

國立政治大學中國文學系一〇〇學年度

博士學位論文

指導教授：熊琬教授



《楞嚴經正脉疏》「十番顯見」之研究
——兼論與《楞嚴經會解》的比較

研究生：黃琛傑

中華民國一〇一年六月

摘要

晚明時期，為中國《楞嚴經》詮釋史上注疏數量最多的時期，同時，也是紛爭最為劇烈的時期。掀起這場紛爭的關鍵性人物，便是明萬曆年間的交光真鑑法師。真鑑因為不滿當時已流行二百餘年，由元代天如惟則會集唐、宋九家注疏而成的《楞嚴經會解》的詮釋，而另行撰作了《楞嚴經正脉疏》。其中最大的衝突點，便在於真鑑所獨創的「十番顯見」的新詮釋。由這項詮釋上的衝突所引起的法義上的激烈爭論，自真鑑提出後，綿延至民國時期而未止。

本論文分別由「判科」與「釋義」兩大方面來詳加考察真鑑所獨創的「十番顯見」之說，並藉由兼論與《楞嚴經會解》的比較，來釐清真鑑新說的不同之處。

在「判科」方面，真鑑所提出的「十番顯見」的科判，相較於唐、宋注疏中的科判，或是《會解》中的「隱結構」，都顯得更為扼要清晰，並且突出了其「顯見」的主題。而對於「十番顯見」在其整體經文詮釋中的定位，除了以科判的方式來呈現外，更深入全經的義理結構，分別由「宗趣通別」與「入道方便」的角度來多方定位，可說是以多重結構的定位來豐富「十番顯見」的意涵。而其所以會有如此的研究成果，關鍵是在於其在方法學上的轉向與建立。由《會解》會集諸家之說並附以己意的詮釋方式，轉為有意識地將前人原本作為一般方法論的科判，提升為特殊方法論，並建立了有關科判的方法學。然而，這樣的作法，固然能得出超越前人的創見，卻也不免有結構優先於主體，以及共時性優先於貫時性的疑慮產生，關於這部分，本論文也嘗試提出反省。

在「釋義」方面，本論文指出，真鑑在有關「十番顯見」的詮釋進路上，一改《會解》以破妄為主的詮釋進路，以及破顯並存的詮釋方式，而是單提「正脉」，以顯真為主，並由其顯真的進路來辯破《會解》與彰顯己說。此外，除了揭示出「十番顯見」是以「顯見性」為核心要義外，真鑑還進一步指出了「十番顯見」是對於真心的正面揭露，證成了十番所言之見性通於後之如來藏性，為本經特重之「本修因」，可說是以一「根性」來貫通了全經之前悟與後修。而真鑑對於「十番顯見」最重要的發明，則在於提出了「捨識從根」之說。其大別於《會解》所主張的天台止觀的修法，而指出「捨識從根」而修才是本經所言之真性定——楞嚴大定，並獨家深入發明了「捨識從根」即為《法華經》所言之實教、佛知見，以及為禪宗所言之「直指人心」等主張，可說是大有功於《楞嚴》奧義之闡發。

除了上述的研究成果外，本論文還特別針對前人對於「捨識從根」說所提出的批評，來澄清其中對於真鑑之說的誤解，並深入考察真鑑對於由識修入圓通的看法。此外，還就破妄與顯真二者的緊張關係，嘗試尋找出一個可能對話的新詮

釋空間。企圖透過這兩方面的努力，來減低真鑑之說在《楞嚴經》詮釋史上所造成的衝突。

總結本論文的研究成果，可以確知真鑑所提出的「十番顯見」，在「判科」與「釋意」兩大方面，皆有超邁《會解》的創見。而這些創見的核心要義，便在於真鑑在《楞嚴經》詮釋史上所開創出的「根性法門」。



目次

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	11
壹	題目與「十番顯見」相同或相近的研究	11
一	胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉	11
二	胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉	14
三	釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉	16
貳	涉及「十番顯見」的研究	16
一	李治華《《楞嚴經》哲學之研究》	17
二	張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》	17
三	熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉	19
四	黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》	20
參	其餘有關《楞嚴經》的研究	20
第三節	研究策略、範圍與方法	22
壹	研究策略與範圍	23
貳	研究方法	23
第四節	交光真鑑的生平及其著作簡介——兼介惟則與《會解》	25
壹	交光真鑑的生平簡介	25
貳	交光真鑑的著作簡介	29
參	簡介惟則與《會解》	36
第二章	《正脉疏》「十番顯見」的結構與脈絡的探討	38
第一節	《正脉疏》「十番顯見」的結構特色	39
壹	《會解》及其所徵引諸師的結構方式	39
一	《會解》所徵引諸師的結構方式	39
(一)	惟慤的結構方式	39
(二)	子璿的結構方式	41
(三)	仁岳的結構方式	43
(四)	戒環的結構方式	45
二	《會解》的隱結構	48
貳	《正脉疏》獨標「顯見」的結構方式	51
一	「十番顯見」的結構與層次	51
二	「巧取」《合論》之說的考察	55

第二節 「十番顯見」在全經結構中的定位	58
壹、就全經判科而言的定位	58
貳、就全經「宗趣通別」而言的定位	65
參、就「入道方便」而言的定位	67
第三節 關於重視結構一事的探討	68
壹、「十門分別」的詮釋方法	68
貳、特重經文結構的詮釋方法	71
一、科判重要性之簡介	71
二、方法學的轉向與建立：特重語脉與科判	73
(一) 獨標「正脉」，特重語脉	73
(二) 建立有關科判的方法學	78
參、對於以結構為方法的反省	82
一、結構優先於主體的反省	83
二、共時性優先的反省	86
第三章 有關「十番顯見」詮釋進路的探討	88
第一節 《正脉疏》單提「正脉」，以顯真為主的詮釋進路	88
壹、顯真主題的確立——首番的「指見是心」	88
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」	94
參、顯真主題的延續發揮——「十番顯見」之後	110
第二節 《會解》破、顯並存，以破妄為主的詮釋進路	113
壹、破妄進路的提出	114
貳、破、顯並存的詮釋	117
第三節 真鑑對於《會解》破妄進路之辯破	126
壹、辯破《會解》看重「眼見」的思路	127
一、辯「心目雙徵」的用意在心	127
二、辯「舉拳類見」的用意在心	131
三、辯「盲人矚暗」喻的用意不在「破目」	132
貳、突出本經的用意在由根性顯真心	134
第四節 尋找一個可能對話的新詮釋空間	136
壹、前人對於顯真與破妄二者關係的處理	139
貳、由真妄的角度來觀察	142
一、真鑑顯見性之說的「真」與《會解》顯真見之說的「真」	142
二、真鑑之混淆見精與見性	145
三、真鑑將破妄與顯真截然劃分所造成的問題	150
四、有關假方便與不假方便、頓與漸的問題	154

(一) 妄與真非為二體	154
(二) 真鑑「十番顯見」之顯真也是方便漸顯	156
參、由雙方對於破與顯二者的認識來考察	159
第四章 「十番顯見」所揭示的心性意涵	162
第一節 「十番顯見」中對於心性五義的詮釋	162
壹、 「示見不動」與「顯見無還」揭示心性之「寂」	163
貳、 「顯見不滅」與「顯見不失」揭示心性之「常」	165
參、 「顯見無還」與「顯見無礙」揭示心性之「妙」	167
肆、 「顯見無還」與「顯見不雜」揭示心性之「明」	169
伍、 「顯見不失」與「顯見不分」揭示心性之「周圓」	171
第二節 「十番顯見」中提出心性五義的用意	175
壹、 對於真心的正面揭露	176
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」	179
第三節 心性五義在全經心性意涵中的地位及其未盡之意	183
壹、 「十番顯見」之心性五義足以涵蓋全經之心性意涵	184
貳、 「示見超情」與「顯見離見」彌補了心性五義的未盡之意	189
第五章 「十番顯見」的深層意涵——「捨識從根」	196
第一節 「捨識從根」即為本經所言之真性定——楞嚴大定	198
壹、 本經的發起因緣——多聞示墮，為揭示大定為性定、為真定	198
貳、 依識心而修者為生滅之偽定	200
參、 依根性而修者為不生滅之真定	203
肆、 《會解》以根為色法，另立天台止觀之詮釋簡介	208
第二節 「捨識從根」即為《法華經》所言之實教	210
壹、 《法華經》所言之權實二教簡介	212
貳、 以《楞嚴經》的根、識之別來詮釋《法華經》的實、權二教	214
參、 由真鑑對於權實二教所預設的詮釋立場來看	218
第三節 「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見	220
壹、 《法華經》所言之「佛知見」簡介	220
貳、 以《楞嚴經》所言之根性來詮釋《法華經》的「佛知見」	221
一、重新界定《法華經》之「開、示、悟、入」雙含性具與修成兩義	222
二、就《楞嚴經》言根性即為佛知見	226
三、以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》	227
第四節 「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」	231
壹、真鑑之前發明《楞嚴經》與「直指人心」二者關係之舉隅	232

貳、以《楞嚴經》之明示根性來詮釋禪宗的「直指人心」	234
一、直指與曲指分屬於宗與教二門	235
二、《楞嚴經》雙兼直、曲二指，有直指人心之處	237
三、辯《楞嚴經》之根性即為禪宗直指之心	239
四、發明《楞嚴經》全經為「純指人心」	243
五、關於「直指人心」與「純指人心」	245
第五節 有關對於「捨識從根」說的批評	248
壹、錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》中的批評	249
貳、靈耀《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》中的批評	253
參、真鑑對於由識修入圓通的看法	263
第六章 結論	266
主要參考資料	283

關鍵詞：楞嚴、正脉、顯見、破妄、顯真、交光真鑑、天如惟則、會解、捨識、破識、顯根、用根、從根、性定、實教、佛知見、直指人心

凡例

一、凡本論文徵引之人，於其稱呼之後，不另加敬稱，如先生或大師等語，一免尊此輕彼之弊。再者，不應於古大德敬稱大師，卻於阿難、富樓那等尊者反倒直呼其名之故。

二、凡本論文徵引之原文，出自《大正新修大藏經》者，一律簡註為《大正》；出自《卍續藏經》者，簡註為《卍續》；出自《新編縮本乾隆大藏經》者，簡註為《龍藏》，並皆於徵引之原文後直標其出處，不另附註於當頁下。

三、本論文研究的主要經典是《楞嚴經》，因此，在引用歷代對於《楞嚴經》的相關注疏時，除了第一次列出該注疏的全名外，其後行文中，皆將「楞嚴經」三字省略，只使用簡稱。如元代天如惟則的《楞嚴經會解》，簡稱為《會解》；明代交光真鑑的《楞嚴經正脉疏》，簡稱為《正脉疏》等。



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

《楞嚴經》，全名為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，通常簡稱為《大佛頂經》、《佛頂經》、《首楞嚴經》或《楞嚴經》等¹。唐神龍元年，中天竺沙門般刺蜜帝在廣州制止道場譯出此經，並由房融筆受，烏長國沙門彌伽釋迦譯語²。自譯出以來，備受歷代重視，影響層面既深且廣。民國初年的太虛，在其《大佛頂首楞嚴經攝論》中，即曾有一段扼要而精當的評論。他說：

本經於震旦佛法，得大通量（吾別有論，嘗謂震旦佛法，純一佛乘，歷代宏建，不出八宗……約其行相別之，則禪、淨、律、密、教是也。然一部中兼該禪、淨、律、密、教五，而又各各專重，各各圓極，觀之諸流通部既未概見，尋之一大藏教蓋亦希有；故唯本經最得通量。雖謂震旦所宏宗教，皆信解本經、證入本經者可也），未嘗有一宗取為主經，未嘗有一宗貶為權教，應量發明平等普入。³

太虛的這段話，指出了《楞嚴經》與歷代各宗之間的密切關係。就經典本身而言，兼該了禪、淨、律、密、教，也就等於兼該了整個漢傳佛法，可以說是具體而微的精華。雖然如此，本經卻並非有所偏重於某一個宗派或行相，如《法華》之於天台、《華嚴》之於賢首……等，而是「各各專重，各各圓極」。即便並無任何一個宗派以之為立宗的經典，卻也並未貶抑本經為權教。換言之，各宗對於本經作為實教，是具有廣泛的共識的，同時，各宗也在各自的基礎上，吸收了本經的內涵，來豐富自我⁴。這說明了《楞嚴經》在漢傳佛法中，具有獨立（不依附於任

¹ 關於本經的簡稱，有《大佛頂首楞嚴經》、《首楞嚴經》、《首楞嚴十卷經》、《首嚴密經》、《首楞嚴》、《首楞經》、《大佛頂經》、《楞嚴經》、《首經》、《楞嚴》與《佛頂》等諸多不同的稱法。見大松博典〈宋代における《首楞嚴經》受容の問題點〉，《駒澤大學禪研究所年報》第8號，1997年3月，頁135～136。另外，關於本經的版本，除本論文所採用的《大正藏》本外，尚有《高麗藏》本、金陵刻經處本、《頻伽藏》本與敦煌本等，詳見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》（東京：山喜房佛書林，2005年），頁305～392。本經的校刊，則可參見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁395～414。

² 見《大正藏》19，頁106。

³ 太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》（臺北：太虛大師全書編纂委員會，1970年再版），頁1533。

⁴ 關於《楞嚴經》與各宗的關係，可參見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，「第3章 諸註釋家の系譜」，頁255～271；〔日〕高峯了州〈《首楞嚴經》の思想史的研究序説〉，《龍谷大學論集》第3卷第348號，1954年12月，頁62～66；李治華〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第2期，1998年，頁207～229；〔日〕大松博典〈《首楞嚴經》の研究〉，《印度學佛教學研究》第39卷第2號，1991年3月，頁130～133；大松博典〈宋代における《首楞嚴經》受容の問題點〉，《駒澤大學禪研究所年報》第8號，1997年3月，頁139～144；楊維中〈論

何一宗)卻普遍(與各宗皆有關係)的特質。這一項特質,太虛認為並未見諸其他經典,因此會說本經「最得通量」、「得大通量」,甚至有「震旦所宏宗教,皆信解本經、證入本經」的說法。太虛的這項觀察,也可由日、韓學者的研究成果得到呼應⁵。

除了與各個宗派關係密切之外,歷代僧人,乃至在家居士,也不斷地投入對於本經的研究活動之中。就歷代對於本經的注疏而言,光是在數量方面,即已十分可觀。李富華指出,「其數量之大,在大乘經中只有《金剛經》、《心經》、《妙法蓮華經》等少數著名經典可以與之相比」⁶。到民國時,保守估計,累積已有一百四十六種⁷。至今,則當更不止於此數。而在宗教實踐方面,也是成果斐然⁸,甚至有人提出建立「楞嚴專宗」的主張⁹。即便是對於《楞嚴經》最為反感,特地因此而撰寫了〈《楞嚴》百偽〉一文,羅列了一百零一條所謂的「偽撰之證」,主張「《楞嚴》一經,集偽說之大成」¹⁰的呂澂,也不得不承認本經在漢傳佛法中的重要性與影響力,而說「賢家據以解緣起,台家引以說止觀,禪者援以證頓超,密宗又取以通顯教。宋明以來,釋子談玄,儒者闢佛,蓋無不涉及《楞嚴》也」¹¹。由以上所說,可以看出本經的重要程度¹²。

《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉,《蘇州鐵道師範學院學報》(社會科學版),第18卷第3期,2001年9月,頁74~76;龔雋〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉,《中國哲學史》第3期,2008年,頁33~47。

⁵ 日人大松博典即曾指出,自從《楞嚴經》譯出後,對其的研究,便超越了僧俗與宗派之別,尤其是自宋代以降的研究,更顯積極。而荒木見悟則認為,即便在《楞嚴經》之前,早已譯出了《首楞嚴三昧經》,不過,相較之下,《楞嚴經》可說是更能符合中國人之宗教特質的經典。見大松博典〈《首楞嚴經》の研究〉,《印度學佛教學研究》第39卷第2號,1991年3月,頁130。而韓人崔昌植也指出,《楞嚴經》並未局限於任一宗派的教理,而是一部具有綜合性的修行指南經典。見崔昌植〈敦煌本《楞嚴經》の研究〉,頁3。

⁶ 李富華釋譯《楞嚴經》(高雄:佛光出版社,1996年),頁325。

⁷ 這還只是就中國的部分而言,尚未納入日本的部分。高峯了州曾指出,除了由唐至清的68家外,見諸《續藏》、《義天錄》及《東域錄》中,尚有25家。見〔日〕高峯了州〈《首楞嚴經》的思想史的研究序說〉,《龍谷大學論集》第3卷第348號,1954年12月,頁66。此外,李治華曾將中、日歷來的注疏加以羅列,並製成一表——「註疏量統計」,列出註者、註本與現存的數目,可資參考。詳見李治華《《楞嚴經》哲學之研究》(臺北:輔仁大學哲學研究所碩士論文,1994年),頁156~170。

⁸ 可參考果濱《《楞嚴經》聖賢錄》(上)(臺北:萬卷樓圖書股份有限公司,2007年)一書。

⁹ 詳見李治華《《楞嚴經》哲學之研究》,頁53~61。

¹⁰ 呂澂《經論攷證講述》(臺北:大千出版社,2003年),頁216。關於本經真偽的課題,並非本論文探討的重點。本論文的重點,在於考察有關《楞嚴經》的義理,其在詮釋衝突方面所面臨的問題,而不涉及真偽的考證。基本上,這是屬於兩類不同的研究範疇。關於真偽方面的問題,除了持偽經主張的呂澂的研究外,還可參見〔日〕望月信亨著,如實譯〈關於《大佛頂首楞嚴經》傳譯之研究〉,收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢27·佛典研究初編》(臺北:華宇出版社,1988年2月),頁233~249,以及張曼濤主編《《大乘起信論》與《楞嚴經》考辨》(臺北:大乘文化出版社,1978年),其中有不少前人對於真偽爭辯的研究成果。此外,還有力破呂澂之說,持真經主張的陳由斌《《楞嚴經》疑偽之研究》(臺北:華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,1998年)可供參考。

¹¹ 呂澂《經論攷證講述》,頁216。

¹² 除了在中國歷代具有十分重要的影響外,對於受到中國文化所影響的鄰近的國家,如韓國、日本與越南等,《楞嚴經》也造成了相當重要的影響。如韓國學者韓鐘萬便曾就《楞嚴經》之傳

然而，本經的重要程度雖然無可置疑，卻並不表示本經毫無可論之處。就前文所提到的，古今注釋本經者如此之多的現象來看，其實，已透露出本經在內容上的豐富性，而這豐富性的另一面意涵，則是異議性¹³。明代的祿宏，即曾引用盲人摸象的故事，來對於佛教經典的諸多異解發表看法。他說：

人執所摸，互相是非，觀者捧腹。今日譚經，何以異是？佛已涅槃，咨詢無繇。出情識手，為想像摸，彼此角立，如盲譏盲，予實慨焉！（《卍續》19，頁1）

而他的這一份感慨，最主要的部分，正是針對諸家對於《楞嚴經》詮釋的爭論而發：「唯《首楞嚴》於諸經中更多疑義，由是諸盲競共鼓噪，交臂攢指，莫可誰何！」（《卍續》19，頁1）他甚至因此而特地撰寫了《楞嚴經摸象記》一書。然而，在他之後，有關《楞嚴經》的注疏，卻仍然是層出不窮。清康熙年間的盛符升，在為《楞嚴經正見》一書撰寫序文時，也指出了《楞嚴經》詮釋史上這種諸多異議的現象。他說：

宋前，諸師源流如一。宋後，經解同異支分：如石門寂公之尊頂法，本以見性為宗，而與靈源相抵，又於長水有義學之譏；如孤山圓公，用三止三觀貼釋全經，吳興岳公張大其說，而或指為山外一家，尚非通義，至交光《正脉》尤力辨其非；如溫陵環公，於台觀外，別判見道等四科，卓然自立，足垂世訓，而謂璿、月、圓諸師皆不足為繩準，亦屬過論；如師子林惟公，集唐、宋九師為《會解》，南北講席宗之者百年，議者又有延津刻舟之歎。凡若此者，黨伐互諍，入主出奴。（《卍續》91，頁1）

入韓國，及其經歷了高麗、朝鮮，直到近現代所受到的重視情況作出簡要的考察，並認為現今韓國佛教界中的頓漸之爭，「是與《楞嚴經》有直接關係」。而日本則在平安時期，便針對《楞嚴經》的法義真偽進行爭辯。詳見〔韓〕韓鐘萬〈《楞嚴經》在韓、中、日三國的流傳及歧見〉，《佛學研究》，1994年，頁17~20。有關《楞嚴經》在韓國自古及今流傳情況的研究，目前當以崔昌植的研究最為詳盡。詳見〔韓〕崔昌植〈敦煌本《楞嚴經》の研究〉，「第七篇 韓國《楞嚴經》流通史」，頁429~472。而在越南的流傳情況，經越南學者黎文松的考察，認為當是在宋初由中國傳入，直到20世紀初期有越語後，更是將本經翻譯為越語，並有大量的注疏出現，深受越南佛教界的重視。詳見〔越南〕黎文松〈《楞嚴經》在越南佛教中的傳承與影響〉，《宗教學研究》第2期，2004年，頁186~189。

¹³ 舉其大者而言，關於本經在教判上的定位，據金井峻純的研究，便大別為三類：第一類，如智圓、仁岳、宗印與懷遠等，判本經為醍醐味，於《法華》、《涅槃》之間。第二類，則如戒環所言，判為熟酥與醍醐之間。第三類，如傳燈與智旭，則判為生酥味。見〔日〕金井峻純〈孤山智圓における《首楞嚴經》の講讚〉，《天台學報》第29號，1986年，頁153。又如本經中所言的奢摩他、三摩與禪那，各家有不同的解說。岩城英規曾就天台一系自唐代至明末對此的詮釋進行考察，指出在唐代是將其解釋為相應於一心三觀，而自宋代至明末，則進一步發展出各式各樣對應於止觀的詮釋。詳見岩城英規〈《首楞嚴經》注釋書考〉，《印度學佛學研究》第52卷2號，2004年3月1日，頁144~148。

在此所說的「經解同異支分」、「黨伐互爭，入主出奴」，固然牽涉到宗派立場的不同¹⁴，或主禪宗，或主台宗，也有力扶賢首，甚至是擺落諸宗者，然而，更重要的緣故，應該還是祿宏所說的「唯《楞嚴》於諸經中更多疑義」所致。

本論文所要研究的課題，正是在這諸多疑義中十分重要的一項，即晚明時期的交光真鑑，在其所著的《楞嚴經正脉疏》¹⁵中所提出的「十番顯見」的說法。

有關明代在整個《楞嚴經》詮釋史上的位置，夏志前曾就注疏數量比重的角度，指出明代，尤其是晚明時期，是遠遠地超過了其他的朝代。他說：

從數量上看，明代（特別是晚明）的《楞嚴經》注解，占歷代注解的半數以上。另外，《明史·藝文志》所著錄的《楞嚴經》注疏，凡13部124卷，在數量上也比《心經》的4部4卷和《金剛經》的6部11卷要多得多。¹⁶

而由這注疏特多的特點，夏氏進一步指出，「晚明時期《楞嚴經》注解的興盛以及由此而來的論爭，確是我們考察晚明佛教思想史的新的視角」¹⁷。這說明了晚明時期所以值得重視，並不只是數量的問題而已，還有更重要的，便是由此而形成的各家的爭論。在這各家的爭論中，爭議最大、影響層面最廣與最久的，當屬真鑑與台宗人因對於《楞嚴經》詮釋上的不同見解所引起的衝突：

晚明的《楞嚴》之爭，最引人矚目的當是天台家與其反對者之間進行的論戰。……與晚明天台家因《楞嚴》而交惡最深的當數交光真鑑，他與天台

¹⁴ 關於《楞嚴經》詮釋史上所牽涉到的宗派立場的角力問題，龔隽曾有獨到的研究。詳見龔隽〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》第3期，2008年，頁33~47。

¹⁵ 在賴永海主編的《中國佛教通史》中，即曾簡略地點出「隨著明末禪教關係的深入討論，其間《楞嚴經》疏釋，頗受人關注的是交光真鑑《楞嚴正脉》十卷」。見賴永海主編《中國佛教通史》（第十二卷）（南京：江蘇人民出版社，2010年11月），頁588。其實，真鑑的《正脉疏》，其在《楞嚴經》詮釋史上的重要性與影響性，並不僅止於明末而已。關於這方面，可參見本章第四節「交光真鑑的生平及其著作簡介」，由其中明、清兩代之《楞嚴經》詮釋者對於真鑑的評論，當可一窺《正脉疏》在《楞嚴經》詮釋史上的重要性與影響性。此外，承襲真鑑《正脉疏》而來的注疏系譜，自明末至清，綿延不絕。詳見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁262~264。即便至民國時期，仍有圓瑛的《大佛頂首楞嚴經講義》（臺北：大乘精舍印經會，2004年2月修訂初版）一脈相承。自真鑑成書至民國時期，時間約有三百餘年，其在《楞嚴經》詮釋方面的影響力不言可喻。另外，越南學者黎文松曾指出：「自從《楞嚴經》在中國唐代出現後，宋、元、明、清等幾個朝代都有不少作者為其做注、疏等，但越南佛教只對明代釋真鑑的《楞嚴經正脉》和釋函是的《楞嚴經直指》感興趣。」見〔越南〕黎文松〈《楞嚴經》在越南佛教中的傳承與影響〉，《宗教學研究》第2期，2004年，頁187。雖然黎氏所言的原因尚不得而知，不過，至少可以看出真鑑《正脉疏》的影響力不只及於中國而已，還影響到了域外的越南。

¹⁶ 見夏志前〈《楞嚴》之爭與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，2007年，頁30。關於這一點，韓人崔昌植也同樣指出，在中國《楞嚴經》史上，撰作最多註釋書籍的便是明代。見崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁221。

¹⁷ 夏志前〈《楞嚴》之爭與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，2007年，頁27。

學者的論爭，也成為牽涉最廣的公案，晚明時期的注家對此多有自己的回應。¹⁸

夏氏認為，「交光及其《正脉》的遭遇，可以作為晚明《楞嚴》之爭的一個縮影，它映射著晚明時期佛教的思想狀況」¹⁹。雖然夏氏點出了這個現象，不過，有關這場爭論具體的來龍去脈以及真鑑的主張，由於並非其探究的重點²⁰，所以無法於文中一窺其究竟。

歷來對於真鑑與《正脉疏》的評論甚多，有批評他「擇法未端，立宗太勇」、「割剝全經」、「最僻謬而灼違經旨」、「錯亂科判」、「佛法不會」，甚至警告他不要因為謗法而招致「無間業」，認為應當斬首……等，卻也有讚許他「奧義闡盡」、「高出羣疏」、「超越古今」，乃至如「無上希有之寶」，可謂正反兼具、褒貶參半²¹。問題是，明明是同樣的一部著作，何以竟會有如此截然相反的評論？而真鑑這部著作所引起的爭議，在本經的詮釋史上，可以說是波瀾之最大者，則又該如何來解決這一項爭議？如果要對於其全書進行詳細的探究，則工程過大，客觀條件目前並不允許²²。那麼，究竟該由何處下手？幾經思量，筆者決定先選取《正脉疏》中的「十番顯見」之說，來進行研究。

