常住於心性之寂中，便是因爲「認物爲己」這「顛倒行事」所造成的。所謂「認物爲己」的「物」，指的便是在本番中所揭示的外境與內身，而真正的「己」，則是心性之寂。真鑑指出，「蓋認物爲己，便是受身、著境之苦果已成」（《卍續》18，頁363）。苦果既成，則自然招致輪迴流轉。真鑑在詮釋時，特別指出「輪迴是中」的「是中」，指的便是「身、境之中」（《卍續》18，頁363）。他說：

言塵劫輪迴，皆因不離於身、境：凡夫於麤身、境中，爲分段生死所輪；權小於細身、境中，爲變易生死所輪。末句責其自取者，言

非有魔驅鬼制，但由自棄不動之本性，自取流轉之身、境而已。（《卍續》18，頁363）

不論是凡夫或是權小，輪迴之故，皆在於「不離於身、境」、「自取流轉之身、境」，而不認取「不動之本性」，即動靜雙離之寂的心性。由以上的考察可知，第二番經文所彰顯的心性之寂，是就離於根與塵、身與境之寂而言。

接著考察的是第五番的經文。第五番經文，真鑑科為「顯見無還」。他在科文下如此說道：「此科還者，去也。科名獨標去意，而文中具有來意，顯無去來耳。按阿難前求，兼足寂、常二義。」（《卍續》18，頁375）雖然真鑑認為本番經文所彰顯的心性，「兼足寂、常二義」，不過，本番科為「無還」，是就去與來而「顯無去來」，意義上似較近於不動之「寂」，因此置於心性之寂的主題中來討論。

關於第五番所揭示的心性之寂，由真鑑所說的「顯無去來」來看，似乎同於第二番不動之寂，不過，在本番中，這「無去來」卻並不是針對外境與內身而言，而是就緣心所對顯出來的心性之寂，顯然處理的問題有所不同。真鑑在經文詮釋過程中，也曾提及兩番的不同之處。他說：「前佛但以客喻身、境，……此佛以客正喻緣心。」（《卍續》18，頁377）本番所面對的，是阿難「緣心、真心兩持不決，根心難拔，故求佛拔之」（《卍續》18，頁376）的「疑根」。對此，經文的處理方式，是採取「破顯二心」（《卍續》18，頁376）來區別二者。破心的部分，指的是「破緣心有還」（《卍續》18，頁376）。真鑑指出：

六處緣心，各隨本塵而生，亦隨本塵而滅。如影隨人，元隨何人而來者，亦即還隱何人而去，故云有還。「云何為主」者，言但是暫止便去之客，何以爲無去無來常住之主人乎？（《卍續》18，頁378）

這是彰顯出緣心「隨本塵而生，亦隨本塵而滅」的「有還」、有來去的特質。這「有還」的緣心，只是「暫止便去之客」，自然應當捨去，以此反顯真心是「無來無去」之主，而這便是接下來的顯心的部分。

顯心的部分，指的是「顯本心無還」（《卍續》18，頁378）。真鑑解釋說：「此中專顯真心無去無來常住爲主，大異緣慮客心暫止便去，所以令阿難決定捨客而取主人翁矣！」（《卍續》18，頁378）在這部分，是藉由「備彰八相皆還」（《卍續》18，頁379）的方式，來對顯有還之外的無還才是真心，即真鑑所說的「蓋八種俱取塵相有還，對顯……離塵別有全性，所以異前大科中

緣心與塵俱還，離塵無性也」(《卍續》18，頁380)，「八塵於見性之中自相往來、自相凌奪，而此見體朗然常住、不動不遷，豈同前來緣塵之心與塵俱還乎」(《卍續》18，頁381)。而既然世間一切所有皆可各還本因，便可知可還者皆非本心，不還者才是本心。在這緣心與真心對顯過程中，所彰顯出來的真心「無還」、無去來的特質，不正說明的是心性之「寂」嗎？

綜合真鑑在第二番與第五番經文的詮釋，可知第二番之就外境與內身顯不動，是顯示了心性之寂超越根與塵，而第五番之就緣心來顯無還，則是顯示了心性之寂超越識（緣塵分別之心）。因此，綜合而言，這兩番經文所彰顯出來的心性之寂，是超越了懂懂往來、變動不居的根、塵、識三者之寂。

貳、「顯見不滅」與「顯見不失」揭示心性之「常」

心性五義的第二義是「常」。真鑑對此的詮釋，主要見諸第三番與第四番的詮釋中。在這兩番經文中所彰顯的心性之常，若由所面對的問題來看，則似乎有不同的針對性。

首先是第三番的經文。真鑑在一開頭便指出：「此示常義」(《卍續》18，頁365)。若就第三番經文所面對的問題來看，可分為兩方面：一方面是「會眾通請」(《卍續》18，頁365)，所請的內容，是「願聞如來顯出身心真妄、虛實，現前生滅與不生滅二發明性」(《大正》19，頁110)。關於這部分，真鑑的解釋是：