「十番顯見」，為科判的名稱，就經文而言，是屬於真鑑科判《楞嚴經》全部經文中的一部份。這部分的經文，以釋迦牟尼佛與阿難的對話為主，兼有波斯匿王與文殊師利的發言，共計十個回合²³，因此稱做「十番」。而「十番」對話

¹⁸ 夏志前〈《楞嚴》之爭與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，2007年，頁31~32。

¹⁹ 夏志前〈《楞嚴》之爭與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，2007年，頁32。

²⁰ 夏氏說：「這種具體的義理上的論爭，可以說是晚明《楞嚴》之爭的主流。但論爭所涉及的議題以及所牽涉的宗派，本文尚不能展開論述。」夏志前〈《楞嚴》之爭與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第3期，2007年，頁32。

²¹ 有關前人對於真鑑與《正脉疏》的評論，詳見本章第四節「交光真鑑的生平及其著作簡介」。

²² 李富華曾指出，在《正脉疏》詮釋中的《楞嚴經》，「涉及大乘佛教思想的範圍是相當廣泛的，它含蓋了《般若經》諸法性空的思想，《華嚴經》事事無礙、一真法界的思想，《法華經》諸法實相和開權顯實的思想，《涅槃經》的佛性說……」。李富華〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，《世界宗教研究》第3期，1996年，頁81。事實上，這還僅是就《正脉疏》的詮釋內容而言，還並未言及真鑑對於他家評判的部分，以及牽涉入這場爭論的其他議題與著作。這便是夏志前會說「論爭所涉及的議題以及所牽涉的宗派，本文尚不能展開論述」的原因所在。

²³ 這十個回合中所提出的問題，分別是首番的「阿難，汝先答我見光明拳。此拳光明因何所有？云何成拳？汝將誰見」（《大正》19，頁109），二番的「一切眾生不成菩提及阿羅漢，皆由客塵煩惱所誤。汝等當時因何開悟，今成聖果」（《大正》19，頁109），三番的「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）與「云何發揮證知此心不生滅地」（《大正》19，頁110），四番的「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），五番的「我雖承佛如是妙音，悟妙明心元所圓滿常住心地，而我悟佛現說法音，現以緣心允所瞻仰。徒獲此心，未敢認為本元心地。願佛哀愍，宣示圓音，拔我疑根，歸無上道」（《大正》19，頁111），六番的「我雖識此見性無還，云何得知是我真性」（《大正》19，頁111），七番的「我與如來觀四天王勝藏寶殿居日月宮，此見周圓，遍娑婆國；退歸精舍，

的主題，則都圍繞在闡述「見性」這項課題上²⁴，因此名為「十番顯見」。為何不選擇其他主題，而是選取「十番顯見」呢？筆者的考量是：首先，在明代，即已有「十番顯見創自交光」²⁵的說法，可見「十番顯見」足以作為代表真鑑個人對於《楞嚴經》的一項獨到而重要的見解。這是由他人的角度來看。而就真鑑自己來說，也認為這「十番顯見」之說，是《楞嚴經》全經主旨中最重要的部分。真鑑在與袞宏往返論難《楞嚴經》義理的信件中，即曾經說道：「此經文雖十卷之多，而始終惟破識指根四字而已。」²⁶真鑑所說的「破識指根」，其中的「破識」，指的是「七番破處」²⁷的主題，而「指根」，則正是「十番顯見」的部分。真鑑在此指出，其個人認為全經的主旨，便在於揭示了「破識」與「指根」兩項主題。而「破識」的提出，正是為了「指根」得以揭露出來。因此可以說，雖然真鑑在與袞宏交談的信件中，指出了「破識」與「指根」兩項主題，實際上，主旨中唯一的要點，其實正是在於「指根」，即「十番顯見」之說。這一點，可以用真鑑在《楞嚴經正脉疏懸示》中所說的一段話，來作為證明。他說：「此顯示根性，非但只為經初要義，而全經始終，皆以此為要義。」（《卍續》18，頁279）

只見伽藍清心戶堂，但瞻簷廡。世尊，此見如是，其體本來周遍一界，今在室中唯滿一室，為復此見縮大為小？為當牆宇夾令斷絕」（《大正》19，頁111），八番的「若此見精必我妙性，令此妙性現在我前，見必我真，我今身心復是何物？而今身心分別有實，彼見無別分辨我身。若實我心，令我今見。見性實我而身非我，何殊如來先所難言物能見我」（《大正》19，頁112），九番的「覺緣遍十方界，湛然常住，性非生滅，與先梵志袞毘迦羅所談真諦，及投灰等諸外道種說有真我遍滿十方，有何差別？世尊亦曾於楞伽山，為大慧等敷演斯義：彼外道等常說自然，我說因緣非彼境界。我今觀此覺性自然，非生非滅，遠離一切虛妄顛倒，似非因緣與彼自然。云何開示不入群邪，獲真實心妙覺明性」（《大正》19，頁112），以及十番的「必妙覺性非因非緣，世尊云何常與比丘宣說見性具四種緣？所謂因空、因明、因心、因眼，是義云何」（《大正》19，頁113）。

²⁴ 關於「見性」這項課題，釋常海曾扼要地指出：

「見性」一詞在中國佛教整個思想體系中，是一個相當重要的理論和實踐問題。自從「見性」概念被中國的祖師大德，從浩瀚的佛教經典當中拈提出來之後，「見性」一詞一方面幾乎構成和涵蓋了中國佛教在後期的主要面貌（唐中期以後的佛教界），另一方面在這一概念的影響與孕育下，中國佛教也誕生了許多名垂千古的祖師聖賢和精深廣博的佛教思想家。

甚至有「見性思想實際上已經代表了中國佛教在後期的主要宗旨」的說法。見釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁234。

²⁵ 見〔明〕智旭《楞嚴經文句》（《卍續》20，頁475）。

²⁶ 該文收錄於〔明〕袞宏《雲棲大師遺稿》中。見《大藏經補編》23，頁7。

²⁷ 關於「七番破處」的說法，是由真鑑所提出。其談論的經文內容，是在《楞嚴經》首卷開頭處，佛陀與阿難以七個回合的問答來探討妄心之所在。關於這一部分的經文，在真鑑以前，向來標目為「七處徵心」。真鑑之所以改變了前人的說法，有其原因。他說：

古謂「七處徵心」，亦是汗漫之言。徵者，逼索、令其說處之意，如上科云「惟心與目今何所在」是也。詳下更無如是徵辭，何立七徵？向下七番，但是隨執隨破。若云「七番破處」，則不謬矣！（《卍續》18，頁331）

若依經文的用意而言，筆者的立場，是較傾向於支持真鑑的說法。同時，由於本論文是以研究真鑑的著作為主，所以在以下的行文中，一律以「七番破處」稱之。

既然真鑑認為「全經始終，皆以此為要義」，則要探究真鑑對於《楞嚴經》的詮釋，這「十番顯見」之說，豈不是最重要且最明顯的切入點嗎？

此外，真鑑所判釋為「十番顯見」的經文，古來諸師皆分判屬於「見道分」²⁸，可說是本經十分重要之處。明代的傳燈，在〈《楞嚴經圓通疏》序〉中就曾說：「見道而後修道。見道有所未諦，則修道何施？」（《卍續》19，頁402）強調了見道在本經的重要性與優位性。其實，這段話後面不繼續提及證果的原因，正是因為見道、修道與證果三者，具有因果順序的連帶關係，當前面的關係不成立時，後面自然不足與論。而這樣的觀點，早在元代惟則的〈《大佛頂首楞嚴經會解》敘〉中，即已有所說明：

依究竟堅固之理，立究竟堅固之行。修究竟堅固之行，證究竟堅固之理。
《楞嚴》教旨，大抵如是。（《卍續》19，頁407）

所謂「究竟堅固之理」，即是所見之道。必須依此道而立行，即是依見道而修道。修道之後所證之果，必須符合最先所見之道。因此，如果見道有誤，失之毫釐，終將差之千里。而明代的圓澄，其《楞嚴經臆說》只詮釋完了「見道分」，即擱筆不註，還自設問答解釋，強調「惟此見道一分，學者當盡其心」（《卍續》19，頁397），也可看出見道分經文在本經全文中的優位性。而這樣的觀點，其實，也正符合了《楞嚴經》所強調的重視「本修因」²⁹，以及因的正確與否對於果的影響³⁰。

雖然筆者決定要以「十番顯見」作為研究的主題，不過，必須先釐清的是，這一項主題是否已經有人研究過？如果有，是否還需要再費此功夫？經筆者查考

²⁸ 關於本經在內容上普遍的分段方式，明代株宏在其《楞嚴經摸象記》的說法，可資參考。他說：「此經序、正、流通三分，溫陵、長水所定略同，而正宗中，開為見、修、證、結、助五科，亦甚當理。」（《卍續》19，頁2）在此所說的「序、正、流通三分」，是與其他經典相同的分段法，而「正宗中，開為見、修、證、結、助五科」，則是專就本經的內容所再做出的進一步分段，在株宏以前，即已如此分科。元代的惟則，在〈《大佛頂首楞嚴經會解》敘〉中，即曾就本經歷來科分的大結構特別說明。他說：

科經者，合理、行為正宗，離正宗為五分：一見道，二修道，三證果，四結經，五助道。謂見道而後修道，修道而後證果，此常途之序固爾。（《卍續》19，頁407）

在此所說的「常途之序」，指的是本經正宗分內容的敘述進程，符合實際修行時的進程：首先必須見道，清楚目標，才不會在實踐時錯失方向。而修道則必須依循所見之道前進，最後則能證所見、所修之道果。真鑑所判的「十番顯見」，正屬於正宗分中的見道分。

²⁹ 《楞嚴經》在論及「初心二決定義」的「第一義」時，曾強調說：「應當審觀因地發心與果地覺為同？為異？」（《大正》19，頁122）又說：「若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。」（《大正》19，頁122）

³⁰ 《楞嚴經》說：「因地不直（筆者案：「直」字，古本多作「真」），果招紆曲。」（《大正》19，頁132）

後，發現今人對於「十番顯見」這一項主題的研究，涉及較深的，主要有五篇研究成果。分別是張成鈞的《《楞嚴經》中身心關係之探究》³¹，熊師琬的〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉³²，胡健財的〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉³³與〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉³⁴，以及釋常海的〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉³⁵。這五篇研究成果，各有所重。張氏的研究，著重在《楞嚴經》所言及之身心關係的考察。熊師的研究，重在以「七處徵心」與「十番顯見」為例，來發揮《楞嚴經》所具有的文學與哲學方面的特質。而胡氏，則重在論述對於真心的體認，以及有關「十番顯見」之首番「指見是心」的詮釋。至於釋常海的研究，則是就《楞嚴經》中論及見性的十個方面的經文加以疏釋³⁶。雖然這五篇研究談論的重點各有側重，不過，共通之處，則是都關注在《楞嚴經》本身，「十番顯見」只是藉以發揮論述的管道而已³⁷。而筆者所企圖探究的，正是有別於以上的研究，不是將焦點放在經文上，而是將焦點向後挪動，移到古人對於經文的詮釋，也就是注疏上。換言之，焦點不是在《楞嚴經》的經文，而是在真鑑所提出的「十番顯見」的疏文上，這其實是屬於詮釋層面的課題。關於這方面的研究，目前仍屬罕見³⁸。

確認目前並無針對「十番顯見」疏文進行全面性研究的成果後，必須進一步追問的是，真鑑這部分的疏文，究竟有何問題亟待解決、值得解決且必須解決？

³¹ 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》（臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，1996年）。

³² 熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉，《法光》第162期，2003年3月，頁2~4。

³³ 胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉。該文收錄於《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊（臺北：華梵大學哲學系，2002年），頁243~268。

³⁴ 胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉。該文收錄於《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》（臺北：華梵大學佛教學系，2011年5月），頁133~144。

³⁵ 釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁234~249。

³⁶ 關於這五篇研究成果的介紹，詳見本章第二節「前人研究成果」處。

³⁷ 只有胡氏〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉一文，其探究的重點，不在於經文本身，而是在對於經文的詮釋。

³⁸ 除了上文所舉的胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉一文外，就國內目前可見的十部與《楞嚴經》相關的學位論文來看，也僅有蔡旻芳《明末註疏對《楞嚴經》「五十陰魔」之研究》（宜蘭：佛光人文社會學院宗教研究所碩士論文，2005年），是屬於有關詮釋層面的研究。此外，則有拙作〈《楞嚴經》詮釋史上的一個問題〉，發表於2009年南山佛教文化研討會；〈試析交光真鑑對於《楞嚴經會解》中「破妄見」之說的批評〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集——《楞嚴經》的學術與宗教詮釋》（臺北：華梵大學佛教學系，2011年5月），頁25~49；〈論交光真鑑對於《楞嚴經》「八還辨見」說的想法〉，《2011年鶴山21世紀國際論壇·宗教論壇論文集》（臺北：普音文化事業股份有限公司，2011年6月），頁127~154。其餘，則要以日本學者較多地投入這個研究領域。如岩城英規的〈智旭と山外派——《首楞嚴經》解釋に見る連続性と非連続性——〉，《印度學佛教學研究》第50卷2號，2002年3月1日，頁636~641；〈《首楞嚴經》の解釋——《圓覺經》注釋との比較に焦點を當てて——〉，《印度學佛教學研究》第53卷1號，2004年12月，頁105~109；〈智旭と智圓——《首楞嚴經》注釋の比較に焦點を當てて——〉，《印度學佛教學研究》第54卷2號，2006年3月，頁97~102，以及金井峻純〈孤山智圓における《首楞嚴經》の講讀〉，《天台學報》第29號，1986年，頁150~153等文。

筆者認為，真鑑曾說過的一句話，是一條相當重要的線索。他在《楞嚴經正脉疏懸示》中，曾說：「解中判科、釋意，大異舊說。」（《卍續》18，頁259）就真鑑的這句話來看，則必須要問的是：真鑑的疏文為何要「大異舊說」？有何獨到的發明？真鑑所謂的「舊說」，所指涉的對象為何？其意涵，是否真的如真鑑所陳述的？還是真鑑有所誤讀？而真鑑認為的「異」，在於何處？是否真有道理？此外，其與「舊說」之間的關係，真的只能是如其所言的水火不容，因此必須新出「大異」之說，或是其實可以找尋出共存的平衡點？這些大方向的問題如果不加以處理，輕，則恐怕造成各說各話，紛爭仍會持續下去，這是屬於學理的層面；重，則絕對會影響到依循真鑑的疏文來進行修持《楞嚴經》者，這方面，則牽涉到宗教實踐的層面。

由真鑑所說的「解中判科、釋意，大異舊說」來看，筆者認為，關於「十番顯見」的研究，應該區分為兩個層面：第一個層面，是關注在「十番顯見」的「判科」方面。第二個層面，則是針對這「十番顯見」內容的「釋意」所進行的探討。

首先，是有關「十番顯見」的「判科」方面。關於這方面，前人曾有「科判失准，則理義自差」（《卍續》17，頁683）的說法。可見「判科」一事的重要性，以及其對於「釋意」的制約性。關於「十番顯見」的經文，在真鑑之前，「八還辨見（筆者案：或作「辯見」）之說，已可說是通判，至今詮釋《楞嚴經》者，仍多有沿用。不過，真鑑對於如此的判法，卻是大有異見。他說：「舊將八還辯見對前七處徵心，……七徵固是潦草之言，而又獨以此八還為辨見，仍以對前七徵，尤為孟浪之語。」（《卍續》18，頁379）因此，他力辯此科之非，而改科創為「十番顯見」之說。如果就經文而言，不論是真鑑，或是其他人，所見的經文並未有所出入，然而，何以判科竟會有如此大的差異？此外，除了主張「辨見」與「顯見」兩種說法外，還有《會解》³⁹所說的「破見」。真鑑之創為「十番顯

³⁹ 《會解》，指的是元代的天如惟則，其會集唐、宋九家《楞嚴經》注疏而成的《楞嚴經會解》。有關惟則與《會解》，可參見本章第四節之「參、簡介惟則與《會解》」。關於《會解》在《楞嚴經》詮釋史上的重要性與影響性，可由最為反對其說的真鑑的說法來看。真鑑在《楞嚴經正脉疏懸示》中，即曾指出：

斯經流通震旦，自唐及今，千有餘載。領其義理、形於文辭者，固不可勝紀，而部帙名家，幾滿十數。天如取九家著作而會通去取，補以己意，目為十家會解。自謂具眾美而斷猶豫，義無不盡。人亦服其該博，而復樂其簡要，切中時機。是以交口讚善，而競相講習。自元末及今二百餘年，海內慕《楞嚴》而講聽者，惟知有《會解》，而他非所尚。故尋經旨者，須從《會解》中通釋之。有不通者，則歸罪於經之玄奧難明，罕有敢疑註家通達之未盡也。間有略疑議者，則叢口交謗，如悖逆人。（《卍續》18，頁259~260）

由真鑑之說可知，《會解》可說是集唐、宋二代對於《楞嚴經》詮釋之大成，並自元末成書後，直到真鑑所處的明萬曆年間，在這「二百餘年」中，幾乎壟斷了其他對於《楞嚴經》詮釋的空間。即便在真鑑完成《楞嚴經正脉疏》之後，仍有幽溪傳燈特別為了發明《會解》，而撰作了《楞嚴經圓通疏》，並將其疏文一一附於《會解》的解文之後。一直到清末，還有諦閑特地將惟則的《會解》敘加以科判並詮釋，而撰作了《楞嚴經序指味疏》。由此可見，《會解》的重要性與影響力，

見」之說，正是由於不滿《會解》的詮釋而發的。因此，如果要真正明瞭真鑑在「判科」方面究竟有何異於前人的特色，便必須先對《會解》以及其所徵引的諸師，就彼等對於經文的判科先作出考察，才能進一步對比出真鑑的「十番顯見」之說在「判科」方面的獨見。而關於真鑑所言的「十番顯見」，前人曾有評論。如與真鑑同時代的智旭，曾有「寂音《合論》謂如來示阿難真見文有九段，……交光巧取用之」（《卍續》20，頁475）的說法，這牽涉到的，是真鑑將「十番顯見」的經文分判為「十番」的由來，是否真的前有所承？關於這部分，必須由詳細查考《合論》說法的原貌來入手。又如清代的靈耀，曾有「交光……作十重顯見之科，是為平頭十王，略無統攝，所不取焉」（《卍續》23，頁640）的批評，這部分則關係到「十番顯見」的層次問題。而除了藉由與他家判科的對比，亦即由外部來明瞭真鑑重新判科的特色外，還必須由內部，亦即「十番顯見」在真鑑所分判的全經結構中的定位，以及由真鑑所特別發明的全經「宗趣通別」與「入道方便」而言的定位來深入理解其說。而在分別由內部與外部來考察真鑑對於「十番顯見」的「判科」之餘，還必須更為深入探討的，則是有關其由獨標「正脉」、特重語脉所建立起來的有關科判的方法學內涵，因為這是其所以能「大異舊說」的根源所在，同時，這樣的方法學除了其所見之外，是否有其所蔽之處，也必須加以反省。

其次，是有關「十番顯見」的內容疏釋方面。由於真鑑另出新說的主要原因，在於其不滿元代天如惟則在《楞嚴經會解》中的說法。因此，在這方面必須首先考察的是，雙方在詮釋進路上有何差異？並且，還需就真鑑對於《會解》進路的辯破一事，來深入理解其主張的真意所在。此外，就二者的關係來看，真鑑與《會解》的主張，是否真的只能是如真鑑所呈現出來的勢不兩立、相互衝突，還是可以尋找出一個可能對話的新詮釋空間，來解決由此而綿延不絕的、數百年來的爭端？而除了在就真鑑與《會解》的差異來理解其所提出的「十番顯見」外，真鑑在對於「十番顯見」首番「指見是心」詮釋的最後，曾有「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）的與心性有關的說法，這意味著其所提出的「十番顯見」，恐怕並非只有經文表面可見的「顯見」意涵而已，可能還牽涉到其對於《楞嚴》全經心性意涵的詮釋。關於這部分，其詮釋的內容與用意所在，以及在全經心性意涵中的地位，也必須加以探討。而更重要的，則是有關「十番顯見」深層意涵的發掘。在這方面，真鑑有何獨家發明？其與本經所揭示的楞嚴大定是否有所關連？又是否有溢出於本經範疇，跨越至其他經教的發明？而在真鑑之後，清初的錢謙益，在其《楞嚴經疏解蒙鈔》中，曾有「今師開章立義，廣伸互析，似是而非，略有三端」（《卍續》21，頁103）的說法，這「似是而非」的三端中的前二端，分別是「一曰：徵心顯見也」（《卍續》21，頁103）與「二曰：破識用根也」（《卍續》21，頁103）。這兩端，其實都是針對真

其實並不只有「二百餘年」而已。有關明、清兩代承襲《會解》而來的注疏系譜，可參見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁258～260。

鑑所提出的「十番顯見」之說而發。而對於真鑑「十番顯見」提出批評者，又不止於錢氏一人，則有關後人的批評，似也應該予以考察，如此，才能給予真鑑之說客觀而公允的論斷。

上述這些有關「判科」與「釋意」兩大方面所面臨的諸多問題，實是亟待解決，卻尚未有人進行探究。因此，本研究即希望透過解決這些問題，來達成確認真鑑的「十番顯見」之說在《楞嚴經》詮釋史上的價值，並釐清真鑑與《會解》之間的爭議。

第二節 前人研究成果

與本論文題目相關的研究成果，可概分為如下三大類。一是與本論文所探討的主題「十番顯見」相同或相近的研究。其次，則是雖與本論文的主題不同，不過，在其論述的過程中，也觸及了「十番顯見」的經文，而與本研究的主題有所重疊。這第二大類的研究，也如同第一大類的研究一般，可為本研究過程提供對話的空間。至於第三大類，則是指其雖然也是研究《楞嚴經》，不過，與本論文的主題較為疏遠，對話空間也較小的一類。這一類的研究成果，前人已有詳盡介紹者，在此不妨取人之美，以免辭費與重出之譏，僅將重點集中在前人未詳加介紹的部分，包含國外的研究成果。因此，以下的評介，筆者將採取詳人所略、略人所詳的切入方式，特別關注在前兩類的研究成果。

壹、 題目與「十番顯見」相同或相近的研究

目前的研究成果中，標明研究主題最為接近「十番顯見」的，主要是胡健財的〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉，以及釋常海的〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉三文。以下將分別進行簡介。

一、 胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉

若就本文的題目來看，其實，恐怕尚與本論文的主題有所出入。因為一者為「顯見」，一者為「辨見」。所謂「顯見」，是就真見而言，而「辨見」之意，似乎意味著對於「見」進行區別辨析，則所言及者，必然是真見與妄見兼言。當然，關於這部分的區別，並不是作者的重點所在，因此，作者在文中對於作「十番顯

見」或是「十番辨見」，似乎並未認為有加以區別的必要⁴⁰。其所關注的焦點，是集中在「真心之體認」的部分。而由另一方面，也可以看出作者留意之處，確實是在「真心之體認」的部分。作者對於十番的經文，採取順著經文梳理意義的方式進行，並於各番最後做一小結，同時，也有對於讀者提出問題。這樣的作法，其實已經跨越了作者對於經文層面的詮釋，而進入另一層屬於作者與讀者進行對話的層次，而這一層次所展現出的，正是對於「體認」的關懷。

就以上的介紹，可以看出，作者所採取的基本預設立場，是以「十番辨見」為定論，而做出後續對於「真心之體認」的闡述，並不是就「十番顯見」與「十番辨見」二說進行辨析，這一點與本研究所關注的焦點有所不同。雖然如此，作者對於十番經文的闡述，卻仍有助於筆者進行研究時作為參考之用。

首先，是作者所列出的十番的科文，與真鑑所說的雖似大同小異⁴¹，卻仍有所出入。即以首番的科文而言，真鑑作「指見是心」，而作者則是作「能見是心——眼是見緣」。二者的差別，在於真鑑科文中所指之「見」，若只就「指見是心」四字來看，並未明言其是否為能所相對之「見」，而作者科文中之「見」，則顯然指的是能所相對之「見」，這一點看似細微的差異，卻足以造成對於經文理解的不同，甚至影響到其後九番經文的詮釋。這對於即將進入研究活動的筆者而言，是一項重要的提醒，也是一條重要的觀察線索。

其次，在研讀作者的論文時，關於部分名詞的理解及其意涵的界定，曾令筆者略微感到吃力。如以下的一段文字說：

所謂「見」，指眼中的「見性」，換言之，是能見之性；以它比喻「真見」，也即是「真心」。這個能見之性稱為「見分」，見分所對是「相分」，見相二分代表著主觀與客觀的世界，同時，見相二分也表示能所相對，凡夫往往自以為「能見」，亦以為有「所見」，能所之中，執著甚深。其實，能所

⁴⁰ 作者說：「因為『七處徵心』是破除我們對妄心的誤認，破妄之後，而阿難仍不知『心』在哪裏？於是，如來乃藉『見性』作比喻，共有十番的說明，前人稱為『十番辨見』或『十番顯見』。」見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 243。

⁴¹ 胡氏所列出的十番科文，分別是「一、能見是心——眼是見緣」、「二、見性不動——動者是塵」、「三、見性不滅——超越生死」、「四、見性不失——雖迷不失」、「五、見性無還——可還是塵」、「六、見性不雜——雜者為物」、「七、見性無礙——有礙是相」、「八、見性不分——見無是非」、「九、見性超情——見離分別」、「十、見見非見——著即非真」。見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 244、248、251、253、254、257、258、260、263、265。這與真鑑所科者，似乎是大同小異。真鑑的十番科文，分別是「一、指見是心」（《卍續》18，頁 356）、「二、示見不動」（《卍續》18，頁 359）、「三、顯見不滅」（《卍續》18，頁 365）、「四、顯見不失」（《卍續》18，頁 369）、「五、顯見無還」（《卍續》18，頁 375）、「六、顯見不雜」（《卍續》18，頁 381）、「七、顯見無礙」（《卍續》18，頁 385）、「八、顯見不分」（《卍續》18，頁 389）、「九、示見超情」（《卍續》18，頁 399）、「十、顯見離見」（《卍續》18，頁 403）。

皆妄⁴²。

在這段文字中對於「見」的說明，筆者試著將相關者串連於下：

見 ↔ 眼中的「見性」 ↔ 是能見之性 ↔ 稱為「見分」

依據作者所說，這「見分」的屬性，是屬於能所相對之妄，則依序類推，「能見之性」當為妄，「眼中的『見性』」當為妄，「見」也當為妄。然而，另一段文字的說法，則是：

即見論心，當下從眼中見性體認真心，此一見性，絕對待，無能所，不落分別，若有分別，乃是「眼識」，不是「根中見性」。如是，顯「見精」中的「見性」，是「帶妄顯真」；若能當下悟此見性為「真」，則是不動周圓，常住妙明⁴³。

在這段文字中，「見性」是「絕對待，無能所，不落分別」，是「真」。同一「見性」，作者的說明卻是或真或妄，究竟何者才是？又或者在十番經文中的「見性」一詞，有因為所處的脈絡不同，而造成意涵有別的可能性？這個問題，一方面引起筆者的困惑，另一方面，卻也吸引著筆者想要一究其原委。

以上的這兩段文字，是作者在進入「十番辨見」的經文梳理之前，先就《楞嚴經》對於「見性」的基本看法所做出的介紹，即已呈現出如此不同的說法。而作者對於「見精」的說明，也令筆者感到困惑。在進入經文梳理之前，作者對於「見精」所做的介紹如下：

妄見的見分是緣外境界，業識所變，能所歷然，亦稱為「見精」——具有能見之「精明」⁴⁴。

在此所說的「見精」，是「妄見的見分」。而在進入經文的說明後，作者的說法，則是：

真月，喻妙明真心；第二捏目之月，喻眼中見精；水中月影，喻緣塵分別

⁴² 見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 243。

⁴³ 見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 244。

⁴⁴ 見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 244。

之心。緣塵分別，故有能見、所見；於一體中，妄成見、相二分⁴⁵。
見精是一種見妄，具有「能見」與「所見」，能見即「見分」⁴⁶。

在這兩段文字中，就前一段所說的「見精」來看，屬於第二月，應與月影所喻的「緣塵分別之心」有別。而依作者所說，「能見、所見」是因為「緣塵分別」而有，則並非因「見精」而有，似乎「見精」未必便具有能所之見。當然，此時或許還可以說這「能見」、這妄成的「見分」，指的就是「見精」，而「所見」、「相分」，指的則是「緣塵分別之心」。因為作者說「於一體中，妄成見、相二分」，這或許可以解釋成「於『妙明真心』的一體中，妄成作為見分的『見精』與作為相分的『緣塵分別之心』」。然而，依後一段文字所說，「見精」是「具有『能見』與『所見』」，而「能見即『見分』」，換言之，「所見」即指「相分」，而「見精」「具有『能見』與『所見』」的說法，便同時意味著「見精」具有「見分」與「相分」。究竟「見精」是「見分」，還是具有「見、相二分」？是「見精」有能、所，或者能、所是因為「緣塵分別之心」而有？此外，再將這部分的文字與上文作者對於「見性」部分的說明合併觀察，上文曾將「見性」稱為「見分」，而在這兩段文字中，「見分」必須到「緣塵分別」才形成，或者說是「見精」的屬性之一。這諸般說法，究竟何者才是？頗費筆者的思量。而這也提醒了筆者，在對於真鑑「十番顯見」進行探究時，必須特別留意真鑑對於這些名相的使用情況，以及其意涵的界定。

二、胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉

胡氏本文，顯然與前文關注的焦點不同，由前文之注重「體認」一事，轉而留意於詮釋的部分。就探討的主題來看，是屬於「十番顯見」中的首番顯見——「指見是心」的部分。胡氏在本文中，著意發明真鑑對於「指見是心」詮釋的要義，是在於「顯真見」，並兼論了《會解》「破妄見」之說不足取的原因。雖說本文的主題，是在探究真鑑提出「指見是心」的詮釋意涵，不過，胡氏獨出手眼之處，則是在於其對於「顯真見」與「破妄見」二說的釐析。胡氏的看法是：

若依《會解》，破妄足以顯真，是漸顯之顯，慢慢達到目的；若依《正脉疏》，則是即見即心，是頓顯之真。換言之，破妄只是破其妄，不足顯真，

⁴⁵ 見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 255。

⁴⁶ 見胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，頁 267。

若有所顯，也不是真，因為「真」是不假方便，自得心開。⁴⁷

因此，胡氏的立場是支持真鑑之說，而「不主張調和二者之不同」⁴⁸。胡氏認為，「『指見是心』就是頓見真心，《楞嚴經》的可貴，即在這個地方發明真心是離緣獨立」⁴⁹。

就胡氏的研究成果來看，可說深得真鑑對於「指見是心」的詮釋之意。而由此研究成果，引發了筆者新的問題意識：胡氏在文中，是以此「真心是離緣獨立」為究竟之說來非難《會解》的主張。《會解》的部分且先不論，只就胡氏以「真心是離緣獨立」為究竟之說一事來思考，如果「離緣獨立」真的是究竟之說，則何以「十番顯見」隨著逐番的開展，會由「離一切相」（《大正》19，頁112）這種真鑑所謂的「分真析妄」（《卍續》18，頁389），進展到後文「即一切法」（《大正》19，頁112）的「泯妄合真」（《卍續》18，頁389）？換言之，如果以擺落萬法即為究竟之說，未處理到與萬法的關係，則是否會有落入南陽國忠所批評的「半生半滅半不生滅」⁵⁰的情況？而這能稱之為究竟的真心嗎？關於這部分，牽涉到了「十番顯見」的層次問題，在此，顯然無法單就一番的詮釋即來論斷真鑑之說的全貌。此外，如果這「離緣獨立」即為真正的「真心」，則對於「首楞嚴」之「一切事究竟堅固」，又該如何來理解？又，胡氏在「結論」處，曾一語帶過「『指見是心』即是『捨識用根』換一個方式的講法」⁵¹。雖然只是閃現一過，卻牽涉到了真鑑獨家發明的精要所在，這方面，也提供了筆者深入探究真鑑之說

⁴⁷ 見胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》，頁143。

⁴⁸ 見胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》，頁143。

⁴⁹ 見胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》，頁143。

⁵⁰ 關於這段公案，《景德傳燈錄》中曾有如下詳細的記載：

南陽慧忠國師問禪客：「從何方來？」對曰：「南方來。」師曰：「南方有何知識？」曰：「知識頗多。」師曰：「如何示人？」曰：「彼方知識直下示學人即心是佛。佛是覺義，汝今悉具見聞覺知之性，此性善能揚眉瞬目、去來運用，遍於身中，捏頭頭知，捏腳腳知，故名正遍知。離此之外，更無別佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍換骨、蛇脫皮，人出故宅，即身是無常，其性常也。南方所說，大約如此。」師曰：「若然者，與彼先尼外道無有差別。彼云：『我此身中有一神性，此性能知痛癢。身壞之時，神則出去，如舍被燒，舍主出去。舍即無常，舍主常矣！』審如此者，邪正莫辨，孰為是乎？吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！聚却三五百眾，目視雲漢，云是南方宗旨。把他《壇經》改換，添糝鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣！」……曰：「佛性一種？為別？」師曰：「不得一種。」曰：「何也？」師曰：「或有全不生滅，或半生半滅半不生滅。」曰：「孰（筆者案：疑為「孰」）為此解？」師曰：「我此間佛性，全不生滅；汝南方佛性，半生半滅半不生滅。」曰：「如何區別？」師曰：「此則身心一如，心外無餘，所以全不生滅。汝南方身是無常，神性是常，所以半生半滅半不生滅。」（《大正》51，頁437~438）

⁵¹ 見胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》，頁144。

的一條重要的線索。

三、釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉

本論文主要是將《楞嚴經》中論及見性的經文，分別由十個方面來進行系統性的深入疏解與論述。這十個方面，依作者之說，分別是：

一是先確立見性是什麼？也就是什麼是見性的定義；二是人們肉眼有無觀見萬物的決定性功能與作用；三是見性當體有無動靜開合；四是見性理體有無生滅變化；五是見性有無大小歧異；六是見性與萬物、身心究竟是一種什麼關係；七是見性是否自然而有；八是見性是否因緣而生；九是見性即（筆者案：當為「既」）不是和合而有、也不是非不和合；十是準確理解和探究見性的思想方法與實踐進路等⁵²。

關於這十方面，作者有精到的考察成果。作者指出，前九方面對於見性的探討，「都是順應阿難的心中疑問，而開顯出來的甚深和微妙的法義」，「均是有針對性的回答，而不是在全面性地概括『見性』與宇宙萬有的辯證、統一與和諧的關係」⁵³。作者認為，佛陀對於「見性」真正的「最終意見」，亦即「《楞嚴經》裏最後的向上一著」，「是要在『離一切相』的前提條件下，又去『即一切法』，唯有如此，才是對『見性』完整思想和真實面目的如實正解」，否則，「任何對於見性思想的解釋和闡發，都是局部的、片面的、單一的、不完整和有缺陷的」⁵⁴。雖然作者的研究成果，是專就經文本本身來考察，而不涉及注疏方面的詮釋問題，不過，卻頗有助於筆者探究真鑑「十番顯見」的層次問題，以及真鑑對於「見性」在片面理解與全面理解這兩種不同面向上的詮釋。

貳、涉及「十番顯見」的研究

有關與本論文的主題不同，卻在論述過程中也觸及了「十番顯見」的經文，而與本研究的主題有所重疊的研究，依時間先後，分別是李治華《《楞嚴經》哲

⁵² 釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁234。

⁵³ 釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁246。

⁵⁴ 釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁246~247。

學之研究》、張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》、熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉與黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》⁵⁵。茲分別介紹如下。

一、李治華《《楞嚴經》哲學之研究》

本論文雖然是國內學界研究《楞嚴經》義理的先鋒，卻是企圖宏大、創見特多。而在其第四章第二節「妄真二心的破顯門」的第二單元，即「極顯真心為寂常妙明」的部分，則是以「十番顯見」為說。由於這部分只是該論文全體中的一個小單元，所以作者在介紹時，是直接承襲真鑑的論點，提點出十番中每一番經文的大意，並在其後將「十番顯見」所顯真心的「寂常妙明」，與妄心做一簡要的比較⁵⁶。值得留意的，則是作者所提出的「11·顯見造物」。作者在這一段文中，表達其對於「十番顯見」整體及真鑑科判的看法。作者說：

以上十番，皆是從下而上，從現象的蛛絲馬跡指點出本體的進路，所以交光說是「帶妄顯真」，「如指璞說玉」；若不從上而下的闡明能見與萬法的關係究竟是如何，實在難以豁然見性的性質，從上顯下，交光稱之為「剖妄出真」，「如剖璞出玉」。如不明帶妄、剖妄是從方法的進路所區分的，而認為其是以顯真的層次內容所劃分的，難免要批評交光之判了，於此略替交光洗冤⁵⁷。

作者在此所提及的「剖妄出真」、「如剖璞出玉」，所指涉的，是「十番顯見」之後繼續發展的經文，這部分並非筆者的研究主題，可以暫且略過。倒是作者在此所說的，認為「帶妄顯真」的「十番顯見」是一種「方法的進路」，是「從下而上，從現象的蛛絲馬跡指點出本體的進路」，而不是「顯真的層次」，這樣的說法頗令筆者好奇。好奇的是，即便「十番顯見」是一種「方法的進路」，難道分為「十番」，其間竟毫無層次的區別嗎？而這「十番顯見」，又如何不能說是「顯真的層次」呢？此外，作者所說的「難免要批評交光之判」，究竟指的是何人，又是如何來批評真鑑的科判？這些部分作者並未進一步交代，無由得知。不過，卻是促使筆者深入思考「十番顯見」其本質的一條重要線索。

二、張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》

⁵⁵ 黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》（中壢：圓光佛學研究所畢業論文，2006年）。

⁵⁶ 李治華《《楞嚴經》哲學之研究》，頁88~91。

⁵⁷ 李治華《《楞嚴經》哲學之研究》，頁92。

作者研究所關注的焦點，在於《楞嚴經》中所言及的身心關係。其中，在「《楞嚴經》中的心」一章，作者是以「七處非心」與「十番顯見」之說來說明，其「十番顯見」的部分，則與本研究主題相關。在論及「十番顯見」的部分，作者的研究成果，十分值得留意。作者指出，「十番顯見」中所描述的有關心的種種性質，「大多是與『所見之身（物）』相對比而彰顯出來」⁵⁸，這是對於經文論述方式的一項重要觀察。而對於「十番顯見」的經文，作者除了逐番剖析說明外，並以其所欲探究的身心關係為主軸，將「十番顯見」區分為三大部分，說明各部分的要旨所在。作者說：

在前七番顯見裡，主要就是說明因心、身（物）二者特質之背反而呈現「心身（物）不即」之理，在第八「顯見不分」中，則彰「心身（物）不離」之義，由此「不即不離」而初顯「心身（物）一體」之圓融特性；之後，第九、十等二番則不用見性為引子，而直明「心」即是「覺」，申明覺性本身具「非自非因」之性以別於外道神我之見，更闡述覺性本自遠離一切妄情之執取，而達至畢竟離於自相之極⁵⁹。

作者的這番說明，可謂精要。雖然作者的重點，在於探究「十番顯見」中言及身心關係之處，而非全面性地考察，不過，其對於經文的詮釋，仍然值得參考。此外，作者的部分論點，也提供了筆者再深入思考的空間。茲略舉數點於下：

（一）作者認為真鑑的「十番顯見」之說，相較於其他各家的科判，是較為「完整和簡潔」⁶⁰。雖然作者在註釋中，羅列出了子璿《楞嚴經義疏注經科》、思坦《楞嚴經集註》、靈耀《楞嚴經觀心定解科》、溥畹《楞嚴經寶鏡疏科文》與太虛《大佛頂首楞嚴經研究》等五家的科文，不過，並未加以比較及論述，而只是說明其採用真鑑之說，是「擇其簡明易曉」⁶¹。問題是，所謂「完整和簡潔」、「簡明易曉」，並不足以說明真鑑科判的優劣。而由作者行文的過程來看，該論文對於真鑑的科判與論點，應該是屬於直接採用型，並偶採他家之說為輔，未曾言及異議者與非難者的論點。當然，因為該論文研究的對象是《楞嚴經》的經文，而非真鑑的疏文與科判，所以似乎不必論其臧否。然而，若真鑑之說不能成立，則其立足於真鑑之說而成立的論點，豈非也值得懷疑？

（二）或許是因為作者所要探討的主題，是身心關係，所以對於「十番顯見」經文的說明，總是用「心身（物）不即」、「心身（物）不離」或是「心身（物）一體」這種心與身（物）並陳的方式來敘述。問題是，「十番顯見」中所言及的心，並不是只有一種而已。就以第四番顯見中的經文而言，所謂「汝身、汝心，皆是

⁵⁸ 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》，頁 57。

⁵⁹ 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》，頁 57。

⁶⁰ 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》，頁 7。

⁶¹ 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》，頁 13~14。

妙明真精妙心中所現物」(《大正》19, 頁 110), 經文中言及了真、妄兩種心, 而作者所做的心與身並陳, 似乎都只就真心而言, 而且也並未強調心之或真或妄。如此一來, 恐怕容易給予讀者一種印象, 即心是究竟, 而身卻是不究竟的。此外, 就這段經文而言, 所謂的「汝心」, 指的是妄心, 而這妄心也是屬於「物」。然而, 作者在行文中, 特別在「身」字後面都以括號附加「物」字, 會否有窄化經文所說的「物」字意涵之嫌?

(三) 作者在探討「顯見無還」一節中, 將「妙精明心」解釋為「未起六根之用的心性本身」⁶², 這「未起」二字, 恐怕容易導致讀者產生一種誤解, 認為此作為心性本身的「妙精明心」, 是存在於「未起六根之用」時, 一旦六根起用, 則不復此「妙精明心」。殊不知此「妙精明心」, 是不論六根之起用與否, 皆恆常不動、不滅、不失, 這由本番之前的第二番「顯見不動」、第三番「顯見不滅」與第四番「顯見不失」的論述, 即可得知。因為此「妙精明心」是超越了動靜、生滅與顛倒的不動、不滅與不失, 而動靜、生滅與顛倒, 正是六根起用之後的結果。因此, 以「未起六根之用」來說明, 恐怕有待斟酌。

除了以上所略舉的三點外, 作者還有部分論點也具有再思考的空間, 在此不一一詳列, 將消融於後文的討論中。

三、熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉

本論文的主旨, 在於闡揚《楞嚴經》所具有的文學上與哲學上的價值。作者一方面藉由敘述經文的發展, 來指點出本經在文學方面所具有的、引人入勝的曲折情節, 同時將情節中所欲彰顯的義理, 予以扼要地提點出來。而與本研究主題「十番顯見」最為相關, 同時也是該文最為精彩而獨到的論述, 則是該文第三部分的「帶妄顯真——十番顯見」。在這部分中, 作者藉著將《楞嚴經》「十番顯見」與中觀及唯識的義理相互比較發明, 來突出《楞嚴經》思想的特色。最後得出的結論是: 就《楞嚴經》的思想而言, 「見性不滅, 屬『性空』。但隨緣見明見暗, 屬『緣起』」⁶³, 這與中觀「緣起性空」的思維, 實可以相互溝通。至於與唯識的差別, 則在於本修因的不同。《楞嚴經》主張「捨識用根」, 以不生滅心為本修因, 唯識則是以生滅心作為修行之本。

就本文論及「十番顯見」處而言, 其特色, 不在於分疏經文的意涵, 而是重

⁶² 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》, 頁 72。

⁶³ 熊師琬《《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值》, 頁 3。

在鈎玄提要、發揮經旨。雖然文中僅提及了第一番顯見的「顯見是心」、第二番顯見的「顯見不動」、第九番顯見的「顯見超情」與第十番顯見的「顯見離見」，共計四番，不過，其對於《楞嚴經》所特主的「心見」，以及真鑑力倡的「捨識用根」等主張，多有發明，足資本研究進行時參考。

四、黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》

作者研究的主題，在於《楞嚴經》的緣起觀。雖然如此，在該論文的第三章第三節的第一單元「一、介紹「見精」的十種特質——十番顯見」，則與本研究的主題有所重疊。作者對於這「十番顯見」經文的處理，誠如其標題所言，僅屬於「介紹」的性質，並未多做分析或闡述。這並不足以為作者之病，因為作者研究的主題並不在於此。倒是作者在研究中，曾特別針對真心、識精與妄心的區別加以分析⁶⁴，這部分的研究成果，頗值得作為筆者在研究過程中的參考之用。

參、其餘有關《楞嚴經》的研究

第三大類的研究，雖然也是研究《楞嚴經》，不過，與本論文的研究主題較為疏遠，對話空間也較小，主要是集中在探討有關《楞嚴經》的真偽課題上。就目前學界的研究成果來看，顯然是以探討《楞嚴經》的真偽為大宗。在這方面，以呂澂的《〈楞嚴〉百偽》與陳由斌的《《楞嚴經》疑偽之研究》，為主偽與主真雙方面代表性的著作，其餘相關的單篇論文，則集中在張曼濤主編的《《大乘起信論》與《楞嚴經》考辨》一書中。至於真偽課題之外的研究，相對較少，關於這部分的前人研究成果，已由李英德⁶⁵、釋覺華⁶⁶、黃明儀⁶⁷等各自作出詳略不同的介紹，為免重出，可逕行參考以上所提及諸家的研究成果。

除了國內的研究成果外，大陸與日、韓兩國的研究成果，也十分值得重視。大陸方面，「主要集中在疑偽研究和文學思想研究上，而對《楞嚴經》本身的思

⁶⁴ 詳見黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》的第三章第一節「真心相關名詞解說及分析」，頁 37～47。

⁶⁵ 李英德在《《楞嚴經》解脫道之研究》中，即曾對於前人的研究成果，做出詳細的介紹，並提出優缺點，以及可資深入探討的方向。詳見李英德《《楞嚴經》解脫道之研究》（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年），頁 16～21。

⁶⁶ 釋覺華在《臨濟禪法之研究——以《楞嚴經》之詮釋為主》中，將前人有關《楞嚴經》的研究成果，以表格的方式呈現出來，並予以摘要。詳見釋覺華《臨濟禪法之研究——以《楞嚴經》之詮釋為主》（中壢：圓光佛學研究所畢業論文，2005年），頁 10～11。

⁶⁷ 相較於前兩位研究者，黃明儀對於前人研究成果的介紹，除了前兩位所介紹過的學位論文外，還特別介紹了單篇論文的部份。詳見黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》，頁 5～7。

想以及和佛教中國化有關的問題涉及很少」⁶⁸。這方面，段新龍於 2011 年甫完成的博士論文中，曾分別針對「疑偽問題研究」、「哲學思想研究」、「與中國佛教的關係研究」與「文學與文化角度」等不同主題的研究成果加以介紹⁶⁹，茲不贅言。

而在日本方面，段氏也曾介紹了近年來部分研究者的研究成果，即崔昌植、岩城英規、吉津宜英與高橋秀榮四人⁷⁰。除了段氏所介紹者外，日人對於《楞嚴經》的研究成果，主要還可參見韓國學者崔昌植於 2005 年所出版的《敦煌本《楞嚴經》の研究》⁷¹一書。崔氏在該書中，曾將日本有關《楞嚴經》的研究加以羅列，計有 21 篇。可惜崔氏並未稍作介紹，同時，其所蒐羅的研究成果，也僅及於 1997 年之前⁷²。整體來看日人有關《楞嚴經》的研究，除了在文獻學方面的研究外⁷³，大多集中在注疏與思想史方面的研究。如高峯了州〈《首楞嚴經》の思想史的研究序説〉⁷⁴，考察了有關本經各家注疏的系譜，以及各家對於本經在判教上的不同定位；大松博典的〈宋代天台學と《首楞嚴經》〉⁷⁵、〈《首楞嚴經》の研究〉⁷⁶與〈宋代における《首楞嚴經》受容の問題點〉⁷⁷，主要考察了宋代各家《楞嚴經》注疏的系譜與特點，包括了天台（山家與山外）、華嚴、禪宗及其他系統的注疏；岩城英規的〈智旭と山外派——《首楞嚴經》解釋に見る連続性と非連続性——〉⁷⁸、〈《首楞嚴經》註釋書考〉⁷⁹、〈《首楞嚴經》の解釋——《圓覺經》註釋との比較に焦點を當てて——〉⁸⁰與〈智旭と智圓——《首楞嚴

⁶⁸ 段新龍《《楞嚴經》如來藏思想研究》（陝西：陝西師範大學宗教學博士論文，2011 年 5 月），頁 10。

⁶⁹ 詳見段新龍《《楞嚴經》如來藏思想研究》，頁 10~15。

⁷⁰ 詳見段新龍《《楞嚴經》如來藏思想研究》，頁 16。

⁷¹ 崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》（東京：山喜房佛書林，2005 年）。

⁷² 詳見崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁 5~6。

⁷³ 如〔日〕望月信亨著，如實譯〈關於《大佛頂首楞嚴經》傳譯之研究〉，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 27·佛典研究初編》，頁 233~249；寺本婉雅〈西藏文《大佛頂首楞嚴經》に就て〉，《佛教研究》第 3 卷第 3 號，1922 年 7 月，頁 73~77；長部和雄〈般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》の成立過程に關する小考〉，收錄於大正大學真言學智山研究室編《佛教思想論集》（千代田：成田山新勝寺，1984 年 8 月），頁 132~146。

⁷⁴ 高峯了州〈《首楞嚴經》の思想史的研究序説〉，《龍谷大學論集》第 3 卷第 348 號，1954 年 12 月，頁 62~78。

⁷⁵ 大松博典〈宋代天台學と《首楞嚴經》〉，《印度學佛教學研究》第 37 卷第 1 號，1988 年 12 月，頁 122~125。

⁷⁶ 大松博典〈《首楞嚴經》の研究〉，《印度學佛教學研究》第 39 卷第 2 號，1991 年 3 月，頁 130~133。

⁷⁷ 大松博典〈宋代における《首楞嚴經》受容の問題點〉，《駒澤大學禪研究所年報》第 8 號，1997 年 3 月，頁 135~149。

⁷⁸ 岩城英規〈智旭と山外派——《首楞嚴經》解釋に見る連続性と非連続性〉，《印度學佛教學研究》第 50 卷 2 號，2002 年 3 月 1 日，頁 636~641。

⁷⁹ 岩城英規〈《首楞嚴經》註釋書考〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷 2 號，2004 年 3 月 1 日，頁 144~148。

⁸⁰ 岩城英規〈《首楞嚴經》の解釋——《圓覺經》註釋との比較に焦點を當てて〉，《印度學佛教學研究》第 53 卷 1 號，2004 年 12 月，頁 105~109。

經》注釋の比較に焦點を當てて——⁸¹，主要是考察《楞嚴經》中同一主題不同注疏者所作出的不同詮釋，如三種禪定之配於止觀，經文開頭「如是我聞」之「聞」，經文之「常住真心性淨明體」，以及《楞嚴經》之三種禪定與《圓覺經》之三淨觀的關係等；金井峻純〈孤山智圓における《首楞嚴經》の講讚〉⁸²，則企圖藉由其他家的注疏與文獻，以輯佚的方法，來整理出目前已佚的、智圓對於《楞嚴經》的注疏，以此來考察智圓的思想；廣田宗玄〈張商英の《清淨海眼經》について〉⁸³，主要是藉由其他家文獻中的評論，來考察目前已佚的、經由張商英刪修《楞嚴經》而成的《清淨海眼經》，以及此經與大慧宗杲思想之間的關係。就有關《楞嚴經》的注疏與思想史方面的研究成果而言，在目前的國際上，似乎仍以日本學者的研究成果較為豐碩。

韓國方面的研究成果，則可參見韓人崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》。崔氏指出，韓國自古以來對於《楞嚴經》的研究，特別重視的是中國宋代戒環的《楞嚴經要解》。可以說，韓國的研究，是以《要解》為中心而形成的。有關韓國目前對於《楞嚴經》的研究成果，崔氏羅列了 20 篇⁸⁴。雖然並未加以介紹，不過，僅就其研究題目來概觀，大約可分為流通情況的考察⁸⁵、《楞嚴經》本身義理的研究⁸⁶、有關《楞嚴經》文獻學方面的研究⁸⁷，以及《楞嚴經》注疏與思想史的研究⁸⁸等。

第三節 研究策略、範圍與方法

⁸¹ 岩城英規〈智旭と智圓——《首楞嚴經》注釋の比較に焦點を當てて〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷 2 號，2006 年 3 月，頁 97~102。

⁸² 金井峻純〈孤山智圓における《首楞嚴經》の講讚〉，《天台學報》第 29 號，1986 年，頁 150~153。

⁸³ 廣田宗玄〈張商英の《清淨海眼經》について〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 1 號，2005 年 12 月，頁 143~149。

⁸⁴ 詳見崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁 6~8。

⁸⁵ 如崔成烈〈《楞嚴經》の韓國流通に對する研究〉、崔昌植〈《楞嚴經》の韓國流傳について〉、金秀燕〈《楞嚴經》の流布と履霜曲〉與趙明濟〈14 世紀高麗思想界の《楞嚴經》盛行とその思想的性格〉等。

⁸⁶ 如鄭泰嫻〈楞嚴咒解義〉、鄭泰嫻〈首楞嚴三昧と楞嚴咒の不二性小考〉、金鎮烈《《楞嚴經》研究》、魯權用〈《首楞嚴經》研究序說〉與魯權用〈《首楞嚴經》の禪思想研究〉等。

⁸⁷ 如崔昌植〈《楞嚴經》の成立過程と傳譯の資料に關する考察〉與崔昌植〈敦煌本《楞嚴經》研究〉二文。此外，尚有崔昌植〈敦煌本《楞嚴經》の校正について〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷 1 號，2002 年 12 月，頁 334~341。

⁸⁸ 如趙明濟〈高麗後期戒環解《楞嚴經》の盛行と思想史的意義〉、趙明濟〈高麗後期戒環解《楞嚴經》の盛行と思想史的意義——麗末性理學の受容基盤と關連して〉、金成九〈普幻の《楞嚴經》理解——《首楞嚴經環解刪補記》を中心に——〉、崔昌植〈戒環の《楞嚴經》教判について〉、趙龍憲〈《楞嚴經》に現れた道教思想——開雲祖師の《瑜伽心印正本首楞嚴經環解刪補記》を中心に——〉、趙隆憲〈李資玄の楞嚴禪研究〉與趙隆憲〈淨眾無相の楞嚴禪研究〉等。