小乘雖知身是無常，但一向迷見爲眼，同身壞滅。今雖乍領即是不動之心，然迷混之久，實無智辯以自發明此見如何不與色身同滅？

故求佛發明之。(《卍續》18，頁365)

由真鑑所說，可知這部分要處理的是「不動之心」與色身之壞滅二者之間的關係。另一方面，是「匿王別請」(《卍續》18，頁365)。這部分是因波斯匿王對於外道「此身死後斷滅，名爲涅槃」(《大正》19，頁110)之說感到困惑，所以祈請佛陀「發揮證知此心不生滅地」(《大正》19，頁110)。雖然看似分為兩方面，實則雙方問題中所要處理的關係，都是色身之變滅與「此心不生滅」的關係。

對此，真鑑認為，經文是以三階段來開展其說。首先是「顯身有變」(《卍續》18，頁366)，歸結於色身必將變滅。其次，是「指見無變」(《卍續》18，頁367)。這部分是就變滅的色身之中，指出有「不生滅性」(《大正》19，頁

110)。最後則是「正申二性」(《卍續》18, 頁368)。這部分, 是「以前通請中願聞生滅與不生滅二發明性, 如來已引觀河驗定, 至此乃申二性, 以結歸前之所請也」(《卍續》18, 頁368)。依真鑑之說, 是要回應提問中有關生滅與不生滅的問題, 並且作出總結。在總結中, 真鑑認為經文是藉由匿王之面皴(色身)與其見性未曾皴對比, 「因皴以分變與不變」(《卍續》18, 頁368), 由此指出「皴者為變, 不皴非變。變者受滅, 彼不變者元無生滅, 云何於中受汝生死?」(《大正》19, 頁110) 這彰顯的是不生滅性並不受到生滅變化的色身之影響。真鑑對此特別解釋說: 「於中者, 即於身中也。受生死者, 與身同受生滅也。言既不與身同變, 必不與身同滅矣!」(《卍續》18, 頁369) 而這不與色身同變滅的不生滅性, 不正是彰顯出心性之常嗎?

十番經文中揭示心性之常的另一部分, 則是在第四番「顯見不失」的經文處。真鑑在第四番開頭, 即先明白指出說:

此若據其科名, 亦足前常字之義。蓋上科約未來說, 如云盡未來際究竟不滅; 此科約過去說, 如云從無始來本有不遺。既惟約於豎窮, 其屬常字無疑。(《卍續》18, 頁369)

依真鑑之說, 本番與第三番所彰顯的意涵, 雖然都是心性之常, 不過, 似乎有互補的意味。關於第三番的「顯見不滅」, 真鑑認為雖然彰顯了心性之常, 不過, 是「約未來說」, 而本番則是「約過去說」。前後兩番都是就「豎窮」, 即時間方面來探討, 因此真鑑會認為「亦足前常字之義」。

若就本番所面對的問題來看, 「若此見聞必不生滅, 云何世尊名我等輩遺失真性, 顛倒行事?」(《大正》19, 頁110) 對此, 真鑑有詳細的剖析。他說:

「必不生滅」, 是起疑之端, 在上科中, 文云「彼不變者元無生滅」是也。「遺失真性, 顛倒行事」, 正是所疑, 却在不動科中。是彼全文因後疑前, ……但問佛既云不滅, 以何因緣前說遺失? 故佛下示但因顛倒而說遺失, 非因斷滅而說遺失也。可見非真遺失, 故通章全示顛倒不失之相。(《卍續》18, 頁370)

在此所指出的「起疑之端」, 是第三番經文所開示的「必不生滅」。這「必不生滅」之說與第二番經文最後所說的「遺失真性」看似矛盾, 才會產生疑問。對此, 真鑑扼要地指出本番是「但因顛倒而說遺失, 非因斷滅而說遺失」, 這顯示的是「非真遺失」, 他認為全番經文都是在彰顯「顛倒不失之相」。換言之, 即便在顛倒的現況下, 真性仍不受其影響, 毫無遺失的問題。就這點來

看，雖然真鑑說本番是「約過去說」，是「從無始來本有不遺」，似乎關注的是在時間開展的過程，不過，這「不失」若拉回主體來看，則應該說是就主體的「顛倒」來立論。亦即本番所揭示的心性之常，固然可以「約於豎窮」而論，而更重要的，則恐怕是就主體的「顛倒」而論。