壹、研究策略與範圍

在進行研究之前，筆者曾多次思考，如何才能突顯出真鑑的詮釋成果？如果專就真鑑的作品來分析，即便再詳盡，恐怕也不容易看出其獨得之處究竟何以為獨得？苦思良久，忽然想起了《老子》中的一句話：「長短相形」⁸⁹。這「相形」之法，確實是一條可以解決這個問題的途徑。透過與他者進行比較，彼此的異同之處自然較容易一目了然，也更能突顯出真鑑的詮釋成果。同時，前文曾經提過，真鑑注疏的動機，主要是不滿於《會解》的詮釋。如果能適時地引入《會解》的詮釋輔助探討，豈不是更能呈現出真鑑的獨得之處究竟何以為獨得嗎？再者，真鑑的詮釋雖然後出，難道就一定轉精？而其對於《會解》的非難，難道就足以成為定論，毫無值得商榷之處？有關這些方面的問題，也必定不能忽略了《會解》的說法，才能作出客觀而公允的論斷。

雖然決定要在討論的過程中，兼及了《會解》的說法，不過，本研究所關注的主題，畢竟是以真鑑所提出的「十番顯見」之說為主。因此，雖然兼及《會解》之說，卻並不意味著雙方所受到關注的程度是齊頭平等的，而是有主從之分。總結以上所擬定的研究策略，是：以真鑑為主，《會解》為輔，兩者相形，以斷真鑑「十番顯見」之說的臧否。

貳、研究方法

在前言中，筆者曾言及本論文所關注的焦點，是與前人有所不同，亦即不將焦點放在經文上，而是在於古人對於經文的詮釋。就這點而言，很明顯地，是屬於詮釋層面的課題。因此，在本論文中，筆者將採取有關詮釋學的方法。

所謂詮釋學，其所涉及的，是關於「意義的傳達」，以及「對於意義的真實把握」，其中，包含了「理解的問題、個人的參與和主體之規定的問題」⁹⁰。在當代，可說是一門重要的學術。雖然如此，卻也因為家派的不同，而異彩紛呈，至今未能有一個完全為大眾所普遍接受的方法⁹¹。在此情況下，筆者採取的是發展與建構相對地較為全面，而且是專對傳統原典的詮釋研究所建構出來的「創造

⁸⁹ 朱謙之、任繼愈《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》（臺北：里仁書局，1985年），頁9。

⁹⁰ 詳見沈清松《現代哲學論衡》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1994年），頁291～293。有關詮釋學發展的面貌，包括由希臘時期開始，歷經中古時期及近代的發展，一直到當代的詮釋學，可詳見沈氏《現代哲學論衡》的「第十一章 詮釋學的變遷與發展」，頁291～312。

⁹¹ 沈清松指出，「當代的詮釋學可謂學派並立，分陣其說，各有所長，時有所用，卻很難整理出一個大致可共同接受的方法。甚至對於詮釋的活動，是否可以以方法視之，亦有異議」。沈清松《對比、外推與交談》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年），頁91。

的詮釋學」⁹²。

關於「創造的詮釋學」，為傅偉勳所建構。傅氏在〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉一文中，曾詳加說明了其所建構的「創造的詮釋學」，分為五個辯證的層次。這五個層次分別是：

(1)「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」（“What *exactly* did the original thinker or text say?”）

(2)「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」（“What did the original thinker *intend* or *mean* to say?”）

(3)「蘊謂」層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」（“What *could* the original thinker have said?”, or “What *could* the original thinker’s sayings have implied?”）

(4)「當謂」層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」（“What *should* the original thinker have said?”, or “What *should* the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?”）

(5)「必謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」

（“What *must* the original thinker say now?”, or “What *must* the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the original thinker?”）⁹³

其中，第一層的「實謂」，是「關涉到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題」⁹⁴。第二層的「意謂」，則是「通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等工夫」⁹⁵。第三層的「蘊謂」，是「關涉到思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的（較為重要的）種種原典詮釋等等」⁹⁶。第四層的「當謂」，是「在原思想家教義的表面結構底下抉發深層結構」⁹⁷。第五層的「必謂」，則

⁹² 傅偉勳說：「創造的詮釋學，原是專對《道德經》、《壇經》等等哲學（以及宗教思想）原典的詮釋研究而構想所成，由於它屬一般方法論，當可擴延其適用功能到一個思想傳統（如儒家思想傳統或佛教思想傳統）的延續（continuation）、繼承（inheritance）、重建（reconstruction）、轉化（transformation）或現代化（modernization）等等廣義的詮釋學課題。」傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁45~46。因此，自然也適用於本論文的研究。

⁹³ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁10。

⁹⁴ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁10。

⁹⁵ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁10。

⁹⁶ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁11。

⁹⁷ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁11。

是除了「講話（筆者案：似應為「活」）原思想家的教義」外，「還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題」⁹⁸。

雖然「創造的詮釋學」在此分為五個層次，不過，依傅氏之說，這五個層次「可一時並了，同時進行每一層次的考察」⁹⁹，亦即可以不必機械式地一一拆解來進行。而關於五個層次之間的關係，傅氏則強調說「任何下層的解決方式的改變，當然辯證地催生上層的解決方式的再檢討」¹⁰⁰。此外，值得留意的，則是傅氏所特別指出的本詮釋學的特點，是「不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性的詮釋強度或強制性」¹⁰¹。

第四節 交光真鑑的生平及其著作簡介——兼介惟則與《會解》

壹、交光真鑑的生平簡介

關於交光真鑑，文獻不足，目前無法得知其詳細的生平，僅能由零碎的蛛絲馬跡來得知其概略的活動時間與地域。主要的訊息來源有兩方面：一方面是真鑑自己的著作，另一方面，則是他人所提及的資料。

首先來看真鑑自己的著作。目前可見到的有以下幾份，分別是《楞嚴經正脉疏科》、《楞嚴經正脉疏懸示》、《楞嚴經正脉疏》、〈《大佛頂首楞嚴經正脉疏》序〉與〈刊《楞嚴正脉》後跋〉，皆收錄在《卍續》第 18 冊。在這幾份資料中，有關真鑑的活動時間與地域，可以得知以下的訊息：

一、真鑑在〈《楞嚴經正脉疏》序〉中，自題「京都西湖沙門交光真鑑述」（《卍續》18，頁 258），《楞嚴經正脉疏》中亦然。而在《楞嚴經正脉疏懸示》中，也曾提到「入京庠備員」（《卍續》18，頁 260）。可見真鑑曾於京都¹⁰²。

二、〈刊《楞嚴正脉》後跋〉中，提到真鑑撰著《正脉疏》的地點，是在潞、上黨¹⁰³。撰寫之初，曾期盼完成時，能得到當時的前輩大家妙峯或是澄印的印證¹⁰⁴。

⁹⁸ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 11。

⁹⁹ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 44。

¹⁰⁰ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 45。

¹⁰¹ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 45。

¹⁰² 案：真鑑時的京都為北京。

¹⁰³ 真鑑說：「予寓上黨制斯疏。」（《卍續》18，頁 896）又說：「稿將半，妙峯忽至潞，已甚異之，將往拜師。」（《卍續》18，頁 896）案：真鑑所說的「潞」，當指山西布政使司轄下的潞安府。依《明史》所載，元時稱為潞州。而「上黨」，當指潞安府轄下的長治縣，元時稱為上黨縣。

可知真鑑應當略晚於妙峯與澄印¹⁰⁵。而在撰寫過程中，竟真能幸運地得到妙峯的印可與鼓勵，之後，再經三年才完稿¹⁰⁶。

三、完稿後第二年，妙峯「促予歸蒲。」（《卮續》18，頁897）可知真鑑常住於蒲¹⁰⁷。

四、完稿後的第三年，即萬曆二十七年己亥刊刻並完成¹⁰⁸。

五、〈刊《楞嚴正脉》後跋〉，作於萬曆二十八年庚子¹⁰⁹。

六、在《楞嚴經正脉疏懸示》中，曾提到真鑑落髮出家的時間，是在「萬曆四年丙子冬十月」¹¹⁰，地點則在潞安。落髮數年後，被請住於法住寺，並於萬曆十四年丙戌冬十月「科經」，「至歲終而科成」（《卮續》18，頁261）。這說明了《楞嚴經正脉疏科》完成的時間與地點。真鑑並繼續說明其撰寫《楞嚴經正脉疏》的時間，是由《楞嚴經正脉疏科》完成後的次年，也就是萬曆十五年丁亥的春天開始，一直到萬曆二十四年丙申的冬天才完成，費時十年，地點則改在法住寺所在

見〔清〕張廷玉等撰《明史》（北京：中華書局，1997年），頁279。

¹⁰⁴ 真鑑說：「制斯疏時，妙峯、澄印輩數子，清譽振於寰宇，著作流於海內。心祈稿成得一證明，足驗乎不乖聖意。」（《卮續》18，頁896）案：在真鑑的時代，有兩位妙峯，分別是妙峯福登與妙峯真覺。真鑑在此並未說明是哪一位。不過，以真鑑的敘述來推測，既要為前輩，又有「著作流於海內」的，應該指的就是妙峯真覺。因為依《釋鑑稽古略續集》所載，妙峯真覺「判《楞嚴》為方等實相，有《百問》行世。」（《大正》49，頁952）而與真鑑同時的傳燈，在「《圓通疏》引用并曾所經目古今書疏」中的「今師」部分，也說明引用了「妙峯法師（諱真覺）《百問》」（《卮續》19，頁404）。而妙峯福登，依憨山德清所做的〈勅建五臺山大護國聖光寺妙峰登禪師傳〉（《卮續》127，頁634~639）來看，則並未有關於《楞嚴經》方面的著作行世。因此，真鑑所指的「妙峯」，以妙峯真覺的機率較大。另，澄印則為憨山德清之字。

¹⁰⁵ 這一點，由《釋鑑稽古略續集》將妙峯係於萬曆庚子二十八年之下（《大正》49，頁952），將真鑑繫於萬曆丁巳四十五年之下（《大正》49，頁953），也可以看出。而憨山德清雖然與真鑑同繫於萬曆丁巳四十五年之下，卻也遠在真鑑之前。

¹⁰⁶ 真鑑說：「稿將半，妙峯忽至潞……即出其稿，再拜請證，師亦拜受。讀未竟，驚曰：『當代僧英指摘舊解，若易梁柱，然茲如革故鼎新，大番昔按，非細事也。已領其槩，未盡其詳。乞携歸旅寓，一研味之。』予唯唯別去。次日，往答拜師，乃稽首謝曰：『昨披妙註，抵暮徹曉，不能釋手。新意疊現，聞所未聞。《楞嚴》本旨，如日初出。非諸聖冥加，決不至此。願師專志速成，恐時不逮。刊刻之事，某甲效勞。』……別日，師復諄諄。予感時光不逮之警，日夕孜孜，復三載而稿完。」（《卮續》18，頁896~897）

¹⁰⁷ 關於真鑑所說的「蒲」，在明代的山西有兩處。一處是平陽府轄下二十八縣之一的蒲縣，另一處則是平陽府轄下六州之一的蒲州。見〔清〕張廷玉等撰《明史》，頁278。真鑑在此只用「蒲」字，並未說明究竟是指蒲州還是蒲縣。筆者的推測，指蒲州的機率較大。因為在憨山德清的〈與交光法師〉一信中，有「聞公尚駐錫中條」（《卮續》127，頁388）一語，而中條山則在蒲州的東南方。見〔清〕張廷玉等撰《明史》，頁278。此外，「駐錫」也正好解釋了「歸蒲」的「歸」字。因此，所謂「促予歸蒲」，應該指的是蒲州的機會較大。

¹⁰⁸ 真鑑說：「……復三載而稿完。歲逼除……仲春……過夏……冬寓於汾。次春……夏游……仲冬……次年二月一日命工就刊，王公大人莫不與力，師復吹噓於隣郡及上谷，乃至自鬻所乘以足之，是以周歲而畢。」（《卮續》18，頁897）案：《正脉疏》完稿於萬曆二十四年丙申，則刊刻及其完成的時間，應該是萬曆二十七年己亥。

¹⁰⁹ 真鑑自署「萬曆庚子八月望日沙門真鑑謹跋」（《卮續》18，頁897）。案：刊刻完成於萬曆二十七年己亥，則此跋所說的「萬曆庚子」，當為萬曆二十八年。

¹¹⁰ 真鑑說：「值潞安庠生韓子希……予知其大家，有太行禪寶可以靜居，以遂出家註經之事，即吐其意，令先迴俟之。韓不勝慶幸。予次年如約，至即下髮，誓閱教十年，以利其器。時萬曆四年丙子冬十月也。」（《卮續》18，頁260~261）案：可知真鑑落髮出家的地點在潞安，即山西的潞安府。

之城西南隅的報恩堂¹¹¹。而《楞嚴經正脉疏懸示》，則是《正脉疏》完成的次年，即萬曆二十五年丁酉，在五臺蘆芽山過夏時完成¹¹²。

茲依時間先後，以表格的方式整理如下：

時 間	地 點	事 件
萬曆四年丙子冬十月	山西潞安府	落髮出家
萬曆十四年丙戌冬	山西潞安府長治縣	完成《楞嚴經正脉疏科》
萬曆二十四年丙申冬	山西潞安府長治縣	完成《楞嚴經正脉疏》
萬曆二十五年丁酉	五臺蘆芽山	完成《楞嚴經正脉疏懸示》
萬曆二十七年己亥	山西平陽府蒲州	刊刻《楞嚴經正脉疏》完成
萬曆二十八年庚子	山西平陽府蒲州	完成〈刊《楞嚴正脉》後跋〉

其次，是他人所提及的資料。在這方面可資略知真鑑概略的活動時間與地域的，則有：廣豐〈《大佛頂首楞嚴經正脉科判》翻刻緣起〉、《釋鑑稽古略續集》、株宏〈答潞安交光法師〉與德清〈與交光法師〉。由這幾份資料所可得知的訊息如下：

一、廣豐的〈《大佛頂首楞嚴經正脉科判》翻刻緣起〉，提及以下幾點：首先，廣豐撰寫的時間，是萬曆癸丑孟夏。萬曆癸丑，即是萬曆四十一年。其次，廣豐在文中提到「大師（筆者案：即真鑑）……命廣豐具緣起。舊刻《懸示》前有代藩

¹¹¹ 真鑑說：「次年（筆者案：即科經完成的次年，為萬曆十五年丁亥）春，安慶賢王招住城西南隅報恩堂，棲遲十載。其間人事及內外講期一切不發，而註經朝夕亦無少輟，至萬曆丙申冬而疏成。」（《卮續》18，頁261）

¹¹² 真鑑說：「次年丁酉（筆者案：指完成《正脉疏》的次年，即萬曆二十五年丁酉）仲春，瀋藩國主命五臺蘆芽山飯僧，遂於蘆芽過夏，而製斯懸判。」（《卮續》18，頁261）就真鑑自己的說法來看，既然記載了詳細的年份、地點及撰作經過，則《正脉疏懸示》的完成晚於《正脉疏》，應該是不成問題。不過，筆者卻在《正脉疏》中發現以下一條資料，這是出現在真鑑詮釋「心目雙徵」的主題處：

緣此雙徵微意難知，以致諸家誤謂破心之後次當破目，遂將顯見之旨盡成破見之宗，千載迷根實基於此。《懸示》辯之未盡，今當更與拔之。（《卮續》18，頁331）

由此處所說的「《懸示》辯之未盡，今當更與拔之」來看，似乎《正脉疏》的完成反倒晚於《正脉疏懸示》。然而，真鑑明明將年份記載的清清楚楚，該如何來理解此處的矛盾？筆者推測，真鑑記載的年份應該無誤。會出現此處所說的「《懸示》辯之未盡，今當更與拔之」，比較可能的情况是：當真鑑完成《懸示》後，對於「心目雙徵」的辨析又有新的心得，於是選擇在《正脉疏》中再行補入，才會形成這看似成書時間矛盾的情况。

製〈序〉一首，每卷有「蒲州萬固沙門妙峯福登校」十一字。今存之則贅，去之則因不明。」（《卮續》18，頁257）由這段話，可知真鑑於萬曆四十一年時，仍然在世，而《懸示》已有舊刻本。不過，就目前可見的《懸示》來看，並無代藩所製之〈序〉，每卷也都無「蒲州萬固沙門妙峯福登校」十一字，則應為廣豐同時翻刻之本，也成於萬曆四十一年癸丑。而在廣豐的文中，另有一點與真鑑所說有所出入。廣豐說：「是《疏》成於萬曆丙申冬，《科》成於次年丁酉夏。」（《卮續》18，頁257）依真鑑自己的說法，《正脉疏》是在萬曆二十四年丙申完成，沒有疑問。問題是出在《正脉疏科》的完成時間。真鑑自己所說的完成時間，是萬曆十四年丙戌，而萬曆二十五年丁酉完成的，則是《正脉疏懸示》，不同於廣豐所說的萬曆二十五年丁酉完成《正脉疏科》。由於真鑑對於自己各部著作的完成時間，記載得十分清楚，所以，筆者的立場，還是依據真鑑的說法為主。

二、在明崇禎年間所編的《釋鑑稽古略續集》中，載有「《楞嚴正脈》交光法師真鑑著」（《大正》49，頁953），繫於明神宗萬曆四十五年丁巳條之下，同條中所言及的《楞嚴經》注疏，依序為憨山德清的《楞嚴通議》、戒山傳如的《楞嚴截流》、幻居真界的《楞嚴纂註》、交光真鑑的《楞嚴正脈》、仁安的《楞嚴直解》、一雨的《楞嚴合轍》與傳燈的《楞嚴圓通疏》¹¹³。關於《釋鑑稽古略續集》如此的編法，以及將真鑑的《楞嚴正脈》繫於萬曆四十五年丁巳下的用意，筆者曾做過幾番思考：首先，繫於萬曆四十五年下，是否意味著卒年呢？如果是卒年，難道這些法師竟會都在同一年過世？筆者試著查考其他法師的生平，以德清為例，發現在萬曆四十五年時，仍然在世¹¹⁴，而傳燈撰寫〈《大佛頂首楞嚴經圓通疏》序〉的時間，則是在「皇明萬曆纔四十有七年歲次己未」（《卮續》19，頁403）。卒年的想法，確定不成立。然則會是成書之年嗎？依真鑑自己的記載，這個推想也無法成立。此外，德清的《楞嚴通議》，則成書於萬曆四十二年甲寅¹¹⁵，也證明了不是成書之年。如此一來，唯一可以解釋的，可能是這些著作大約是在同一時期，因此《釋鑑稽古略續集》將之匯集於同條之下。

三、株宏的〈答潞安交光法師〉，為真鑑向株宏請益有關其所著之《正脉疏》，株宏加以回覆的往來信件。現存可見的，兩人各有兩封。由真鑑向株宏請益的謙虛態度，以及株宏在信中自稱「不肖年衰」¹¹⁶，應該可以確認真鑑的年歲晚於株宏，而這或許也就是《釋鑑稽古略續集》將株宏收錄於真鑑等人的萬曆四十五年丁巳條的前一條，即萬曆二十八年庚子條下的緣故¹¹⁷。

四、在德清的《憨山老人夢遊集》中，有「與交光法師」（《卮續》127，頁388）一信，可以做為兩人為同一時期的佐證，也符合了《釋鑑稽古略續集》將真鑑與

¹¹³ 詳見《釋鑑稽古略續集》（《大正》49，頁953）。

¹¹⁴ 依《憨山老人自序年譜實錄》所載，德清於天啟三年癸亥方才圓寂，年七十八，而萬曆四十五年時，年七十二。詳見《憨山老人夢遊集》（《卮續》127，頁974~976）

¹¹⁵ 在萬曆四十二年甲寅條下，德清自述：「《楞嚴經》，自東海立意著《通議》，久蘊於懷，未暇述。今夏五月方落筆，五十日稿遂成。」（《卮續》127，頁973）

¹¹⁶ 見〔明〕株宏《雲棲大師遺稿》。收錄於《大藏經補編》23，頁5。

¹¹⁷ 詳見《釋鑑稽古略續集》（《大正》49，頁952）。

德清置於同一時期的作法。

就以上他人所提及的資料來看，可以再補充加入上文的表格中的，為萬曆四十一年癸丑孟夏，刊刻《楞嚴經正脉疏科》與《楞嚴經正脉疏懸示》。

由以上的考察，可以概略知道真鑑與其著作相關的活動時間與地域。就時間而言，真鑑的生年，可推至明神宗萬曆元年之前，而卒年，則在萬曆四十一年以後。其著作的完成，便是在這一段時間中。而其活動的地域，雖然曾待過北京，不過，依目前可見的文獻來看，大部分的歲月，其實是不出山西的。

貳、交光真鑑的著作簡介

關於真鑑的著作，目前可見的，則是上文所提到的三部，分別是《楞嚴經正脉疏科》、《楞嚴經正脉疏》與《楞嚴經正脉疏懸示》。雖然分為三部，其實，是以《楞嚴經正脉疏》為主體。《楞嚴經正脉疏科》，是真鑑詮釋整部《楞嚴經》時的大綱，而《楞嚴經正脉疏懸示》，按真鑑自己的說法，則是因為「解中判科、釋意大異舊說，恐聞者遽成驚怪，或起嗤笑」，所以才「於未解經前，懸遠出示其中要義，導人樂玩，不致廢擲也」（《卮續》18，頁259）。因此，《正脉疏懸示》可以說是導引讀者進入《正脉疏》的重要門戶，並將真鑑在《正脉疏》中所特別強調的獨到見解，撮要於此。

此外必須特別提及的，則是真鑑將其對於《楞嚴經》的注疏命名為「正脉」的原因，以及其撰著的動機。真鑑對此皆有特別的交代，可見其重視的程度。關於命名為「正脉」的原因，真鑑在《正脉疏懸示》一開頭便詳加說明，他說：

舊解徒知慕經圓妙，不能曲順經文，深研本有圓妙的旨，而乃傍引他家彷彿圓妙之義以會釋之。故不惟文義了不相合，且將本經元來脉絡悉成紊亂，而首尾不相通貫。故今新疏，但惟奉順佛經，曲搜本意，令其脉絡貫通，則經中本有圓妙深意，豈他家所能比擬？故名「正脉」，意在此也。（《卮續》18，頁259）

真鑑將其著作命名為「正脉」，用意在於與其他舊有的注疏作出區隔，標出其所重視的關鍵所在。他認為舊有注疏的問題，出在不能「曲順經文」來窮究《楞嚴經》本身的妙義，反而援引別家的義理來進行詮釋。其結果，除了造成與本經文義不相合之外，反而還使得「本經元來脉絡」紊亂。而命名為「正脉」，正是針對這一個情況而發。真鑑強調其特點，是「順佛經」、「搜本意」、「令其脉絡貫通」，這其實就是就《楞嚴經》來詮解《楞嚴經》，是視《楞嚴經》本身為一部意義完

足的經典，其經文之間，自成一一個有系統的整體，彼此在關係上相互照應。詮釋者所要進行的工作，真鑑認為，則是由這「本經元來脈絡」來深入理解經文的本意，藉由貫通經文前後的照應關係，來向讀者彰顯本經的用意。

除了在《正脉疏懸示》的開頭，特別說明命名為「正脉」的用意之外，在《正脉疏》的開頭，真鑑也特別說明命名的緣故。他說：

特標「正脉」者，疏之別號也。良以此經滿數萬言，文雖長廣，而聖言辭義雙妙、首尾照應、脈絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處。舊解多惟就文輒解，更不首尾顧盼；或未見本意，冒昧推原，以致前後不相照應、語脉互成乖反。今疏非敢意外穿鑿，但惟曲順聖經本來語脉而疏導之，務令前後照應、語脉貫通而已。緣此名「正脉」云。（《正續》18，頁310）

《正脉疏》開頭的這段話，同樣說明了真鑑對於「舊解」「前後不相照應、語脉互成乖反」的不滿。真鑑認為，詮釋《楞嚴經》必須掌握的要點，並不是任何高深的理論，而是「但惟曲順聖經本來語脉而疏導之，務令前後照應、語脉貫通而已」。他用「但惟……而已」的說法，說明了他不主張雜揉入他家的理論，來作為詮釋上的預設。只要能夠虛心地遵循經文的「本來語脉」，溝通前後經文在意義上的相互關係即可。而這樣的主張能夠成立，其前提即是真鑑所說的「聖言辭義雙妙、首尾照應、脈絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處」。因此，統合以上兩段真鑑對於「正脉」的說明，可以確知，所謂的「正脉」，指的正是「本經元來脈絡」、「聖經本來語脉」，也就是經文本身的結構關係。

在了解真鑑命名為「正脉」的用意後，還必須留意以上兩段話語中所提到的，引起他另行注疏的導火線，也就是他所說的「舊解」。真鑑所指的「舊解」，主要對象正是元代天如惟則的《楞嚴經會解》，簡稱《會解》。真鑑會不滿意《會解》，有兩大點原因。首先，是真鑑個人的學習經驗所致。在《正脉疏懸示》的開頭，真鑑曾說明了「制疏始終」（《正續》18，頁260）。他提到，早先徧歷諸講肆時，雖然「頗領萬法惟心之旨」（《正續》18，頁260），卻是「智見多局促於《會解》注文，無敢逾越」（《正續》18，頁260）。後來，學有所進，見解逐漸不同。他說：

旁通於性相諸典，放曠於《法華》義句、《華嚴》疏鈔，飽飫台、首之宗。樂其文義雙暢，無少留難。心光漸啟，迴視《會解》，遂覺其識見未備、臆說多恣，與二大老之家法頗不相似。（《正續》18，頁260）

這說明了真鑑在受到天台與華嚴兩宗的薰陶後，再回過頭來，對於《會解》的認識，已不再是「無敢逾越」了，而是覺得其「識見未備，臆說多恣」，才會因此

埋下另行注疏的種子。而另一個不滿意《會解》的原因，則是當時在理解《楞嚴經》上，所呈現出一種重注罪經之弊，而所重視的注疏，指的正是《會解》。真鑑說：

斯經流通震旦，自唐及今，千有餘載……部帙名家幾滿十數。天如取九家著作而會通去取，補以己意，目為十家會解。自謂具眾美而斷猶豫，義無不盡。人亦服其該博，而復樂其簡要，切中時機。是以交口讚善，而競（筆者案：當為「競」）相講習。自元末及今，二百餘年，海內慕《楞嚴》而講聽者，惟知有《會解》，而他非所尚。故尋經旨者，須從《會解》中通釋之。有不通者，則歸罪於經之玄奧難明，罕有敢疑註家通達之未盡也。間有略疑議者，則叢口交謗，如悖逆人。（《卮續》18，頁259～260）

真鑑這段話，指出了自從《會解》成書以來，在企圖認識《楞嚴經》的讀者心中所造成的壟斷情況，將近有二百多年。而在詮釋上壟斷也就罷了，問題是嚴重的程度不止於此。說壟斷也就罷了的意思，意味著雖然《會解》在詮釋上具有獨尊性，畢竟還是從屬於《楞嚴經》，是處於不同的位階，經的地位仍然是高於注疏。然而，真鑑所看到的現象卻並不僅止於此。當讀者透過《會解》的詮釋來認識《楞嚴經》，而有難以明瞭之處時，當時的現象，竟然是「歸罪於經之玄奧難明，罕有敢疑註家通達之未盡」！這其實說明了《會解》在讀者的心目中，已經凌駕了其作為注疏的位階，不僅與《楞嚴經》齊平，甚至可以說超越了《楞嚴經》。這在認識《楞嚴經》的活動當中，實在是一種顛倒的情況。而真鑑最後所說的「間有略疑議者，則叢口交謗，如悖逆人」，更是說明了《會解》受到的尊崇，已經到了盲目的地步，成為一種普遍的現象。正是在這種內在學識之長進與外在現象之扭曲的雙重情況下，造成真鑑對於《會解》的不滿，而認為必須另行撰著新的注疏。

其實，對於《會解》不滿的，並不只真鑑一人，只是每個人反應的方式有所不同。真鑑在《正脉疏懸示》中即曾提到：

近聞南都有三槐師者，非之為甚。每講，全不從於《會解》，惟說本文。人不盡非，從之者眾。又聞蘇州有人，未詳字號，廣辯諸註之非，已刊而未見大行。他如月川之《別眼》、澄印之《懸鏡》，皆各出己見，而非有局於《會解》。但皆少分自在之說，未據全文而大翻舊案。（《卮續》18，頁262）

雖然真鑑所提到的法師，都只是「少分自在之說」，並不是「大翻舊案」，不過，共通之處，都是不滿足於《會解》的詮釋。可以看出，真鑑其實是屬於這股不滿足於《會解》詮釋之潮流中的一員，不同之處，則是真鑑是屬於「大翻舊案」者。

而同一時期的真界，其在學習過程中的感受，也頗與真鑑相似。他說：「余始窺《會解》，頗信於佛旨無遺。久翫經文，漸覺於聖心未盡。」（《卮續》90，頁173）而前文曾提及，《釋鑑稽古略續集》的萬曆四十五年丁巳條之下，所言及的《楞嚴經》注疏，竟多達七部，可說是自元代《會解》成書以來，重新詮釋《楞嚴經》最密集的時期，雖不能說是絕後，也絕對可說是空前。

雖然真鑑不滿足於《會解》，而另行撰著了《楞嚴經正脉疏》，卻並不意味著他的詮釋就得到了普遍性的認同，成為了不刊之論，而是反倒引起了諸多的論爭。該書引起的爭議，在真鑑尚未完成之前，即已發生。真鑑在《正脉疏懸示》中，即曾說到這個情況，他說：「予註疏時，經日既久，難盡隱密，風聞而交謗者不可勝紀，亦有面斥之者。」（《卮續》18，頁261）而完成之後的批評，更是不絕於耳。如真鑑稍後的智旭，即曾在與錢謙益來往的書信〈復錢牧齋〉中，有「交光用根一語，毒流天下，遺禍無窮，非一言可罄」¹¹⁸之說。而錢謙益在清初所完成的《楞嚴經疏解蒙鈔》，則曾對於《正脉疏》如此評論：

交光自敘緣起，謂從《楞嚴》發悟，病中見佛，啟請註經。埽拂台觀，排抵《會解》。流傳幽朔，驚動江左。咸謂經入支那，未有此解。今則少夷矣！夫其奮乎百世之下，披剝陳言，發揮己見，不可謂非北方豪傑之士。第以擇法未端，立宗太勇……乃割剝全經……每師心而自是，恐拂迹而彌多。（《卮續》21，頁86）

《疏解蒙鈔》在此，雖似褒貶參半，實則其意貶多於褒。對於《正脉疏》之「批剝陳言，發揮己見」，僅讚許真鑑為「北方豪傑之士」，讚許的其實只是其勇氣，而非褒獎其見解。接著所說的「擇法未端，立宗太勇」、「割剝全經」，以及「每師心而自是，恐拂迹而彌多」，才是針對《正脉疏》的內容加以非難。《疏解蒙鈔》甚至在對於祿宏《楞嚴經摸象記》的介紹文中，也沒忘記把握機會批評了《正脉疏》一番。《疏解蒙鈔》中說：

時師割截段落、逐文分配，無有是處。……於時交光《正脉》初傳江表，人謂為雲棲所印讚，傾動諸方，而不知《模（筆者案：當為「摸」）象》此文超然懸解，故己（筆者案：當為「已」）臨其茅蕝、鍼其膏肓矣！厥後有柴紫乘時……此師料揀亦本《模（筆者案：當為「摸」）象》，可為誦文之師作應病之藥也。（《卮續》21，頁85～86）

在此所批評「無有是處」的「割截段落、逐文分配」，以及所謂的「誦文之師」，指的正是真鑑及其重視經文結構關係而作的《正脉疏》。《疏解蒙鈔》甚至認為當

¹¹⁸ 見《靈峰宗論》卷五之二。收錄於〔明〕智旭《靈峰宗論》《明版嘉興大藏經》第36冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1987年4月臺一版），頁343。

時廣為流傳的祿宏對於《正脉疏》的讚許，只是表面的應酬之語而已，實際上，祿宏自己特地撰著了《摸象記》，《疏解蒙鈔》認為，這正是「鍼其膏肓」的最佳證據。

此外，清康熙年間的杜臻，在為《楞嚴經觀心定解大綱》撰寫序文時，也特別點名批評了《正脉疏》。他說：

歷觀有唐以來註疏，不下百十家。或淺而未至，或悖而相左，未免有經在微塵之嘆！至於最僻謬而灼違經旨者，莫交光《正脉》若矣！（《卮續》23，頁559）

杜臻用「最僻謬而灼違經旨」來批評《正脉疏》，這也是針對《正脉疏》的內容而言。以上這些批評，都還只算是略作點抹而已，最強烈的攻擊，其實，是來自於與真鑑同時期的幽溪傳燈。傳燈曾述說其在讀到《正脉疏》時的感受。他說：

閱寂音大師《合論》，兼去秋得《正脉》一書，皆於顯見性中多有所發揮。因知會心處不約而符，初不間於古今。惜《合論》約而不周，《正脉》繁而失據。（《卮續》89，頁491）

傳燈在此所說的，固然提到了與真鑑有所見「不約而符」的部分，而批評之處，則似乎僅用「繁而失據」來形容其剛剛讀完後的感受。問題是，傳燈並未就此罷休，他後來特別針對《正脉疏》之作而撰寫了兩部著作，分別是《楞嚴經圓通疏》及《楞嚴經圓通疏前茅》。在這兩部著作中，專門對於《正脉疏》大加批評，尤以《圓通疏前茅》最為激烈。傳燈說：

錯亂科判。科判既謬，則凡有所說，皆隨之而謬矣。一經血脉路悉皆倒置，豈足稱「正脉」哉！（《卮續》89，頁525）

余嘗謂今人釋經有兩失：一失之太高。……如此之人，與之談儻侗禪，可也；入如來室，不可也。一失之太卑。以分別名相為自拘忌，動以性、相分庭。……如此之人，與之尋章摘句，可也；入如來室，不可也。……交光之論經，墮此二失，以不識經之大體及以曲折故也。以予觀之，一經自有正脉，交光非知正脉者也。（《卮續》89，頁519）

大節目錯處：……第一大差錯處……第二大差錯處……第三大差錯處……第四大差錯處……第五大差錯處。此五處，是極緊關節。要此而差錯，雖千是而莫掩一非矣！（《卮續》89，頁521）

失之，有十也。……何謂十？一、不知性德。二、不知藥病。三、不知脩、性。四、不熟本經。五、不熟《會解》。六、不曉科節。七、不熟《圓覺》。八、不熟台宗。九、不知判教。十、不識《法華》。（《卮續》89，頁522）

傳燈在此所批判的內容，有科判之謬，有釋經之失，乃至指出五大差錯與十種缺失，這些都還算是就事論事，就義理論義理。然而，傳燈的批評，不止於此：

交光讀《會解》時，惟以己是，而弊乎他人。（《卮續》89，頁497）

交光法師即欲大顯《楞嚴》而廣破諸師，宜於往古諸疏一一細讀，是者而存之，非者而斥之，方服人心。乃全然不顧，惟是己非人，迷名失義，一至于此。自坐不通之甚，而反說他不通之甚。（《卮續》89，頁499）

這是就研究的態度來批評，認為真鑑有「是己非人」之處。最激烈的，則是以下的言論：

交光同外道，執八識為真。（《卮續》89，頁520）

非但佛法不會，即作文體式亦有所不通。（《卮續》19，頁588）

如交光者，錯亂大途，顛倒正脉，其罪過非小。（《卮續》89，頁524）

一憑臆臆，自是非人。古人錯答一字，尚五百年山中作野狐。今者，統部文義悉皆錯亂。若欲不招無間業，莫謗如來正法輪。交光其慎之哉！交光其慎之哉！（《卮續》89，頁511）

若使交光已死，則彼於九泉之下，方稽首懺悔之不暇；若或猶生，吾當以前義反覆詰之，彼必當斬首以謝我也。（《卮續》89，頁509）

在此，傳燈批評真鑑「同外道」，說他不只不懂佛法，連一般讀書人所會的「作文體式」也不通，這樣的批評，對於真鑑身為僧人的身份，無疑是十分嚴重的。而更嚴重的，則是說他「罪過非小」，以九泉懺悔、在世斬首來說他，乃至以佛教中最重的「謗法」所招致的「無間業」來影射他。這樣的批評，不只在《楞嚴經》的詮釋史上，即使是在整個佛教史上，也並不多見。

雖然《正脉疏》遭受到如此嚴厲的批評，難道就意味著它真的如此一無可取嗎？事實上不然。就他所受到的稱許來看，其實是與他所受到的責難一樣，也是自成書以來不絕如縷。在真鑑成書當時，即曾託人轉贈與株宏，特地向他請教。株宏在第一封回信中說：「乍閱一二，已覺精粹微密。」¹¹⁹而在第二封回信中，更是直接答以「尊疏自是經之正旨」¹²⁰。關於株宏的讚許，在與真鑑同時的無一道人廣豐，於其所撰寫的〈《大佛頂首楞嚴經正脉科判》翻刻緣起〉一文中，也曾提及。他說：「我大師（筆者案：指株宏）印其宗教雙朗，性相普融；由一返聞，入佛知見。自經來震旦千五百年，疏家未有也。」（《卮續》18，頁257）

¹¹⁹ [明]株宏《雲棲大師遺稿》，收錄於《大藏經補編》23，頁5。

¹²⁰ [明]株宏《雲棲大師遺稿》，收錄於《大藏經補編》23，頁8。

而到稍後天啟年間的通潤，在其〈《楞嚴經合轍》自序〉中，則說：

偶於友人案頭得見《楞嚴正脉》，展卷讀之，其指瑕擿疵處，則與向所私記者大半相合，其不合者十之三四。然較前諸師註疏，雖分鑣並轡，而駸駸時軼乎其前矣！余歡喜自慶，曰：「安所有如是法師，我輩僻處一隅，曾不耳其名！今何幸而獲無上希有之寶！」（《卮續》22，頁273）

雖然通潤稍後說「第鑑師婆心太切，欲使人人盡解，故經義無論易難，皆詳釋之。唯詳，故語亦繁；繁，則不便於初學，皆望洋而退」（《卮續》22，頁273），不過，通潤主要的態度，是歡喜見到《正脉疏》的見解與自己的「大半相合」，也稱許它超越前人的注疏，有如獲得「無上希有之寶」。

到了清代康熙年間的熊焯，在〈《楞嚴經貫攝》序〉中，提到《楞嚴經》詮釋史的過程，也對於《正脉疏》作出了正面的評價。他說：

自解《楞嚴》以來，唯天如十家《會解》盛行於世。迨一兩法師《合轍》出，而生面別開；至交光法師《正脉》出，而奧義闡盡。雲棲蓮老搭衣禮拜、閣筆不註，有以也。其後鍾伯敬、賀中男，又約《正脉》之旨而著為《如說》，頗出新意。（《卮續》23，頁92）

熊焯雖然對於所提到的諸家，皆作出正面的敘述，不過，真正專就注疏內容所言的讚賞，則要以對《正脉疏》所說的「奧義闡盡」為最。而同是康熙年間的劉道開，在《楞嚴經貫攝》的「編輯始末」中，提到其學習《楞嚴經》的過程，也特別對於《正脉疏》的「種種卓見」大加讚賞。他說：

至嘉陵參離指和尚，云有《合轍》全本，庚寅乃求得。而卒業焉，則又躍然歎未曾有。和尚謂余：「《合轍》固善，不如《正脉》之尤善也。」余又求《正脉》讀之。……觀其……種種卓見，高出羣疏。相傳蓮師初見此本，望北焚香、搭衣、禮拜，良有以也。（《卮續》23，頁95）

劉道開引用離指和尚所說的「《合轍》固善，不如《正脉》之尤善」，又敘述其讀後的感想，說「高出羣疏」，乃至袿宏禮拜的傳說¹²¹，突出了《正脉疏》優於其他對於《楞嚴經》的注疏。

¹²¹ 關於這項傳說，在此之前的文獻並未看見，也未見其他的直接證據。筆者頗懷疑是對於下文的誤解。在《雲棲大師遺稿》中，收有〈答潞安交光法師〉一文。該文中不止收錄了袿宏的兩封回信，還包含了真鑑的兩封來信。在真鑑的第一封來信中，曾提及其因為得以讀到袿宏的《彌陀疏鈔》而大為讚嘆，「於是率山陰南向稽首再拜，即日命工重刻廣施」。見〔明〕袿宏《雲棲大師遺稿》，收錄於《大藏經補編》23，頁5。是否可能是後人在閱讀時，誤將真鑑所寫的信認為是袿宏所寫，而逐漸形成這項傳說呢？尚俟再考。

到了乾隆年間的通理，在其《楞嚴經指掌疏》的「閱疏凡例」(《卍續》24，頁169)中，則說：「是經流傳震旦，疏記論解甚夥：採金集玉，誠讓《會解》；辨脈尋源，無偕交光。」(《卍續》24，頁169)所謂「辨脈尋源」，是就《正脉疏》特重文脈的撰著特質給予肯定，用「無偕」二字，說明了真鑑在這方面的成就獨步於其他的注疏之上。一直到了清末的楊仁山，在讀過《正脉疏》後，也特別讚許說：「批剝陳言，獨申正見，發揮經義，超越古今。」¹²²

由前人對於真鑑著作的評論看來，可說是褒貶參半，而且，褒與貶是呈現出兩極化的反應。究竟真鑑的著作是「奧義闡盡」，還是「最僻謬而灼違經旨」，或者，其實是在這兩種極端的評論之外，則有待下文的考察。

參、簡介惟則與《會解》

關於惟則，其生平事蹟，目前所知甚少¹²³，僅能知道其號為天如，約莫活動於元世祖至元順帝至正年間，為中峰明本之高第¹²⁴。據其同時、同鄉之人歐陽玄所撰之〈師子林菩提正宗寺記〉(《卍續》122，頁978)，可知其「俗姓譚氏，吉之永新人。江浙諸名山屢請主席，堅卻不受，遁跡松江之九峰間十有二年。道價日振，帝師與以佛心普濟文慧大辯禪師之號，兼與金襴僧伽梨衣」(《卍續》122，頁980)。惟則在「堅卻不受」，遁跡多年之後，才長住於其門人為其於姑蘇師子林所建之菩提正宗寺¹²⁵。

關於惟則的著作，在明代的《釋鑑稽古略續集》中，即記載「有《楞嚴會解》、

¹²² [清]楊仁山《等不等觀雜錄》(臺北：新文豐股份有限公司，1973年)，卷2，頁10。

¹²³ 早在杜繼文與魏道儒於1993年出版的《中國禪宗通史》中，即已明白說「關於惟則的生平事迹所知甚少」。杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》(江蘇：江蘇古籍出版社，1993年)，頁511。而到了2008年，蔡日新在〈元代臨濟禪系的弘傳——從原妙到元長〉一文中，雖然對於惟則禪學思想的研究，已較《中國禪宗通史》更為深入與豐富，不過，在關於惟則的生平事迹方面，仍舊維持著「流傳至後世者卻甚少」的情況。該文收錄於光泉、剛曉主編，杭州佛學院編《吳越佛教》第三卷(北京：宗教文化出版社，2008年)，頁125。其實，關於惟則的史料，並非只有如上述研究者在其文中所言及者。在惟則之第善遇所編的《天如惟則禪師語錄》中，其中卷7至卷8的「書問」，多有史料，可供企圖研究惟則生平者作進一步的考察。唯非本論文重點所在，故不在此多作著墨。

¹²⁴ 與惟則同時之危素，在〈天如禪師語錄序〉中說：

昔中峰和尚倡道於杭之天目山，學者雲集。既委世三十年，能任其付授之重、守其責望之言，藹光鏗采，久而愈章，傑然而獨立者，吾廬陵天如則禪師也。禪師既承密印，諸大方爭聘之，遂隱于吳門師子林。一室臥雲，泊然無意於當世。然四方之欲求其道者，惟禪師是歸，故其言不待結集而盛行於時。其徒善遇稍錄為七卷，天台宗沙門炬師以其可以啟悟來學，廼刻之以傳。(《卍續》122，頁803)

¹²⁵ 據《天如惟則禪師語錄》中的記載：「姑蘇城中，有林，曰：師子；有寺，曰：菩提正宗，天如禪師惟則之門人，為其師創造者也。」(《卍續》122，頁978)

《禪宗語錄》、《淨土或問》、《十法界圖說》等書行世」¹²⁶（《大正》49，頁914）。本論文所探討的，即為在此所說的《楞嚴會解》。關於惟則撰作《會解》的動機，以及《會解》內容所涵蓋的範圍，在〈《大佛頂首楞嚴經會解》敘〉中，曾有明白的交代。惟則說：

始余見長水璿師、孤山圓師、泐潭月師、溫陵環師之說，又閱吳興岳師之集，並得興福慤、資中沈、真際節、樵李敏諸師之意，無不大同。惟所見或各從一長，乃不能不小異，遂使行者泣岐，莫辨良導。……今余會諸家要解，以通大途，……又附己意，目為「補註」。若合殊流同歸于海，故為之《會解》。（《龍藏》144，頁259）

由惟則之說可知，其所以要「會諸家要解」而成《會解》，是因為見到唐、宋九師對於《楞嚴經》的詮釋各有出入，使得欲由此修行《楞嚴經》者莫衷一是、無所適從的緣故。而由此也可以明白，其《會解》所會的，便是以上所一一列出的由唐及宋的九家之說，再加上惟則自己的詮釋。因此，《會解》一書，可說是集唐、宋、元三朝對於《楞嚴經》詮釋之大成。

¹²⁶ 關於惟則的著作，杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》，蔡日新的〈元代臨濟禪系的弘傳——從原妙到元長〉，乃至賴永海主編的《中國佛教通史》（第五卷），都不約而同地言及了還有《楞嚴經圓通疏》。見杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》，頁512。蔡氏之文，則見光泉、剛曉主編，杭州佛學院編《吳越佛教》第三卷，頁126。此外，見賴永海主編《中國佛教通史》（第五卷）（南京：江蘇人民出版社，2010年11月），頁584。事實上，《楞嚴經圓通疏》並非惟則的著作，而是由明代與真鑑同時的幽溪傳燈所作。會產生這項誤解，應該是因為傳燈《圓通疏》之作，「乃合《會解》而為之」（《卮續》19，頁405）。傳燈在「《圓通疏》凡例」中，即已指出「經文比解與疏大而高書一字者，所以尊金口也。《會解》讓經一字而大書，今疏與解相並而細書者，所以尊古人也。意欲讀是經者，經明而解可略，解明而疏亦可略」（《卮續》19，頁405）。正是由於傳燈將《會解》包含於《圓通疏》中，後人一時不察，才會誤以《圓通疏》也為惟則之作。

第二章 《正脉疏》「十番顯見」的結構與脈絡的探討

本章有關「十番顯見」的探討，是集中在其結構、定位以及方法等相關的議題上。會先就這方面來探究，是因為依真鑑自己的敘述，其有關《楞嚴經》的三部著作，是以萬曆十四年丙戌冬完成的《正脉疏科》為最早，之後，才又分別完成了《正脉疏》與《正脉疏懸示》。這個完成相關注疏的過程十分值得玩味。前文曾介紹過三部著作的不同功能，《正脉疏》為詮釋全部經文的著作，《正脉疏懸示》為導讀的性質，而《正脉疏科》則為大綱。就上述的完成順序來看，大綱為先，其次是經文的詮釋，最後則是導讀。雖然真鑑當初並未說明順序為此緣由，不過，可以確知的是，就真鑑想要傳達其個人對於《楞嚴經》的解讀來說，應該在其完成大綱之時，也就是《正脉疏科》完成時，其認識中的全經結構即已具體地呈現出來。之後十年工夫的詮釋經文，則是依循著原先《正脉疏科》所完成的架構來進行，而《正脉疏懸示》，則又是就前兩部著作的精要之處撮要發揮。因此可以說，《正脉疏科》雖然只是大綱的性質，卻足以引導及規範《正脉疏》與《正脉疏懸示》的詮釋方向與內容，《正脉疏》與《正脉疏懸示》的內容，其實並未超出《正脉疏科》的架構之外。此外，《正脉疏科》對於企圖進入真鑑對於《楞嚴經》之理解的讀者來說，也是一扇十分重要的門戶。明萬曆年間的無一道人廣豐，在〈《大佛頂首楞嚴經正脉科判》翻刻緣起〉中即曾經說過：「諸檀越各具上根，契心非勉，於所校本施費就刊，次第告成。」（《卮續》18，頁257）這說明的是《正脉疏》在《正脉疏科》之前已先刊行。然而，在「次第告成」後，讀者卻並未因此就能輕易地進入真鑑對於《楞嚴經》的理解中，其原因便出在「惟闕科判」（《卮續》18，頁257）。這「惟闕科判」的情況，造成當時的讀者「條貫未通，艱於得味」（《卮續》18，頁257），廣豐並接著特別強調「然此實經之大綱」（《卮續》18，頁257）。這說明了要能貫通真鑑對於《楞嚴經》詮釋的條理，要能「得味」，就必須先由這真鑑最先完成的「大綱」——《正脉疏科》來入手。因此，本論文有關「十番顯見」的探討，便先著重在這屬於「大綱」的部分。

本章所探討的「十番顯見」的結構，可概分為兩部分：一是就「十番顯見」本身的內在結構來探討，包括了十番的主題、特色、是否有層次淺深，以及前有所承與否等問題。另一部分，則關注在「十番顯見」在全經結構中所扮演的角色，屬於全經結構中的何種部分，如何定位的問題。這部分則牽涉到「十番顯見」整體結構與全經其他單元，乃至與整部經典的宗旨彼此之間，因結構關係而相互型塑意義的課題。而不論是內在結構或是在全經中定位的問題，其背後特別值得探

討的，則是真鑑對於結構一事的重視。關於真鑑在方法學上的用心，則在第三部分進行探討。

第一節 《正脉疏》「十番顯見」的結構特色

真鑑所科的「十番顯見」，其範圍，由《楞嚴經》經文卷一的「阿難，汝先答我見光明拳，此拳光明因何所有？云何成拳？汝將誰見？」（《大正》19，頁109）開始，到卷二的「吾今誨汝，當善思惟，無得疲怠妙菩提路」（《大正》19，頁113）為止。其科分經文的起迄，未必盡與前人相同，由此而得出的科文，自是有其特出之處。因此，以下即將進行的工作，主要是藉著比對出與前人（包括《會解》及其所徵引的諸師）科文的不同之處，來彰顯出真鑑的特點。至於以有出入的科分段落來進行對比，是否會有立足點不同的顧慮，其實，這反倒可以更清楚地看出真鑑別於前人的特別之處。

壹、《會解》及其所徵引諸師的結構方式

真鑑對於《楞嚴經》重新進行科文，主要是針對《會解》而發。因此，要考察出真鑑科文的特色，還得先認識《會解》對於經文的科分情況。就《會解》來看，其本身並未有詳細的科文，不過，在詮釋的過程中，則仍然存在著對於經文段落大旨的述說，這可說是一種「隱結構」。此外，由於《會解》除了惟則自己的見解外，還囊括了惟則之前的九家注疏，而這九家中，部分的注疏者也曾對於經文進行科分的工作。因此，在本單元中，將先就《會解》所徵引的注疏中曾進行科文者，以及《會解》的「隱結構」來進行概略性的考察，以便作為下文彰顯出真鑑科文特色的對照組。

一、《會解》所徵引諸師的結構方式

有關《會解》所列出的九家「教禪諸師名目」（《龍藏》144，頁260），分別是「興福法師諱惟慤」、「資中法師諱弘洸」、「真際法師諱崇節」、「樵李法師諱洪敏」、「長水法師諱子璿」、「孤山法師諱智圓」、「吳興法師諱仁岳」、「泐潭法師諱曉月」與「溫陵法師諱戒環」（《龍藏》144，頁260）。在這九家中，如今尚可得見其科文者，分別是惟慤、子璿、仁岳與戒環四家。以下將分別就這四家對於真鑑所科的「十番顯見」的經文，其各自科分的情況加以整理。

（一）惟慤的結構方式

首先是惟慤的分科，今見諸宋代可度的《楞嚴經箋》(《卍續》88)中。惟慤將真鑑科為「十番顯見」範圍內的經文，分為兩大部分，分別是「初、簡妄明真指密因」(《卍續》88，頁871)中「初、破妄識處，後、通指密因」(《卍續》88，頁871)兩子科的「後、通指密因」(《卍續》88，頁902)，以及「第二、見相含尅指密因」(《卍續》88，頁922)。其中，「通指密因」的部分，分為六子科：「初、手見相例指」(《卍續》88，頁903)與「二、灯光顯用指」(《卍續》88，頁908)，這兩科涵蓋的經文範圍，相當於真鑑十番的首番；「三、去留動寂指」(《卍續》88，頁909)、「四、兜羅開合指」(《卍續》88，頁912)與「五、輪光顯耀指」(《卍續》88，頁913)，相當於真鑑的第二番；「六、觀河匪變指」(《卍續》88，頁916)則相當於真鑑的第三番。而在第二大部分「第二、見相含尅指密因」中，則分為十三個段落：「初、凡聖同如指」(《卍續》88，頁923)與「二、大海全潮指」(《卍續》88，頁925)，相當於真鑑的第四番；「三、旅亭觀月指」(《卍續》88，頁929)與「四、寄遺八還指」(《卍續》88，頁933)，相當於真鑑的第五番；「五、性無緣相指」(《卍續》88，頁936)，相當於真鑑的第六番；「六、體無盈縮指」(《卍續》88，頁941)，相當於真鑑的第七番；「七、見非一異指」(《卍續》88，頁944)與「八、空華一月指」(《卍續》88，頁948)，相當於真鑑的第八番；「九、破自然」(《卍續》88，頁952)與「十、破因緣執」(《卍續》88，頁954)，相當於真鑑的第九與第十番。茲以表格方式整理如下：