本番經文，依真鑑的看法，是重在「發明因倒說失」（《卍續》18，頁370）。他認為經文是先以「即臂倒無失為喻」（《卍續》18，頁370），來闡明「但取臂之雖倒不失人所易明，心之雖倒不失人所難曉，以易例難而已」（《卍續》18，頁370）的道理。接著便明白地「以心倒無失合喻」（《卍續》18，頁371），指出「正倒從心」（《卍續》18，頁371）。所謂心之正相，是「萬法即心」（《卍續》18，頁372），是「心包萬法」（《卍續》18，頁372）。若「遺真認妄」（《卍續》18，頁372），認為「法皆心外，心墮法中」（《卍續》18，頁373），則「雖未遺失，義同遺失」（《卍續》18，頁372）。然而，「見雖迷執顛倒，而真心與萬法實不曾依之果成顛倒」（《卍續》18，頁373）。換言之，顛倒與否，絲毫未曾影響心之正相。而這心之正相始終未曾隨妄見而顛倒，不正彰顯出心性之常嗎？

綜合真鑑在第三番與第四番經文的詮釋，可知第三番之就色身來顯不生滅性，是顯示了心性之常超越根，既超越了生滅的根身，必同時超越生滅的器界。而第四番之就顛倒妄見來顯不失，則是顯示了心性之常超越識心。因此，綜合而言，這兩番經文所彰顯出來的心性之常，可說是超越了虛妄生滅的根、塵、識三者之常。

參、「顯見無還」與「顯見無礙」揭示心性之「妙」

心性五義的第三義是「妙」。真鑑對此的詮釋，主要見諸其對於第五番與第七番經文的詮釋。雖然兩番經文皆論及心性之「妙」，不過，第五番僅是約略兼帶而言，第七番才集中揭示了「妙」之意涵。

先就兼帶而言的第五番經文來看。前文指出，第五番所揭示的重點，在於心性之寂。雖然如此，真鑑在該番最後對於經文「汝心本妙明淨」（《大正》19，頁111）的詮釋中，則兼帶性地言及了心性之「妙」的意涵。他說：「不為諸塵所遷，而緣心不能超勝，曰『本妙』。」（《卍續》18，頁381）就此所說來看，真鑑所謂的「妙」，顯然是結合了兩方面的說法。一方面是就心性與外境（諸塵）的關係而言，心性不受到外境遷變的影響。另一方面，則是就

心性與緣心（識）的關係來說，心性超越、勝過了看似能力優越的緣心。綜合這兩方面之說，亦即就心性超越塵與識這一點上，來說其為「妙」。

在詮釋第五番經文的末尾時，真鑑雖然約略點出心性之妙，不過，並未有深入而詳細的介紹。真正詳細而深入揭示心性之妙的，要屬第七番的部分。第七番經文所面對的問題，是承襲第六番最後所言而來。在第六番經文的最後，指出了「見性周遍」（《大正》19，頁111），既然周遍，則「真性當有定體，何無一定周徧？真我應得自在，何乃動被物礙？」（《卮續》18，頁385）這是由第六番的結論所引伸出來的問題，顯然面臨的是周遍的真性與外境的障礙二者之間的衝突。

對此，真鑑認為經文的開展，是先「總示大略」（《卮續》18，頁386），然後再「詳與釋教」（《卮續》18，頁387）：「釋，謂出其元由。教，謂授以解脫方法。」（《卮續》18，頁387）由總而詳，由釋而教，為一由理論而實踐的、逐步深入的彰顯進程。在「總示大略」中，先將周遍的真性與外境的障礙區隔開來，指出二者不能混同而論。真鑑指出：「明不定但由於物耳。……意明見本不因礙而有縮有斷，則見體畢竟非物之能礙，而眾生妄見其有大小之遷者，別有元由，而實不自知也。」（《卮續》18，頁386～387）所謂「明不定但由於物」，便是將障礙歸因於外境，指出了「不定由塵」（《卮續》18，頁387）。對此，真鑑的詮釋是「諸塵不除，則義性本無定與不定，何得必欲求其定在乎」（《卮續》18，頁387）。這說明了真性並不隨著外境的變化而改變，亦即「見本不因礙而有縮有斷」。這一方面指出了真性之周遍超越於外境之障礙，另一方面也將真性與外境在討論中加以區隔。

然而，如何會「妄見其有大小之遷」，障礙的關鍵究竟何在？經文明言在於「迷己為物，失於本心，為物所轉，故於是中觀大觀小」（《大正》19，頁111）。因此，便需改「為物所轉」為「轉物」（《大正》19，頁111）。所謂「轉物」，真鑑的詮釋是：「轉物者，即以小攝大，以大入小，小中現大，大中現小等諸玄門妙用也。……能此，即同如來矣！其惟直顯無障礙之大用。」（《卮續》18，頁388）這對於「轉物」的詮釋，便在於彰顯真性的自在無礙超越了妄見與物。由這「轉物」，進而開展出「身心圓明，不動道場」（《大正》19，頁111）的「體自在」（《卮續》18，頁388），以及「於一毛端，遍能含受十方國土」（《大正》19，頁111）的「用自在」（《卮續》18，頁389）。所謂「體自在」，即「萬物一體，圓而不偏；達物皆己，明而不昧。身若虛空，心安如海，