惟慤的科文			真鑑的十番
初、簡妄明真指密因	初、破妄識處		
	後、通指密因	初、手見相例指 二、灯光顯用指	一、指見是心
		三、去留動寂指 四、兜羅開合指 五、輪光顯耀指	二、示見不動
		六、觀河匪變指	三、顯見不滅
二、見相含尅指密因	初、凡聖同如指 二、大海全潮指		四、顯見不失
	三、旅亭觀月指 四、寄遺八還指		五、顯見無還
	五、性無緣相指		六、顯見不雜
	六、體無盈縮指		七、顯見無礙
	七、見非一異指 八、空華一月指		八、顯見不分
	九、破自然		九、示見超情

	十、破因緣執		九、示見超情 十、顯見離見
--	--------	--	------------------

惟慤在此所科的「初、簡妄明真指密因」與「二、見相含尅指密因」，皆繫於「正宗分」兩大科中的「初、釋密因」（《卍續》88，頁871）之下。換言之，惟慤的科文意味著十番的經文，圍繞的主題是在「密因」，而前三番是在「簡妄」之後「通指密因」，後七番則是「見相含尅指密因」。然而，就惟慤的科文來看，雖然是要「釋密因」、「通指密因」，或是「尅指密因」，這「密因」究竟為何，不論是由其所科的「初、手見相例指」、「二、燈光顯用指」、「三、去留動寂指」、「四、兜羅開合指」、「五、輪光顯耀指」與「六、觀河匪變指」，或是「初、凡聖同如指」、「二、大海全潮指」、「三、旅亭觀月指」、「四、寄遺八還指」、「五、性無緣相指」、「六、體無盈縮指」、「七、見非一異指」、「八、空華一月指」、「九、破自然」與「十、破因緣執」來看，似乎並無法清楚地得知。此外，為何前三番的經文是屬於「通指密因」，而後七番則是「見相」來指密因，似乎不易令人明白，同時，為何屬於不同的分科層次，也似乎令人費解。

（二）子璿的結構方式

其次是子璿的分科，今見諸《楞嚴經義疏注經科》（《卍續》16）中。子璿將真鑑科為「十番顯見」範圍內的經文，分為兩大部分，分別是「一、且示見性惟心」（《卍續》16，頁441）與「二、廣約諸見辨釋」（《卍續》16，頁441）。其中的「一、且示見性惟心」涵蓋的經文範圍，相當於真鑑的首番，而餘下的九番經文，則劃歸入「二、廣約諸見辨釋」中。在「二、廣約諸見辨釋」中，則又分為三大科：「一、對境動搖粗論真見」（《卍續》16，頁441），相當於真鑑的二番。「二、就破顛倒漸明真見」（《卍續》16，頁441）則分為二子科，其中的「一、且對匿王破其斷見」（《卍續》16，頁441），相當於真鑑的三番；「二、正對阿難破其常見」（《卍續》16，頁442），相當於真鑑的四番。第三大科「三、廣約緣塵正顯真見」（《卍續》16，頁442），則分為四子科，其中的「一、顯緣心非性」（《卍續》16，頁442）與「二、示見性無還」（《卍續》16，頁442），相當於真鑑的五番；「三、約體用重明」（《卍續》16，頁443），相當於真鑑的六番；「四、就疑難廣釋」（《卍續》16，頁443），則再分為四：其中的「一、破見性縮斷疑」（《卍續》16，頁443），相當於真鑑的七番；「二、破見性離身疑」（《卍續》16，頁443），相當於真鑑的八番；「三、破因緣自然疑」（《卍續》16，頁444），再析為二：「一、破自然」（《卍續》16，頁444），相當於真鑑的九番；「二、破因緣」（《卍續》16，頁444），相當於真鑑的九與十番。茲以表格方式整理如下：

子璿的科 文					真鑑的十 番
一、且示見 性惟心					一、指見是 心
二、廣約諸 見辨釋	一、對境動 搖粗論真 見				二、示見不 動
	二、就破顛 倒漸明真 見	一、且對匿 王破其斷 見			三、顯見不 滅
		二、正對阿 難破其常 見			四、顯見不 失
	三、廣約緣 塵正顯真 見	一、顯緣心 非性 二、示見性 無還			五、顯見無 還
		三、約體用 重明			六、顯見不 雜
		四、就疑難 廣釋	一、破見性 縮斷疑		七、顯見無 礙
			二、破見性 離身疑		八、顯見不 分
			三、破因緣 自然疑	一、破自然	九、示見超 情
				二、破因緣	九、示見超 情 十、顯見離 見

子璿在此對於十番經文的科文，是繫於「三、約破計執廣辨見性」（《卍續》16，頁441）之下。「三、約破計執廣辨見性」，則繫於「二、破妄見明真見」（《卍續》16，頁440）下。「二、破妄見明真見」，又繫於「二、破妄顯真」（《卍續》16，頁440）下。而「二、破妄顯真」，則繫於「五、辨其真妄」（《卍續》16，頁437）下。「五、辨其真妄」，繫於「一、正約心見以破顯」（《卍續》16，頁437）之下。「一、正約心見以破顯」，繫於「一、破阿難認妄迷真顯如來藏」（《卍續》

16, 頁 437) 下。而「一、破阿難認妄迷真顯如來藏」, 則繫於「一、顯如來藏心」(《卍續》16, 頁 437) 下。「一、顯如來藏心」, 又繫於「三、如來乘機廣為開演」(《卍續》16, 頁 437)。「三、如來乘機廣為開演」, 則在「二、正說分」(《卍續》16, 頁 437) 之下。換言之, 子璿的科文意味著十番的經文, 其終極目標是在「顯如來藏心」。而這十番經文的定位, 則是屬於「顯如來藏心」的過程中, 破斥阿難「認妄迷真」, 以彰顯出如來藏的部分。在這部分中, 是就心與見來「破顯」, 以區別出真與妄, 並對於妄見加以破斥, 以闡明真見。而在「破妄見明真見」中, 則是進一步就破除阿難的情計執著來多方辨明見性。

至於十番經文的具體意涵, 則可以明顯地看出子璿是將十番的經文區分為「且示見性惟心」與「廣約諸見辨釋」兩部分。如此的區分, 似乎意味著「見性惟心」是先明白地揭示出真正應認取的對象, 同時, 其中的「且示」二字, 還透露了其認為經文尚未對於「見性惟心」的內涵作出深入的闡釋, 而只是「暫且指示」而已, 進一步的廣泛發揮, 則是在「廣約諸見辨釋」的部分。而在「廣約諸見辨釋」的部分, 既然是繫於「約破計執廣辨見性」之下, 則可以得知, 其「辨釋」的內容, 指的應當是「見性」, 而涵蓋的範圍, 則包含了後九番的經文。這部分又分為三個方向來切入, 先是由「對境動搖」來入手, 其次是由「破顛倒」切入, 最後則是「廣約緣塵」來多方探討。而這三個方向所要探究的目標, 則分別是「粗論真見」、「漸明真見」與「正顯真見」, 可以看出, 目標是在彰顯出「真見」, 而其中的由「粗論」, 然後「漸明」, 直到「正顯」, 則透露出子璿對於這九番經文的看法, 是認為有逐漸深入、由淺至深的層次之分。除了分為三個方向來切入外, 子璿對於這三個方向又分別有不同層次的深入細科, 這一點由以上所整理的表格即可看出, 而這正說明了在子璿的看法中, 後九番的經文, 雖然是逐漸深入、由淺至深, 不過, 卻並不是在同一層次上, 而是有著大科小科的不同層次之別。

(三) 仁岳的結構方式

接著是仁岳的分科, 今見諸《楞嚴經熏聞記》(《卍續》17) 中。仁岳將真鑑科為「十番顯見」範圍內的經文, 分屬於兩大部分, 分別是「一、正約心見破妄顯真」(《卍續》17, 頁 567) 與「二、徧歷緣塵簡非顯是」(《卍續》17, 頁 576)。其中, 真鑑所科的一到四番的經文, 劃歸入「一、正約心見破妄顯真」中, 後六番的經文, 則屬於「二、徧歷緣塵簡非顯是」。在「一、正約心見破妄顯真」中的「二、破妄見顯真見」(《卍續》17, 頁 567), 其下的「三、破執明常」(《卍續》17, 頁 571), 分為「一、略說」(《卍續》17, 頁 571) 與「二、廣說」(《卍續》17, 頁 572)。其中, 「一、略說」所涵蓋的經文範圍, 相當於真鑑的首番, 而「二、廣說」中的「一、明見非搖動」(《卍續》17, 頁 572), 相當於真鑑的

二番，「二、明性無生滅」(《卍續》17，頁573)則相當於真鑑的三與四番。而在「二、徧歷緣塵簡非顯是」中，「一、略簡緣塵之心」(《卍續》17，頁576)與「二、廣簡緣塵之見」(《卍續》17，頁578)下的「一、約緣塵正簡見性」(《卍續》17，頁578)，其下「一、相待簡」(《卍續》17，頁578)的「一、明還不還」(《卍續》17，頁578)，相當於真鑑的五番。「一、相待簡」下的「二、明物非物」(《卍續》17，頁578)，相當於真鑑的六番；「三、明徧不徧」(《卍續》17，頁579)相當於真鑑的七番；「四、明是非是」(《卍續》17，頁580)與「二、絕待簡」¹²⁷(《卍續》17，頁581)，相當於真鑑的八番。而在「二、廣簡緣塵之見」下的「二、約見性廣破執情」(《卍續》17，頁580)，其下的「一、破自然」(《卍續》17，頁580)，相當於真鑑的九番，而「二、破因緣」(《卍續》17，頁580)則相當於真鑑的十番。茲以表格方式整理如下：

仁岳的 科文						真鑑的 十番
一、正約 心見破妄 顯真	二、破妄 見顯真見	三、破執 明常	一、略說			一、指見 是心
			二、廣說	二、顯示	一、明見 非搖動	二、示見 不動
					二、明性 無生滅	三、顯見 不滅 四、顯見 不失
二、徧歷 緣塵簡非 顯是	一、略簡 緣塵之心					五、顯見 無還
	二、廣簡 緣塵之見	一、約緣 塵正簡見 性	一、相待 簡	一、明還 不還		
				二、明物 非物		六、顯見 不雜
				三、明徧 不徧		七、顯見 無礙
				四、明是		八、顯見

¹²⁷ 此處似有錯簡，茲依經文重正其序。

				非是		不分
			二、絕待 簡			
		二、約見 性廣破執 情	一、破自 然			九、示見 超情
			二、破因 緣			九、示見 超情 十、顯見 離見

關於這十番經文的科文，仁岳是繫於「三、辨真妄」（《卍續》17，頁567）之下。「三、辨真妄」繫於「四、破執計」（《卍續》17，頁561），「四、破執計」繫於「一、廣破心見，明人空」（《卍續》17，頁560），「一、廣破心見，明人空」繫於「一、訓請開示」（《卍續》17，頁560），「一、訓請開示」繫於「一、對慶喜破人法二執，顯空如來藏」（《卍續》17，頁560），「一、對慶喜破人法二執，顯空如來藏」繫於「一、開楞嚴解心」（《卍續》17，頁560），「一、開楞嚴解心」繫於「三、如來演說」（《卍續》17，頁560），「三、如來演說」繫於「正宗分」（《卍續》17，頁558）。換言之，仁岳的科文意味著十番的經文，其終極目標是在「開楞嚴解心」。而這十番經文的定位，則是屬於「開楞嚴解心」的過程中，破除阿難的人法二執，彰顯空如來藏的部分。在這部分中，廣泛地破斥阿難對於妄心與妄見的執著情計，並進一步辨析出真妄之別。

至於十番經文的具體意涵，則可以明顯地看出，仁岳是將十番的經文分別歸入「正約心見破妄顯真」與「徧歷緣塵簡非顯是」兩大科之下。如此的區分，似乎意味著真鑑所科的一到四番的經文，在仁岳的看法中，主要是在破除妄見，彰顯出真見。那麼，後六番經文的「簡非顯是」呢？其實，這「簡非顯是」也只不過是「破妄顯真」的另一種說法罷了。如此一來，前四番與後六番竟然毫無區別嗎？由仁岳的分科來看，其實仍有區別。這區別便在於前四番是「正約心見」，後六番是「徧歷緣塵」。亦即前四番是先正面地針對真見來進行說明，而後後六番再廣泛地就緣塵分別來一一指點出見性，這後六番頗有補充前四番的意味。至於仁岳是否有認為前四與後六具有逐漸深入的意味，這一點由其科文來看，似乎並不明顯，雖然由以上所整理的表格可以看出，仁岳對於這部分經文的分科層次，較子璿來說，似乎更為繁複。

（四）戒環的結構方式

戒環的分科，則又有不同，今見諸《楞嚴經要解》(《卍續》17)中。戒環將真鑑科為「十番顯見」範圍內的經文，分屬於兩大部分，分別是「初、決擇真妄以為密因」(《卍續》17，頁688)與「二、發明覺性直使造悟」(《卍續》17，頁702)。其中，真鑑所科的首番與二番的經文，劃歸入「初、決擇真妄以為密因」，後八番則歸入「二、發明覺性直使造悟」。在「初、決擇真妄以為密因」的「二、正決擇真心真見」(《卍續》17，頁695)之下的「二、擇真見」(《卍續》17，頁698)，其下「二、世尊答示」(《卍續》17，頁699)的「三、正與決擇」(《卍續》17，頁699)分為四子科，前三科「初、問答立義」(《卍續》17，頁699)、「二、正擇真見」(《卍續》17，頁699)與「三、阿難未諭」(《卍續》17，頁700)所涵蓋的經文範圍，相當於真鑑所科的首番，「四、遣拂客塵」(《卍續》17，頁700)，則相當於真鑑的二番。而在「二、發明覺性直使造悟」，其下分為兩科：「初、經家敘意」(《卍續》17，頁702)以及「二、問答發明」(《卍續》17，頁703)下的「初、即身變異明不生滅」(《卍續》17，頁703)，相當於真鑑的三番。真鑑所科的四到十番，戒環皆將之繫於「二、問答發明」之下。其「二、依手正倒明無遺失」(《卍續》17，頁704)相當於真鑑的四番；「二(筆者案：當為「三」、辨斥緣影甄別混疑」(《卍續》17，頁706)與「四、依八境示見性無還」(《卍續》17，頁707)，相當於真鑑的五番；「五、即諸物像決擇真性」(《卍續》17，頁708)相當於真鑑的六番；「六、明見真體本絕限量」(《卍續》17，頁709)相當於真鑑的七番；「七、明見與緣同一妙體」(《卍續》17，頁710)相當於真鑑的八番；「八、辨明真說甄別疑濫」(《卍續》17，頁714)下的「二、問答質疑」(《卍續》17，頁714)分為四子科，其「一、疑同自然」(《卍續》17，頁714)、「二、疑同因緣」(《卍續》17，頁715)與「三、疊拂直示」(《卍續》17，頁715)，相當於真鑑的九番，而「四、引經再辯」(《卍續》17，頁715)則相當於真鑑的十番。茲以表格方式整理如下：

戒環的 科文						真鑑的 十番
初、決擇 真妄以為 密因	二、正決 擇真心真 見	二、擇真 見	二、世尊 答示	三、正與 決擇	初、問答 立義	一、指見 是心
					二正擇真 見	
					三阿難未 諭	
					四遣拂客 塵	二、示見 不動

二、發明 覺性直使 造悟	初、經家 敘意					三、顯見 不滅
	二、問答 發明	初、即身 變異明不 生滅				
		二、依手 正倒明無 遺失				四、顯見 不失
		二（筆者 案：當為 「三」、 辨斥緣影 甄別混疑				五、顯見 無還
		四、依八 境示見性 無還				
		五、即諸 物像決擇 真性				六、顯見 不雜
		六、明見 真體本絕 限量				七、顯見 無礙
		七、明見 與緣同一 妙體				八、顯見 不分
		八、辨明 真說甄別 疑濫	二、問答 質疑	一、疑同 自然		九、示見 超情
				二、疑同 因緣		
				三、疊拂 直示		
				四、引經 再辯		十、顯見 離見

關於這十番經文的科文，戒環是繫於「正宗分」（《卍續》17，頁688）下的「一、見道分」（《卍續》17，頁688）中。換言之，戒環的科文意味著十番的經

文，其終極目標是在「見道」。而「見道」進行的方式，先是就真妄的心與見加以辨析抉擇，以擇出真心真見作為「密因」，接著再進一步「發明覺性」。

至於十番經文的具體意涵，由戒環的分科，則可以明顯地看出，是將十番的經文分別歸入「決擇真妄以為密因」與「發明覺性直使造悟」兩大科之下。如此的區分，似乎意味著真鑑所科的首番與二番的經文，在戒環的看法中，主要是在擇出作為「密因」的「真見」，當「密因」擇出後，則進一步加以發明，真鑑所科的后八番的經文即屬於這部分。這意味著在戒環的認知中，後八番的經文，是在補充闡明前文所擇出的「密因」。至於後八番是否有層次之別，就戒環的科文來看，似乎是在同一層次上。

就以上對於四家的結構所整理出來的結果來看，可以看出，雖然是相同的經文段落，四家卻各有不同的解讀。就真鑑所科的十番經文而言，惟慤是將前三番歸屬於「初、簡妄明真指密因」一科，後七番則屬於「第二、見相含尅指密因」，可說是前三後七的區分結構，子璿則是前一後九，仁岳是前四後六，而戒環則是前二後八，四家各有不同的結構解讀，可說是持之有故，各自言之成理，該以何家為準據才是？又各家詮釋時所關注的焦點有異，對於密因的科段認識不同，又當以何家的詮釋為主？而子璿宗華嚴，仁岳宗天台，則又應該依循何者的詮釋立場？這些言人人殊、聚訟紛紜的問題，想必曾經困擾著企圖囊括諸家詮釋成果的惟則。而後來惟則在進行撰作《會解》之時，僅在經文詮釋上進行「會解」，而不在經文結構上進行「會解」，或許也正是因為遭遇到這些難解的問題，才會有「分門科判之類，諸師既有明文，茲不繁引」（《龍藏》144，頁262）的說法。

二、《會解》的隱結構

由以上的整理可知，惟則在撰作《會解》時，並未在科文上完全採取某一家的說法，或是綜合各家之說，而是著重在經文詮釋的部分，並不另行撰作詳細的科文。雖然如此，難道便意味著惟則的《會解》毫無結構嗎？其對於真鑑所科的「十番顯見」的經文，難道只有逐句解釋的認識，而毫無因段落區分而區隔出來的、不同段落的大旨嗎？筆者考察的結果，發現惟則雖然並未對於《楞嚴經》的經文進行詳細的分科，不過，卻仍有概略性的分科。在對於卷一的阿難與摩登伽女同歸佛所處的經文詮釋中，惟則曾特別說明了他對於全經有概略性的結構區分。他說：

補註曰：一經大分，準常為三：一、序分。二、正宗分。三、流通分。序分齊此，下文為正宗分。……環師於正宗一分又科為五：初、見道分。始於此，而止於第四卷中。二、脩道分。始於第四卷中，而止於第七卷。三、證果分。始於第七卷末，而止於第八卷中。四、結經分。在證果分後。五、

助道分。始於第八卷中，而止於第十卷末。正宗文竟，遂入流通而卷終焉。
(《龍藏》144，頁266)

由此處所說可知，真鑑所科的十番經文，在《會解》中，是繫屬於「正宗分」的「見道分」之下。而在詮釋真鑑所科的十番經文的過程中，《會解》雖然並未進一步加以詳細地分科，不過，仍可以發現與分科性質相同的「隱結構」的存在，亦即藉由《會解》對於經文段落的區分，以及其所詮釋的大旨，即可看出仍然具有某種未曾顯言的結構。以下將予以簡要地摘出。

在真鑑所科的「十番顯見」經文開始前的部分，亦即佛陀告訴阿難一切諸修學人雖然能成九次第定，卻不得漏盡、成阿羅漢後，《會解》的詮釋說：「補註曰：上文破妄心，此下破妄見，以至會見歸心，漸顯真性也。」(《龍藏》144，頁283)這說明了《會解》對於十番經文的看法，認為是「破妄見」。而在「破妄見」的大綱領下，對於以下十番的經文，《會解》也分別指出了各番的用意所在：首番是指出「知見性屬心，漸明真見」(《龍藏》144，頁286)；二番是「見性不動」(《龍藏》144，頁288)、「寄斥大眾迷真常而見無常也」(《龍藏》144，頁288)與「此寄竈相密談真見」(《龍藏》144，頁288)；三番是「直示性無生滅」(《龍藏》144，頁292)；四番是「依倒見言遺失」(《龍藏》144，頁293)；五番是「欲顯真性無能所之相」(《龍藏》144，頁296)、「廣約緣塵簡出真性」(《龍藏》144，頁297)與「見性不還」(《龍藏》144，頁298)；六番是「見性不殊」(《龍藏》144，頁299)與「此寄見性之徧以顯真性之徧也」(《龍藏》144，頁300)；七番是「見性無二」、「見性無大小可還」與「離塵觀性，自得本真」(《龍藏》144，頁302)；八番是「真性本來無是非是」(《龍藏》144，頁307)；九番是「釋(覺性)非自然」(《龍藏》144，頁309)、「釋(覺性)非因緣」(《龍藏》144，頁310)與「疊拂徧計」(《龍藏》144，頁310)；十番是「重拂因緣，發明真見」(《龍藏》144，頁312)。除了由經文詮釋中可以摘出外，更明顯的，則是在《大佛頂首楞嚴經會解》敘中所說的一段話：

因見顯心、因心顯見，雖心見互顯，而正顯在心。如以盲人矚暗喻見非眼，屈指飛光驗見不動，印觀河之非變，比垂手之無遺，辯於八還，擇於諸物，非舒非縮，無是無非，使悟淨圓真心妄為色空及聞見耳！既悟妄為，尚疑混濫，故又破自然、因緣，示見見之非見。……自淺而深，自狹而廣，雖多方顯妄，而所顯惟真。(《龍藏》144，頁257)

在這段話語中，對於十番經文有扼要的說明：首番是「以盲人矚暗喻見非眼」，二番是「屈指飛光驗見不動」，三番是「印觀河之非變」，四番是「比垂手之無遺」，五番是「辯於八還」，六番是「擇於諸物」，七番是「非舒非縮」，八番是「無是無非」，九番是「破自然、因緣」，十番是「示見見之非見」。而這過程是「自淺

而深，自狹而廣」，表面上是「多方顯妄」，實際則是「正顯在心」、「所顯惟真」。茲將以上諸說以表格方式整理如下：

《會解》的隱結構		真鑑的十番
破妄見	知見性屬心，漸明真見 以盲人矚暗喻見非眼	一、指見是心
	見性不動 寄斥大眾迷真常而見無常也 此寄竈相密談真見 屈指飛光驗見不動	二、示見不動
	直示性無生滅 印觀河之非變	三、顯見不滅
	依倒見言遺失 比垂手之無遺	四、顯見不失
	欲顯真性無能所之相 廣約緣塵簡出真性 見性不還 辯於八還	五、顯見無還
	見性不殊 此寄見性之徧以顯真性之徧也 擇於諸物	六、顯見不雜
	見性無二 見性無大小可還 離塵觀性，自得本真 非舒非縮	七、顯見無礙
	真性本來無是非是 無是無非	八、顯見不分
	釋（覺性）非自然 釋（覺性）非因緣 疊拂徧計 破自然、因緣	九、示見超情
	重拂因緣，發明真見 示見見之非見	十、顯見離見

至於《會解》對於這十番的詮釋是否有層次上的大小科之別，如所徵引的諸

家分科一般，似乎無法得知。

就以上《會解》對於這十番的詮釋來看，談論的焦點似乎並非唯一，如前二番雖然說出見性，關注卻似乎是在真見；五、六番雖然也言及見性，用意則似在於真性，而由其所說的「寄見性之偏以顯真性之偏」來看，似乎意味著見性與真性有別。又如七番意在見性，八番意在真性，九番意在破斥，十番則在「發明真見」，似乎這十番經文的開展，其間的主題有所變動，而從頭到尾真正關注的目標，則似乎是「真見」。然而，這些多數屬於彰顯式的主題，卻又都被歸屬於「破妄見」之下；既說是「破妄見」，卻又說「顯妄」，說「正顯在心」、「所顯惟真」。這些詮釋時用語上的看似衝突之處，如果不就《會解》的詮釋細加思考，則有可能容易造成部分讀者理解上的困惑，而這也正是真鑑在重新詮釋時，所特別提出的檢討之處¹²⁸。

貳、《正脉疏》獨標「顯見」的結構方式

一、「十番顯見」的結構與層次

就前文整理的結果來看，光看惟慤、子璿、仁岳與戒環四家結構所呈現出來的重點，就已經各有偏重。惟慤為前三（簡妄明真指密因）後七（見相含尅指密因）的區分結構，子璿則是前一（且示見性惟心）後九（廣約諸見辨釋），仁岳是前四（正約心見破妄顯真）後六（徧歷緣塵簡非顯是），而戒環則是前二（決擇真妄以為密因）後八（發明覺性直使造悟）。對於各家說法的出入，《會解》則加以廓清，以「破妄見」一說來統合諸家異說。然而，如此的詮釋，卻不免陷入「標、釋全不相應，破、顯兩無決定」的窘況。

相較於《會解》及其所徵引諸家的分科而言，真鑑對於這十番經文的科文，則顯得條理特別清晰，重點特別集中而突出。真鑑對於這十番經文的科文，分別是「一、指見是心」（《正續》18，頁356）、「二、示見不動」（《正續》18，頁359）、

¹²⁸ 真鑑說：

諸師……於舉拳類見章中，總皆標為破斥妄見。標雖標定，及至逐文詳釋，又見分明皆是顯見妙處，却又順佛釋為顯見。遂令學者觀其標處全是破見，看其釋處却是顯見，而標、釋全不相應，破、顯兩無決定。（《正續》18，頁276）

《會解》之所以會出現這種「標、釋全不相應，破、顯兩無決定」的情況，筆者認為，真正的問題所在，應該是出在《會解》並未詳細區別經文的主從脈絡之故。有關真鑑對於《會解》「破妄見」之說的批評，以及對於真鑑批評內容的檢討，詳見拙作〈試析交光真鑑對於《楞嚴經會解》中「破妄見」之說的批評〉一文。收錄於《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集——《楞嚴經》的學術與宗教詮釋》（臺北：華梵大學佛教學系，2011年5月），頁25～49。

「三、顯見不滅」(《卍續》18, 頁 365)、「四、顯見不失」(《卍續》18, 頁 369)、「五、顯見無還」(《卍續》18, 頁 375)、「六、顯見不雜」(《卍續》18, 頁 381)、「七、顯見無礙」(《卍續》18, 頁 385)、「八、顯見不分」(《卍續》18, 頁 389)、「九、示見超情」(《卍續》18, 頁 399)、「十、顯見離見」(《卍續》18, 頁 403)。就這十番的科文來看,可以明顯地看出首番的「指見是心」,是先將要闡述的對象「見性是心」(《大正》19, 頁 109)明白地指出,而其後的九番科文,則都是圍繞著這要闡述的對象來進行正面的揭示。科文中所用的「顯」字或是「示」字,說明了真鑑認為經文的用意都是在正面地揭示,而「不動」、「不滅」、「不失」、「無還」、「不雜」、「無礙」、「不分」、「超情」與「離見」,則都是對於首番所指出的見性所具有的特性進行闡述,而既然「指見是心」,則對見性的闡述便也同時是對於真心的說明。如此的科文,很明顯地,關注的焦點,完全集中在「發明見性」上,可說是獨標「顯見」的結構方式。

而這「十番顯見」的結構,依真鑑所科,其層次似為一幹九枝,亦即以「一、指見是心」為主幹,其餘九番則為由主幹而出的分枝,圍繞著主幹進行敘說。真鑑在對於首番「指見是心」的詮釋最後,說:「此下於見性九番開示,乃所以答前四義而同後五義,足徵此見即是如來藏心。」(《卍續》18, 頁 359)這很明顯地指出了後九番的經文,正是對於首番「見性」的進一步闡述,有別於《會解》或是《會解》所徵引的諸家之說。唯一較為相近的,則應該是子璿前一後九的結構方式¹²⁹。不過,子璿前一的「且示見性惟心」,其所用的「且示」二字,似乎意味著並非真正的重點所在,這一點與真鑑「指見是心」,以此為主幹而極力強調、發揮的態度,可說是大相逕庭。而真鑑接著所說的「前四義」,則指的是真心所具的「寂、常、妙、明」(《卍續》18, 頁 359)四項特性,「後五義」則是「前四義」「但加周圓一義」(《卍續》18, 頁 359)。這意味著後九番的經文,用意是在於回應阿難對於「寂常心性」(《大正》19, 頁 109)、對於「妙明心」(《大正》19, 頁 109)的啟請,因此宣說了真心(如來藏心)的這五項特性。

那麼,這是否意味著後九番是完全屬於同一個層次呢?如果僅僅依照科文來看,確實是看似如此。因此,清代的靈耀,在其《楞嚴經觀心定解》中,才會有「交光……作十重顯見之科,是為平頭十王,略無統攝,所不取焉」(《卍續》23, 頁 640)的批評。當然,在此可以看出,真鑑的「十番顯見」,並不是「十王」,而是只有「一王」,即首番的「指見是心」,後九番並不足以與首番並列為「王」。因此,「十王」的批評並不允當。不過,「平頭」與「略無統攝」,則似乎說中了

¹²⁹ 除了與子璿結構相近外,在有關本經的判教上,高峯了州曾指出,真鑑完全採用了子璿所主張的本經「正唯終教兼於頓圓」之說。見〔日〕高峯了州《〈首楞嚴經〉の思想史的研究序說》,《龍谷大學論集》第3卷第348號,1954年12月,頁67。這或許便是會有將真鑑的著作歸類為華嚴系的注疏,認為華嚴系的注疏家多有「以恢復長水一系的思想為己任」的說法。見龔隽《宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心》,《中國哲學史》第3期,2008年,頁35~36。

真鑑後九番科文的情況。就後九番科文來看，都是在顯示見性的不同特性，因此，在位階上，似乎都是在平行的同一層次上，彼此確實是「平頭」，確實是互相沒有「統攝」的關係。然而，就形式上的結構來看雖是如此，在義理上的結構，卻似乎並非如此單純。這在真鑑的詮釋中，隱約曾透露出來。

先是在第四番「顯見不失」的最後，真鑑說明了「此科似顯心一周」的用意後，接著指出「下六番搜其餘疑而已」（《卍續》18，頁375），並在接下來第五番「顯見無還」的開頭，也說「自上科觀之，佛之開示可謂盡心吐露矣！特阿難未能極領，種種疑之，故有下文諸科」（《卍續》18，頁375）。這似乎意味著二至四番這三番的經文，在義理上應為一個單元，而五至十番這後六番的經文，則為另一個單元。二至四番，在真鑑看來，所謂的「盡心吐露」，說的是其中已對於心性的五義——寂、常、妙、明與周圓完全揭示出來，因此，後六番的經文，即便對於心性再有所宣說，也不能於這五義再有所增加。因此，真鑑才會說「搜其餘疑」。這由真鑑對於第五番與第十番經文開頭處，阿難提問內容的詮釋，也可以看得出來。在第五番經文的開頭，阿難對佛說「我雖承佛如是妙音，悟妙明心、元所圓滿常住心地」（《大正》19，頁111）之下，真鑑的詮釋是：「末二句述前三科：包括虛空曰圓，周徧萬法曰滿，此即述上不失科意；常即不滅，住即不動，更述上之二科耳。」（《卍續》18，頁375）而即使到了第十番，對於阿難提問的詮釋，也是如此。真鑑在「阿難白佛言：『世尊，誠如法王所說，覺緣遍十方界，湛然常住，性非生滅』（《大正》19，頁112）這段經文下，如此說解：

覺謂真性，緣即萬法。總言徧十方界者，領上不混（筆者案：即「不雜」）、無礙二科中見性周徧，而不遺（筆者案：即「不失」）、不分二科更領見性與萬法同體周徧，故成此徧義也。湛然常住者，領上不動、無還二科；性無生滅，領上不滅一科，總攝之而成此常義也。（《卍續》18，頁399）

在此指出了第六番的「顯見不雜」、第七番的「顯見無礙」、第四番的「顯見不失」與第八番的「顯見不分」，其實都是成就心性的「徧」義，而第二番的「示見不動」、第五番的「顯見無還」與第三番的「顯見不滅」，則是成就心性的「常」義。因此，就義理上來看，真鑑後九番的顯見，在結構上似乎仍可進一步區分為兩個單元：二至四番為揭示心性要義，五至十番為「搜其餘疑」。

此外，真鑑對於這十番的經文，在義理層次上的區分，還有另一個角度的觀察。他在進入第八番「顯見不分」的經文詮釋之前，曾有如下的說法。他說：

夫見性量括十方，體含萬法，其與萬法非即非離……前自指見以來，不動、不滅、不還、不雜及無礙之前半，皆約不即之義分真析妄，以決擇乎離塵獨立之體。今此不分之科，乃約不離義泯妄合真，以顯洩乎與物混融之

妙。……將使眾生明乎不即之義，則不淪生死；明乎不離之義，則不滯涅槃。若相背而實相成也。（《卍續》18，頁389~390）

真鑑先就見性的特性——量括十方、體含萬法加以說明，尤其是特別指出了見性與萬法的關係，是「非即非離」。接著，則就各番經文所述的特質來考察。他指出，由首番「指見以來」，經過了「不動、不滅、不還、不雜及無礙之前半」，亦即直到第七番的經文，都是就「非即非離」中的「不即之義」來先將「離塵獨立之體」抉擇出來。這部分的經文，真鑑以「分真析妄」稱之。而到了第八番的「顯見不分」，則是就「非即非離」中的「不離之義」來將見性的「與物混融之妙」明白揭示出來。這部分的經文，則稱之為「泯妄合真」。那麼，這「分真析妄」與「泯妄合真」二者，是否有層次上的深淺區別？就真鑑的說法來看，似乎是在同一層次上的不同角度而已。他認為闡明「不即之義」的用意，是為了使眾生「不淪生死」，而「不離之義」，則是為了「不滯涅槃」。二者的關係，是看似「相背」而其實「相成」。當然，由於真鑑對此並未進一步申說，無法明確得知他對於「分真析妄」與「泯妄合真」二者，是否有層次深淺的看法。不過，就其所言的「不淪生死」與「不滯涅槃」來看，必須說，二者似乎仍應有層次上的淺深之別。「不淪生死」，應是就淪於生死的凡夫而言，而「不滯涅槃」，則應是針對已「不淪生死」而滯於涅槃的二乘而言。如此來看，由前七番進展到第八番的經文，是否應該可以說是由淺至深的趨勢呢？至於到了第九與第十番，真鑑並未進一步接續這「分真析妄」與「泯妄合真」來闡述，雖然如此，其隱而未發的意涵，或許應該要代他說明。就上文所說的，不論是「分真析妄」或是「泯妄合真」，其背後的預設，其實都是相同的，都是有真與妄的分別。即便進展到「泯妄合真」，背後仍有真與妄的情見存在。而第九番「示見超情」與第十番「顯見離見」，則應該是更進一步對於「泯妄合真」的超越，因為至此的用意，便在於對於情見的超越。因此，在層次上，又較「泯妄合真」深入，似乎可以用「超情離見」來稱之。由「分真析妄」到「泯妄合真」，再進到「超情離見」，由這個角度來看十番顯見，便顯然具有逐漸深入的態勢。

如果再回到前文所指出的，真鑑所認為的二至四番為揭示心性要義，五至十番為「搜其餘疑」來看的話，或許還可以有另一角度的觀察。這個值得留意之處在於第五番經文的開頭。就第五番經文開頭所說的來看，阿難是就佛陀開示到第四番為止的認識來說，認為「雖承佛如是妙音，悟妙明心、元所圓滿常住心地」（《大正》19，頁111），已指出悟知了心性五義，不過，問題出在「而我悟佛現說法音，現以緣心允所瞻仰。徒獲此心，未敢認為本元心地」（《大正》19，頁111）。換言之，由此第五番開始所關注的課題，不應該再停留在心性所具有的意涵為何上面，因為阿難經過前四番的問答已經得知。這時關注的焦點，已由企圖明瞭心性的意涵，轉向為心如何才能真正地歸屬於我，亦即如何由緣心轉入到真心。這由真鑑對於「拔我疑根」（《大正》19，頁111）的說解，說「疑根者，緣

心、真心，兩持不決，根心難拔，故求佛拔之」（《卍續》18，頁376），也可得知問題已轉向。而不只第五番，後文也是關注這一項課題。真鑑在對「徒獲此心，未敢認為本元心地」（《大正》19，頁111）進行說解時，即同時指出「此與下文『云何得知是我真性』一類反疑真心之意」（《卍續》18，頁376）。如果是以揭示心性意涵為標準來衡量，則由第五番開始，或許真的只能算是「搜其餘疑」而已，可是如果不預設這樣的標準，則後六番是否仍能說成是「搜其餘疑」，恐怕就可以有不同的看法。如果就經文本身的提問來看，則或許應該說是轉為另一層次的課題。這另一層次，關注的是真心如何才能真正屬於我？如何才能真正的轉客為主？這其實已經是如何由比量轉為勝義現量¹³⁰的課題。如此看來，後六番恐怕就不僅是「搜其餘疑」而已了，佛陀對於阿難的開示，似乎應該有逐漸深入的傾向。這方面，真鑑倒並未多加措意。總觀真鑑對於十番經文的架構，主要著重在彰顯見性以及心性的內涵，並未對後九番經文的層次深淺問題多作闡述。

二、「巧取」《合論》之說的考察

除了有關層次的問題外，另一項值得留意的，則是這將經文分為十番的作法，是否為真鑑所獨出的手眼？或是前有所承？這點在真鑑自己的著作中，並未著墨，倒是與真鑑同時代的智旭，在其《楞嚴經文句》中，曾留下一段線索：「問曰：十番顯見創自交光，今既極破其說，何得承用？答曰：寂音《合論》謂如來示阿難真見文有九段，已啟其端，交光巧取用之。」（《卍續》20，頁475）依此說法，似乎真鑑的「十番顯見」之說，是承襲自宋代德洪所造的《楞嚴經合論》，然後

¹³⁰ 當然，關於證量的課題，真鑑也曾略微點到。他在談及「宗門悟心大士」認為「經文指心在根太煞明白，恐成世諦流布，難以接人」，因此「多默而不言」（《卍續》18，頁304）時，曾特別由兩方面回應了「子疏何不忘於世諦流布」（《卍續》18，頁304）的質疑。其中在第二方面，便提到了他對於證量的看法。他說：

二者，祖庭秋晚，現量證悟者無人可接，祕之何益？不如此道破，令其經耳成因也。祖師末路評唱，令其傳習，亦此意也。問：不成現量證悟，經傳何益？答：能令多分中、上根人成真比量，發大解悟，與現量證悟作勝因緣。然亦應有少分上上根人成現量證悟，是不敢定也。此由叔季之世，故作是說。若古宗門，由聞經而悟入者，何限哉！（《卍續》18，頁304～305）

由「能令多分中、上根人成真比量，發大解悟，與現量證悟作勝因緣」的說法，可以看出真鑑關注的重心，似乎較多擺在比量上，而不將詮釋的重點放在現量的方面。關於比量與勝義現量，這牽涉到的，其實是量論方面的課題。可參考〔日〕武邑尚邦著，順真、何放譯《佛教邏輯學的研究》（北京：中華書局，2010年），頁67～224。〔俄〕舍爾巴茨基著，宋立道、舒曉焯譯《佛教邏輯》（北京：商務印書館，1997年），頁170～203、267～310。太虛大師著，周學農點校《真現實論》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁391～396。沈劍英《因明學研究》（上海：東方出版中心，1985年），頁5～9、142～157。梅光義《相宗綱要》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1984年），頁49～52。呂澂《佛家邏輯——法稱的因明說——》，收錄於張曼濤主編《佛教邏輯與辯證法》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁45～75。虞愚《試論因明學中關於現量與比量問題》，收錄於張曼濤主編《佛教邏輯與辯證法》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁183～198。

再加以別出心裁。另一位也與真鑑同時代的傳燈，則在其《楞嚴經圓通疏前茅》中，曾有「閱寂音大師《合論》，兼去秋得《正脉》一書，皆於顯見性中多有所發揮。因知會心處不約而符，初不間於古今」（《卍續》89，頁491）一段文字。由這段文字，則至少可以得知《合論》與《正脉》二書，都同時對於「顯見性」的部分多有發明。究竟真鑑的「十番顯見」是否真的前有所承，「巧取」了《合論》的說法，這恐怕還得由詳細查考《合論》說法的原貌來入手。

關於智旭所說「啟其端」的「如來示阿難真見文有九段」，這部分的文字，見於《合論》詮釋第二番的經文之後，進入第三番的經文之前。《合論》的原文是：

論曰：經起前文「吾今為汝建大法幢」，至下文「幻妄稱相，其性真為妙覺明體」處，義分九段，皆世尊大慈，以智方便，令微細觀照，破滅無明。無明未盡，名未成佛。……無明略說有二種：一者根本，二者現行。何謂根本無明？曰：謂一切不知，故喻如生而盲者，以生即無所見，故無所復疑。眾生不知有佛性，亦復如是。世尊悲憐於此，……使其分辯諸境界，曉然無惑。如敘動靜、敘斷常、敘正倒、敘彼我等，是也。故初，自舉手飛光，以顯發動靜二相故。第二，令觀河呈見，見不生滅之地，分斷常故。第三，示正倒手，明隨順妙覺，名正偏知；若不隨順，號性顛倒故。第四，指非是物，而見不見者，即自體故。又問：何謂現行無明？曰：橫生種種疑，故喻如夜行之人暝無所見，以無所見故，則有疑心。眾生疑心障道，亦復如是。世尊……使其昭然親證無惑。如敘大小、敘前後、敘堅執、敘成壞等，是也。故第五，自觀四天王勝藏寶殿，退居室中，見非舒縮故。第六，擇其見精，出是非是，無前後故。第七，使自甄明有自然體，破堅執故。第八，示見見之時見非是見，見非因緣所成就故。又將欲敷演大陀羅尼、諸三摩提妙修行路，譏訶阿難強記無益，為說二種顛倒見妄，是為九段義。（《卍續》18，頁23～24）

就這「九段義」在經文上的起迄來說，開頭的部分，正同於真鑑十番的首番，末尾則過於真鑑的第十番之後。由此可知，真鑑所科的「十番顯見」的範圍，完全涵蓋在「九段義」的範圍中。接著該考察的，則是「九段義」中屬於「十番顯見」範圍的部分，《合論》是如何詮釋的。

就《合論》的說法來看，是認為這「九段義」都是在「破滅無明」，並依無明的區別來分別這「九段義」。依照《合論》的處理，將無明分為根本無明與現行無明。其中，「九段義」的前四段，劃分在破除根本無明的部分，目的是為了使眾生先「知有佛性」。其內容包括了「敘動靜、敘斷常、敘正倒、敘彼我」，這在段落上，相當於真鑑十番的二至六番。而「九段義」的後五段，則劃分在破除

現行無明的部分，目的則是在破除眾生的種種疑心，使其能夠「親證」。其內容包括了「敘大小、敘前後、敘堅執、敘成壞」，在段落上，則相當於真鑑十番的七到十番。至於「九段義」的最後一段，「說二種顛倒見妄」，則超出了真鑑的十番。因此，可以確知「九段義」的前八段，正相當於真鑑十番的後九番。茲以表格的方式整理於下：

德洪的九段義		真鑑的十番
破根本無明，知有佛性	敘動靜（顯發動靜二相）	二、示見不動
	敘斷常（見不生滅之地）	三、顯見不滅
	敘正倒（明隨順妙覺，名正偏知；若不隨順，號性顛倒）	四、顯見不失
	敘彼我（指非是物，而見不見者，即自體）	五、顯見無還 六、顯見不雜
破現行無明，使其親證	敘大小（見非舒縮）	七、顯見無礙
	敘前後（擇其見精，出是非是，無前後）	八、顯見不分
	敘堅執（使自甄明有自然體，破堅執）	九、示見超情
	敘成壞（見非是見，見非因緣所成就）	十、顯見離見

就《合論》與真鑑十番重疊的部分來看，出入較大的分段，是在「敘彼我」之處，這是相當於真鑑的第五與第六番，其餘部分則幾乎近同。至於在義理的詮釋方面，則有所出入。尤其是《合論》所主張的「破滅無明」的遮詮方式，以及在〈序〉中所屢屢言及的「破妄見而顯真見」（《卍續》18，頁1）、「以首楞嚴定破諸妄見」（《卍續》18，頁2）、「此經功能不出破、顯二字，破則破諸妄見」（《卍續》18，頁2），這些說法與真鑑的非斥遮詮¹³¹，主張唯一表詮¹³²，因此才會將十番皆科為「顯見」的方式，可說是大相逕庭。而最大的一項差異，便是真鑑「十番顯見」最重要的源頭——首番所言的「指見是心」，《合論》並未列入「九段義」中，更遑論特別強調。這可以說是根本上的差別。

¹³¹ 關於真鑑非斥遮詮的詳情，由其對《會解》所主張的「破妄見」之說的批評中，可以完全明瞭。詳見拙作〈試析交光真鑑對於《楞嚴經會解》中「破妄見」之說的批評〉一文。收錄於《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集——《楞嚴經》的學術與宗教詮釋》，頁25~49。

¹³² 遮詮與表詮，為法相宗所創之術語。「表詮相當於肯定，但在因明學上，表詮的作用兼有遮的一面，即『亦遮亦表』；遮詮相當於否定，遮詮的作用比較單一，即『唯遮不表』。」關於二者，詳見沈劍英《因明學研究》，頁44~47。

那麼，智旭的說法該如何來理解呢？如果仔細就其說法來看，其用「啟其端」，用「巧取」，這意味著真鑑並非完全承襲或是套用，而只是在某一方面的作法得自《合論》而來。這個「端」指的究竟為何呢？應該就是指真鑑將這十番全部的經文，透過一項主題為線索，以看似平行、不重層次的方式來區分為十個段落，並分別提出十段主旨。這種作法，便是智旭所說的「如來示阿難真見文有九段，已啟其端，交光巧取用之」的意思。在《合論》是以「真見」為線索，貫串九段文義，在真鑑則是以「顯見性」為線索，來貫串十段的文義。智旭所說的「交光巧取用之」，巧取而用的正是《合論》詮釋這部分經文的方法。而由真鑑實際上區分段落的作法來看，其十番確實是可以見到《合論》的影子。不過，必須特別強調的是，儘管真鑑「巧取」了《合論》的方法，並不意味著就完全承襲了《合論》的結構與詮釋。真鑑將其十番科文所展現出來的義理，皆集中在闡述「顯見」這唯一表詮的課題上，畢竟有其獨見。當然，《合論》的特色，正在於其強調「此經尊頂法故，以明見佛性為宗」（《卍續》18，頁3），並說「此經……兩會數萬言，但論『見』一法者，半之」（《卍續》18，頁12），或許真鑑是受到這方面的啟發，才會將十番的重點，完全集中在唯一表詮的「顯見」上來發揮也未可知。

第二節 「十番顯見」在全經結構中的定位

真鑑所科的「十番顯見」，其所蘊含的義理，除了由其本身的內在結構來探討外，還應考察其與本經其他單元，乃至與全經宗旨之間所相互型塑的外在結構關係。這部分，可以發現真鑑有不同角度的闡述，包括由全經判科、宗趣通別與入道方便三個不同的角度來切入，可說是一種多重的定位。以下將依序分別進行考察。

壹、就全經判科而言的定位

真鑑所科的「十番顯見」，並非獨立於全經之中，而是屬於全經結構中的一個單元。關於部分結構在整體結構中所蘊含的意義，楊義曾有扼要性的說法。他說：

對於整體結構而言，某句或者某段話語處在此位置、而不處在彼位置，本身就是一種功能和意義的標志，一種只憑其位置，不需用語言說明，而比起用語言說明更為重要的功能和意義的標誌¹³³。

¹³³ 楊義《中國敘事學》，頁39。

關於「十番顯見」所處位置所具有的功能與意義，可以由真鑑所科的全經科文來觀察。就真鑑的科文來看，「十番顯見」是繫屬於「一、帶妄顯真」（《卍續》18，頁355），「一、帶妄顯真」繫屬於「一、尅就根性直指真心」（《卍續》18，頁355），「一、尅就根性直指真心」繫屬於「三、說盡真際」（《卍續》18，頁354～355），「三、說盡真際」繫屬於「二、如來極顯真體」（《卍續》18，頁354），「二、如來極顯真體」繫屬於「二、顯示所遺真性，令見如來藏體」（《卍續》18，頁352），「二、顯示所遺真性，令見如來藏體」繫屬於「一、如來破妄顯真」（《卍續》18，頁328），「一、如來破妄顯真」繫屬於「一、初銷倒想，說空如來藏」（《卍續》18，頁328），「一、初銷倒想，說空如來藏」繫屬於「一、說奢摩他，令悟妙心本具圓定」（《卍續》18，頁327），「一、說奢摩他，令悟妙心本具圓定」繫屬於「一、正說經」（《卍續》18，頁327），「一、正說經」繫屬於「二、如來委示」（《卍續》18，頁327），「二、如來委示」繫屬於「一、經中具示妙定始終」（《卍續》18，頁325），「一、經中具示妙定始終」繫屬於「二、正宗分」（《卍續》18，頁325）¹³⁴。換言之，這「十番顯見」的終極目標，是在具體地揭示出本經所要宣說的「妙定」，而其定位，則是在「具示妙定始終」的過程中，先指出「奢摩他」，藉以明悟這「妙定」，是「妙心本具」的「圓定」。而這「妙心本具」的「圓定」，正是說出「空如來藏」。這是一種「顯真」的進路，是顯示出阿難所遺失的真性，使他能親見「如來藏體」。而要「極顯真體」、「說盡真際」，必定得先指出個入路，這個入路便是「根性」，由此「根性」一路「顯真」地指向真心。「十番顯見」，正擔負了這指出入路的關鍵性功能。而由「十番顯見」下所繫屬的科文來看，也能明確地得知，基本上都是屬於正面揭露式的表詮。

關於這些相關繫屬的結構所蘊含的意義，真鑑在《正脉疏》中都有所闡述。藉由了解這些闡述，對於認識「十番顯見」因其定位而具有的多重意涵，應當能有更深的領會。

首先，在全經的大結構中，「十番顯見」是屬於「正宗分」。依真鑑的說法，「正宗」意味著「問答發揮經中正所尊尚之全意」（《卍續》18，頁325），可知這是全經的主體所在。「正宗分」下，則是屬於所分二科中的第一科「經中具示妙定始終」。關於本科，真鑑指出「此與後科雖俱為正宗，而仍分正、助。此科為正，後科為助也。正科中，惟答當機之問定，故全經一定之始終，更無別意也」（《卍續》18，頁325）。由此可知，「十番顯見」所屬的分科，是「正宗分」中的「正科」，也就是全經主體中最主要的部分。在這「正科」中全部的經文，只有一項用意，亦即答覆阿難對於「楞嚴大定」的啟請，而這同時也是全經的唯一用意。由此可以逐漸地看出「十番顯見」的重要性，以及其與全經主旨「楞嚴大

¹³⁴ 有關「十番顯見」在真鑑對於全經分科中的相關位置，可以參見真鑑的《楞嚴經正脉疏科》（《卍續》18）全文，或是張圓成《大佛頂首楞嚴經正脉科會》（臺北：佛陀教育基金會，2005年），書首的「楞嚴正脉大科略圖」，當能一目了然。

定」的關係。在「經中具示妙定始終」下，則是屬於「二、如來委示」所分二科中的「一、正說經」，其下三科中的第一科「說奢摩他，令悟妙心本具圓定」。在本科中的經文，是「正答阿難第一妙奢摩他之請」（《卍續》18，頁327）。換言之，即是對於「妙定」中之「妙奢摩他」的說解，用意在於使阿難能悟得「妙心」本自具足的「圓定」。真鑑在此對於「妙心」有所概述，他說：

妙心，即近具根中，遠為一切諸法實體，乃至圓具三如來藏，本來不動、周圓，自性定也。令於是心開悟分明，信解真正，即是奢摩他微密觀照。經文自此至四卷半，引諸沉冥出於苦海，即舊解判為「見道分」者也。（《卍續》18，頁327）

所謂「妙心」，就其涵蓋的範圍而言，近，則在眾生的六根中即具足；遠，則「為一切諸法實體」，乃至「圓具三如來藏」。這說明了「妙心」既周遍無外又切近眾生的特性。此外，「妙心」又是「本來不動」，這正是本經所要宣說的核心要旨——「自性定」。換言之，前來所說的「妙定」，指的正是「妙心本具」的「圓定」，也就是在此所說的「自性定」。而「妙奢摩他」，則是對於「妙心」能「開悟分明，信解真正」，屬於「解悟」的層次。本科經文的用意，便在於先悟解此，才能有後文進一步的修與證。這部分，前人則是判為「見道分」，意味著本科經文的用意在於「見道」。就「見道」一詞而言，似乎與真鑑所說的用意並無不同，那麼，真鑑為何不沿用前人的說法，而另外作此新說呢？可有其超越前人的優點？對此，真鑑自設問答，說明了如此的科文「有四發明優於舊判，故特改之」（《卍續》18，頁327）。其中，第一項發明最為關係到科文的要義，同時也是經文的要義。他說：

一者，顯經惟定。蓋經始終惟說一首楞嚴大定。今以三名判盡正宗，足顯始終惟是一定。舊判泛明三分，定意湮晦，豈不令人忘其為說定耶？（《卍續》18，頁327~328）

真鑑認為，前人雖然科分為見道、修道與證道，不過，只是「泛明」而已。其實，在其他的經典，未必沒有如此的科分。如此一來，本經迥異於他經的特出之處，豈不因此而模糊掉了嗎？也就是他在此所說的「定意湮晦」，「令人忘其為說定」。然而，本經的宗旨只有一項，那就是宣說「楞嚴大定」，這項要義若不能彰顯出來，再如何用心的科文，豈非也等同於虛文？因此，真鑑才會改以經文本身所使用的「三名」——妙奢摩他、妙三摩與妙禪那來分判「正宗分」，以「顯經惟定」，彰顯本經從頭至尾所重之處，只在此「楞嚴大定」，任何段落的宣說，其最終都必將指向於此。就真鑑這項改科的作法來看，確實是較前人所科更能突出本經的要義，同時，也更能彰顯出「十番顯見」的用意所在。

在「說奢摩他，令悟妙心本具圓定」下，真鑑又區分為二科，「十番顯見」是屬於「一、初銷倒想，說空如來藏」（《卍續》18，頁328）。關於「說空如來藏」一事，真鑑有所說明。他說：

大科下既以具示三如來藏，而又含次第圓彰之別。今於次第中，即應首示空如來藏。此空，非斷無、非減色、非相外等空，以此中顯一切法不動、不壞，鈍（筆者案：當為「純」）是藏性真如，更無纖毫外法……蓋取即相皆性，純真為空，乃第一義空也。此依心真如門會妄歸真，令其知真本有而已。（《卍續》18，頁328）

所謂的「大科下既以具示三如來藏」，即前文中所提到的「妙心」是「圓具三如來藏」一事。雖然「三如來藏」是「圓具」，不過，在宣說的過程中，勢必仍須有次第的先後。因此，在本科中，是先揭示出「空如來藏」。按照真鑑所說來看，這「說空如來藏」的用意，是「顯一切法不動、不壞」，無有例外，都是「藏性真如」。這是就一切妄相中指點出真性來，重點便在於能夠了知「真本有」。換言之，「十番顯見」既繫屬於此科之下，便意味著也承載了「知真本有」的目的。

在「初銷倒想，說空如來藏」下，「十番顯見」則是屬於二子科中的「一、如來破妄顯真」（《卍續》18，頁328）其中「顯真」的部分，也就是真鑑在說明中所略微點到的「於根，多顯其真，少破其妄」（《卍續》18，頁328）。這顯真的用意，在下科「二、顯示所遺真性，令見如來藏體」中能看得更清楚。由「顯示所遺真性，令見如來藏體」的科文，即可看出重點是要正面地顯示出「真性」。其重要性，真鑑在科文下有所說明。他說：

此科即是真本，正修必用。佛云：「眾生遺此本明，枉入諸趣。」故科名承用「遺」字。然而現具六根之中，遍為一切法體，故此科始從眼根開顯，以至四科、七大也。（《卍續》18，頁352）

由此可知，本科開始，是真正進入對於本經所要宣說的核心要義的認識，也就是「真本」，眾生的「本明」。這「真本」之所以重要，是因為它是本經所特別主張的「正修必用」，亦即如果要成就本經的「楞嚴大定」，就必得先認清這「真本」，才有成就的可能性。這可說是關鍵所在。而開顯的進程，則是由眼根入手，逐漸擴展到四科，乃至七大。這進程，說的既是後文開展的順序，同時也說明了這「真本」所涵蓋的範圍，是「現具六根之中，遍為一切法體」。此外，值得注意的是，先前只是「說空如來藏」，到了本科中，則是「令見如來藏體」，說明了「十番顯見」不只是理論上的宣說而已，是要使阿難能夠「親見」。這也可以看出經文逐漸深入的趨勢。

在「顯示所遺真性，令見如來藏體」下，「十番顯見」則是屬於「二、如來極顯真體」（《卍續》18，頁354）下的「三、說盡真際」（《卍續》18，頁354～355）。「說盡真際」所涵蓋的範圍，依真鑑的說法，「若惟就其見聞覺知靈鑑無相之體而發揮之，不達於四科，不極於七大，則猶未盡其際也」（《卍續》18，頁355）換言之，除了「見聞覺知靈鑑無相之體」，還包括了四科與七大。而這「見聞覺知靈鑑無相之體」，正是進入真心的關鍵門戶，其所指涉的，正是「十番顯見」所處的位置，也就是「說盡真際」下三子科中的「一、尅就根性直指真心」（《卍續》18，頁355）。由此可以看出，「十番顯見」的目的，正在於「直指真心」，而其「直指」的入路，則是專就「根性」來入手。在此所說的「根性」，正是指「十番顯見」中的眼根之性——見性。真鑑所以如此科文的原因，一方面是因為他對於經文的解讀，認為「此經最殊勝處，全在破識心而不用，取根性為因心」（《卍續》18，頁355），必須掌握住這項關鍵性的要素，才能在修行上真正有所成就，也就是他在「一、尅就根性直指真心」下所強調的「若要決定成菩提、決定證涅槃，惟須直取根性為因地心，而後可圓成果地也」（《卍續》18，頁355）。而這就牽涉到真鑑在對於本經的詮釋中，所提出的一項重要的主張——「捨識從根」（《卍續》18，頁308）之說¹³⁵。另一方面如此科文的原因，則是因為「舊註救起識心，反言破見，甚違經旨，所以不得已而復解也」（《卍續》18，頁355）。在此的「舊註」，指的是《會解》，其對於十番經文的整體認識，認為是「破妄見」。而真鑑的重新科文，便是針對《會解》的這項詮釋而發¹³⁶。

在「尅就根性直指真心」下，「十番顯見」則屬於二子科中的「一、帶妄顯真」（《卍續》18，頁355）。繫於「帶妄顯真」之下，意味著「十番顯見」所顯的根性——見性，在這十番的過程中，並非如同真心般純真，而是帶有「妄」的特性，不過，十番經文的重點卻不在此，而是聚焦在「顯真」，這是延續了前面科文重在彰顯的用意而來。此外，也說明了「十番顯見」的「顯見」，其實也就是「顯真」。換言之，見性雖帶妄，其本性為真。關於這點，真鑑在「帶妄顯真」一科下，有所說明。他說：

此根中之性……今所顯者，但於凡夫分上，正惟黎耶實體……其體全是真心而具無明。雖具無明，而眾生分上捨此無別真體，非比前心無體非真也。
（《卍續》18，頁355）

在此所說的真中帶妄的「根性」，是就「凡夫」的角度而言，因此才會說「帶妄」。雖然帶妄，重要的則是真鑑所強調的「眾生分上捨此無別真體」。這說明了其所科的「十番顯見」的重要之處，便在於這十番經文所顯的見性，是眾生能夠真正

¹³⁵ 有關真鑑「捨識從根」的主張，詳見「第五章 『十番顯見』的深層意涵——『捨識從根』」。

¹³⁶ 關於《會解》所主張的「破妄見」之說，其與真鑑主張之間的爭議，詳見「第三章 有關『十番顯見』詮釋進路的探討」。

成就的唯一門戶。真鑑會特別突出這項主張，一方面是因為「權、小惟認前六識心以為勝用，至於六根，一向目為色法，總攝無記，故於修行分中不知、不用，常如遺失，所謂眾生遺此本明也」（《卍續》18，頁355）。在實際修行上，根性非但未受到重視，甚至是「不知」，反而捨本逐末地認取識心。另一方面，則是承接經文破妄之後亟需顯真的脈絡。他指出：

今佛於破妄之後，應當機之懇求，急欲其捨彼識心、認此根性，若不先以極顯其真，何以使其決定取此新悟而捨彼舊執乎？是以雖有二種顛倒見妄，姑帶之而且不遽破，故曰「帶妄顯真」。直至十番顯後，方乃一番破除。（《卍續》18，頁355～356）

真鑑是就經文的主題而言，指出破妄心之後，當務之急，自然應該是為阿難指出真心，使他能夠捨棄舊有對於識心的執著，能真正認識到真心。因此，即便「帶妄」，妄也不是重點所在，重點在於真，而要認識真，就必須先認得、認清「根性」這扇門戶。他在本科中，再次就《會解》的「破妄見」之說提出批評，說：「舊註自此總謂『破妄見』，遂令學者不敢直認見體為心，違佛本旨甚矣！千載差誤，不可不知。」（《卍續》18，頁356）這「令學者不敢直認」的「見體為心」，正是真鑑所要彰顯出來的要義。自此以下，便進入「十番顯見」的經文範圍。

由以上的探討可以清楚地得知，在真鑑對於經文的認識中，從最先的科文一直到「十番顯見」，都是一貫地在進行開顯的工作，不論是「具示妙定始終」、「顯示所遺真性」、「極顯真體」、「說盡真際」、「直指」、「顯真」，用意皆是如此，而「十番顯見」正處在這開顯真心最關鍵的門戶之處——認取根性。必須如此認識，才能真正打開對於真心的體悟。這是真鑑重新科分全經，給予「十番顯見」新的定位的緣故。

相較於真鑑將「十番顯見」定位為開顯真心的門戶，在《會解》的認識中則並非如此。依據前文的考察，可以知道《會解》所徵引的諸家，對於十番經文有不同的結構認識與定位，因此，《會解》並未獨取某一家的結構方式，或是揉合諸家，而是僅採取會合各家的詮釋，而不會合各家的結構，也不再對於全經重新細加結構。雖然如此，其中仍存在著隱結構。關於十番經文，《會解》列在「正宗分」下的「見道分」中。進一步的隱科，則是前文曾提及的「補註曰：上文破妄心，此下破妄見，以至會見歸心，漸顯真性也」一段文字。由這段文字中，可以清楚地知道，《會解》對於十番經文的定位，是在整個見道過程，也就是「漸顯真性」的過程中，屬於第二階段的破斥工作，承接對於妄心的破斥，進一步來破斥妄見。既然是將十番經文定位為「破妄見」，自然也就並未將這十番經文視為進入真心的門戶，也並未特別彰顯出「根性」這關鍵性的鎖鑰了。

《楞嚴經疏解蒙鈔》曾從全經結構的角度，對於真鑑提出「十番顯見」的主張有所批評。《疏解蒙鈔》說：

古師科判各有經宗：長水立顯如來藏心科，本諸館陶，次立正約心見以破顯，即孤山之別破心見也；總約諸法以會通，即孤山之總破諸法也。二師蓋並宗館陶，或源或委，咸有從來，焉可誣也？正約心見科中，長水立廣辨見性，文長義博。自後，寂音九段廣破無明，北峯三科初開圓解。雖復遮、表不一，咸歸於破妄顯真、明如來藏心耳！近師不安舊文，苦諍十番顯見，此立彼破，章門日煩。竊謂諸師巧借寂音多生知見，不若北峰因依長水順導經宗。破見正以顯見。經云：「是眼非燈，是心非眼」，非顯見而何？顯見即是顯心。經云：「獲淨明心，得清淨眼」，非顯心而何？但欲去故標新、自出手眼，不憚多知巧見、別立科條。清涼言無益經文，但盈紙墨，斯之謂與！（《卍續》21，頁179）

《疏解蒙鈔》在此徵引了長水子璿、孤山智圓、德洪與北峰宗印四家的科判，指出雖然各家的科文看似互有出入，「遮、表不一」，其實，最終的看法卻是相同的，都認為經文是「破妄顯真」，是「明如來藏心」。接著所批評的「近師不安舊文，苦諍十番顯見」，指的正是真鑑的主張。《疏解蒙鈔》認為，先前諸家作「破見」的詮釋，其實就是在「顯見」，而「顯見」即是「顯心」，並引用經文為證，而認為「十番顯見」的提出，只是「欲去故標新、自出手眼」，「多知巧見、別立科條」，是所謂的「無益經文，但盈紙墨」。其實，如果說「破見正以顯見」，則顯然《疏解蒙鈔》也認為目的是在「顯見」，則何以不逕標為「顯見」，而要作「破見」之說呢？這不正是真鑑獨出手眼，有別於前人之處嗎？又說「顯見即是顯心」，則顯然也是認同真鑑的主張。《疏解蒙鈔》會提出批評，很可能是因為其所採取的立場，是「因依長水順導經宗」，承襲子璿的結構觀念，而無法就真鑑的思路來認識。事實上，雖然《疏解蒙鈔》說「正約心見科中，長水立廣辨見性」，似乎意味著子璿也注意到了「見性」是重點，不過，子璿的態度，與真鑑確實有別。由前文所整理的科文中，可以看出子璿是將十番經文定位在「破妄見明真見」，而其前一條同層次的科文，則為「破妄心顯真心」（《卍續》16，頁440）。顯然子璿是認為經文言見與言心是分開的兩條脈絡。就這點而言，真鑑的「十番顯見」，則是「剋就根性直指真心」，指出見與心為一條脈絡。此外，子璿還將首番的經文科為「且示見性惟心」。這「且示」二字，態度也與真鑑的極力勸認「見性」，認為十番經文皆在發明見性一事大相逕庭。很顯然地，《疏解蒙鈔》的批評，並未能進入真鑑的思路中來認識其用意。事實上，必須將真鑑的「十番顯見」置於其在全經中的定位來看，才能領會真鑑如此重新科經的一番苦心。其苦心，便在於極力顯出「根性」這一扇開啟真心的門戶，突出重點所在，避免同時主張破、顯並行的雙脈說模糊了焦點，這才是真鑑有別於諸家的獨出手眼之處。

貳、就全經「宗趣通別」而言的定位

上文探討的有關全經判科方面的定位，這是屬於可見的經文結構方面的定位。除此之外，真鑑還就更深一層的義理結構來定位「十番顯見」。他在《正脉疏懸示》的第二個章門——「法古提綱」（《卍續》18，頁280）中，「法古人之程式」（《卍續》18，頁280），立了十門來「提經中之大綱」（《卍續》18，頁280）。其中，第七門的「宗趣通別」（《卍續》18，頁280），便是由更深一層的義理結構來給予「十番顯見」定位。

關於以「宗趣」來探討經文義理的方式，真鑑明白地表示是襲取了華嚴宗的解經方式。所謂的「宗」與「趣」，真鑑分別引用了華嚴宗三祖賢首法藏與四祖清涼澄觀的說法來說明。他說：「賢首釋云：『當部所崇曰宗，宗之所歸曰趣。』清涼以宗為語之所尚，而趣同賢首。」（《卍續》18，頁300）依照「當部所崇」與「語之所尚」的說法，可知「宗」指的是經文的主旨，而「趣」是「宗之所歸」，則意味著「趣」為經文提出該項主旨的目的。

關於《楞嚴》一經的宗趣，真鑑區分為總與別兩方面來介紹。所謂「總」，是就全經而言，「別」，則指的是全經中的各個單元。就「總」的方面來說本經的宗趣，真鑑認為，是「以圓定為宗，極果為趨」（《卍續》18，頁300）。「圓定」指的是「如來所示三如來藏心，即性真圓融大定」（《卍續》18，頁300），而「極果」則是「世尊結示入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得，即十方佛究竟極果」（《卍續》18，頁300）。

而就「別」的方面來論本經的宗趣，真鑑認為，可區分為「六對」單元。所謂「六對」，是指「破顯、偏全、悟入、體用、行位、分滿」（《卍續》18，頁300）。六對各自的關係，都是「先宗而後趣」（《卍續》18，頁300），亦即破為宗則顯為趣，偏為宗則全為趣……等。而六對彼此之間的關係，則是「躡前對之趣作後對之宗，而復起其趣」（《卍續》18，頁300）。換言之，這六對是有先後的因果關係，由前啟後，不可紊亂，因而開展出全經。「十番顯見」正是位於「六對」中的第一對「破顯」的部分。

關於第一對「破顯」的宗趣，真鑑的說法是「徵破識心為宗，顯發根性為趣。言委曲破盡識心，意在令其舍識心而發明六根中性也」（《卍續》18，頁300）。在此說明了「十番顯見」在義理結構上的定位，是承接在破識心之後，目的是在「發明六根中性」。而全經的宗旨，前文已指出，是「以圓定為宗」，「圓定」也就是「性真圓融大定」，其中「性真」的「性」，正同於在此所發明的根性。換言之，「十番顯見」正是進入本經宗旨的關鍵性門戶，由認清此根性，才能進入三

如來藏大海之中。這以根性作為引導門戶的用意，可由真鑑對於第二對「偏全」宗趣的介紹來看出。

關於第二對「偏全」的宗趣，真鑑的說法是：

偏指根性為宗，全彰三藏為趣。此即攝前顯發根性中先惟種種偏明見精圓妙者，意在從近至遠，全彰四科、七大為空藏，十惑、三續為不空藏，四義三藏為空不空藏也。（《卍續》18，頁300）

由此可知，原本為趣的「十番顯見」，在第二對中則成為宗，以此引出「全彰三藏」的目的。真鑑在此所說的「偏指根性」，「攝前顯發根性中先惟種種偏明見精圓妙」，乃至「從近至遠」，這「偏指」與「偏明」，在在說明了「十番顯見」並不是本經最終的歸趣，然而，卻可以看出，這正是進入本經宗旨的重要門戶，捨此莫由。由掌握住「顯發根性」這項關鍵，才能進入「全彰三藏」，而這是屬於悟門的部分。由此「圓悟華屋為宗」（《卍續》18，頁300），才能有接著「得圓根一門」（《卍續》18，頁300）的「得門深入為趣」（《卍續》18，頁300），這是第三對的「悟入」。「得門深入」之後，「證得圓通之體」（《卍續》18，頁300），以此而能「發圓通三十二應等大自在用」（《卍續》18，頁301），這是第四對「體用」的「證圓通體為宗，發圓通用為趣」（《卍續》18，頁300）。以「發圓通用」之「運圓定行」（《卍續》18，頁301），來「徧歷圓因五十五位」（《卍續》18，頁301），則是第五對「行位」的「運圓定行為宗，歷圓因位為趣」（《卍續》18，頁301）。由「歷分證之位」（《卍續》18，頁301）而能最終「圓滿無上菩提」（《卍續》18，頁301），則是第六對「分滿」的「歷分證聖位為宗，取圓滿菩提為趣」（《卍續》18，頁301）。茲以表格的方式整理如下：

六 對	宗	趣
破 顯	徵破識心為宗	顯發根性為趣
偏 全	偏指根性為宗	全彰三藏為趣
悟 入	圓悟華屋為宗	得門深入為趣
體 用	證圓通體為宗	發圓通用為趣
行 位	運圓定行為宗	歷圓因位為趣
分 滿	歷分證聖位為宗	取圓滿菩提為趣

就這「六對」來看全經開展的過程，雖然最初是「徵破識心」，不過，卻只是做到了「破妄」而已，真正入真的門戶，實是在於「顯發根性」，由此才能開展出後文的圓悟、得門、證體、發用、運行、歷位，最終「圓滿菩提」。這便是真鑑所說的「達此由悟而入，由入而深，由深而極。一經趣進了然在目，圓融次

第二無礙矣」(《卍續》18, 頁 301) 的全經義理結構。「十番顯見」正定位在入真的義理門戶之處。

參、就「入道方便」而言的定位

除了就全經經文結構與內在義理結構來給予「十番顯見」定位外，真鑑還由「入道方便」的角度來切入。

關於這「入道方便」的說法，真鑑有不同於前人的主張。他認為，前人是將耳根圓通法門視為「最初方便」(《卍續》18, 頁 327)，其原因為「舊惟據諸圓通中有最初入道方便之語」(《卍續》18, 頁 327)。關於這「最初入道方便」的經文，是在二十五圓通各自說明之後，佛陀對文殊所說的「汝今觀此二十五無學諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習真實圓通」(《大正》19, 頁 130) 處。然而，真鑑卻是由全經開頭處，亦即當阿難與摩登伽同歸佛所時，「阿難見佛，頂禮悲泣，恨無始來一向多聞，未全道力。殷勤啟請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」(《大正》19, 頁 106) 處來說的。他的解讀是妙奢摩他、妙三摩與妙禪那，「三名下開解處、契入處、修證處，應皆各有最初方便，但前後隱而中間獨顯著耳」(《卍續》18, 頁 327)。這意味著開解有開解的最初方便，契入有契入的最初方便，而修證也有修證的最初方便。此外，他又進一步將方便區分為「兩重」(《卍續》18, 頁 327)，分別是「初方便與最初方便」(《卍續》18, 頁 327)。如此一來，妙奢摩他、妙三摩與妙禪那除了有各自的「最初方便」外，還有各自的「初方便」¹³⁷。

那麼，具體的內容為何呢？真鑑分別有所說明。首先是妙奢摩他，他說：

奢摩他中，以悟見是心為初方便（至後圓彰三藏方為極顯，故此顯見方是初方便也），而以了識非心為最初方便（以若不知妄識非心，終不能認見為心，故破識為最初方便也）。(《卍續》18, 頁 327)

就進入妙奢摩他而言，真鑑認為，起初是以「悟見是心」為入門的方便，而「了識非心」則是比「悟見是心」更前的「最初方便」。會主張「了識非心」為「最初方便」，並非意味著其與妙奢摩他有直接的關係，而是因為必須先認清妄識並非真心這一點，撤除了這道障礙，才能真正朝妙奢摩他前進，所以以「破識」為「最初方便」。而稱「悟見是心」為「初方便」，則是因為妙奢摩他必須到後面經

¹³⁷ 真鑑的這項作法，為民國時的圓瑛所繼承，並更進一步區分為三重，分別是最初方便、初方便與方便。詳見圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》(臺北：大乘精舍印經會，2004年2月修訂初版)，頁79~80。

文「圓彰三藏」之後，才完全彰顯出來，相形之下，「悟見是心」自然只是「初方便」。而這「悟見是心」，指的正是「十番顯見」的經文所彰顯出來的義理。因此，就「十番顯見」的定位而言，雖然在前文探討全經判科時，已經得知曾繫屬於「說奢摩他，令悟妙心本具圓定」之下，不過，當其與妙奢摩他的關係，由這「入道方便」的角度切入，才更能彰顯出其在開解處的實踐功能，同時，由此也才能開顯出後文妙三摩的契入處，以及妙禪那的修證處。因此，雖然真鑑只說出「十番顯見」是妙奢摩他的「初方便」，說妙三摩是「以反聞自性為初方便」（《卍續》18，頁327），「以入道場為最初方便」（《卍續》18，頁327），妙禪那是「以十信為初方便」（《卍續》18，頁327），「以乾慧地為最初方便」（《卍續》18，頁327），不過，實際上，應該可以說，「十番顯見」是妙奢摩他、妙三摩與妙禪那一貫而下最初的「初方便」，是本經一切顯真過程中最初的「初方便」。必須如此說出，才能彰顯出「十番顯見」在「入道方便」中的定位及其重要的程度。

第三節 關於重視結構一事的探討

由以上的考察可以看出，真鑑對於「十番顯見」的解讀，不只是就全經的經文結構而言來定位，同時還分別由宗趣與入道方便的不同角度，來多方豐富其定位的面向，可說是一種多重結構的定位。關於其重新結構一事，一方面存在著其對於前人詮釋觀點的質疑，甚至是否定，另一方面，則藉此來彰顯出自己的詮釋觀點，是以結構為方法來突顯出「十番顯見」的主題——顯發根性。可以看出，其認為結構對於詮釋活動所具有的重要影響力。如果與《會解》相較，可說是精細結構與概略結構（隱結構）的對比。真鑑在《會解》之後重新架構本經，是對於結構在經文詮釋的過程中，其所佔有的地位的一種重新肯定，乃至豎立了詮釋經文時的權威依據。就《會解》的方面來看，其對於所徵引諸家的不同科判，並未加以處理，這一方面或許是因為處理不易，另一方面，則可能是因為惟則認為結構在經文詮釋的活動中，並非絕對必要，只需有概略性的結構即可，關於全經的詳細結構，似乎可以是交給讀者依自身的解讀來自行處理。如此一來，便顯示出《會解》在進行詮釋活動時，並不認為結構是具有絕對性的權威。

關於真鑑在詮釋時特重結構一事，這其實牽涉到的是他所採用的研究方法。就其所用的方法來看，顯然迥異於《會解》，反倒看似是回到《會解》之前諸家的方法，亦即運用宗派的詮釋經典方法，即華嚴宗「十門分別」的解經方法，不過，實際上卻不止於此，而是在承襲中有所超越，提出了屬於其個人獨到的詮釋主張，這主張便是特重語脈與科判的解經方法。以下將逐一進行探究。

壹、「十門分別」的詮釋方法

真鑑在《正脉疏懸示》中，曾特別立了「法古提綱」（《卍續》18，頁280）的單元，來從多方面提出他對於本經的種種觀點。他說：

二、法古提綱者，法古人之程式，提經中之大綱也。詳夫如來五時設教，藏乘所收，有無量差別法門、無量差別因緣，乃至理趣淺深、機宜利鈍等種種不同。今釋斯經，若不解前懸判分明，則如上諸事鮮不迷惑。是故解家於經前懸敘，乃一定法則也。然準古諸師多於解前作十門分別，序次名目亦多相似，而不無小異。故茲列數雖遵於古，而序目實不盡同，亦各隨所見而已。（《卍續》18，頁280）

所謂「法古提綱」，說的即是效法前人在詮釋經文之前，先對於「如來五時設教」、「藏乘所收」、「無量差別法門」、「無量差別因緣」、「理趣淺深」與「機宜利鈍」等相關課題，進行「懸判分明」，以此來「提經中之大綱」。換言之，「法古提綱」並不是依照經文順序所作出的詮釋，而是以主題的方式來進行詮釋。真鑑所採用的，是所謂「十門分別」的方法，這其實是承襲華嚴宗對於經典詮釋的研究方法。

所謂「十門分別」，錢謙益在《楞嚴經疏解蒙鈔》中，曾說：

將釋經文，先標懸敘。天台五重，賢首六門，皆倣龍樹釋論，立緣起論之例而作也。清涼《華嚴疏》稟承賢首，總啟十門。前八義門，後二正釋。（《卍續》21，頁107）

這種在詮釋經文之前所做的「懸敘」，天台宗與華嚴宗都有這樣的研究經典的方法。真鑑所採用的「十門分別」，就此的敘述，可以清楚地看出是華嚴宗的研究方法。錢氏在此說「清涼《華嚴疏》稟承賢首，總啟十門」，可知在賢首法藏時，已運用這種「十門分別」的研究方法。法藏在《華嚴經探玄記》中所提出的「十門」是：

一、明教起所由。二、約藏部明所攝。三、顯立教差別。四、簡教所被機。五、辨能詮教體。六、明所詮宗趣。七、具釋經題目。八、明部類傳譯。九、辨文義分齊。十、隨文解釋。（《大正》35，頁107）

這「十門」到了清涼澄觀時，略為有所改動。澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中所提出的「十門」是：

一、教起因緣。二、藏教所攝。三、義理分齊。四、教所被機。五、教體淺深。六、宗趣通局。七、部類品會。八、傳譯感通。九、總釋經題。十、

別解文義。(《大正》35，頁503)

本來在法藏「十門」中的「七、具釋經題目」，到澄觀時，調整為「九、總釋經題」，如此一來，在研究方法的「十門」中，其分類可較為整齊，也就是前文錢氏所說的「前八義門，後二正釋」。真正對於經典的題目與經文內容詳細說明的，是在最後兩門，前八門則是以主題的方式來詮釋義理。這套方法，後來被宋代的子璿運用在研究《楞嚴經》上¹³⁸。他在《首楞嚴義疏注經》開頭，便明白地將這「十門」的研究方法列出：

一、教起因緣。二、藏乘分攝。三、教義分齊。四、所被機宜。五、能詮體性。六、所詮宗趣。七、教迹前後。八、傳譯時年。九、通釋名題。十、別解文義。(《大正》39，頁823)

雖然在文字上與澄觀的「十門」略有出入，實質上則可說是完全相同，也是「前八義門，後二正釋」的格式。然而，同樣也是以「十門分別」來研究《楞嚴經》，真鑑的「十門」卻有所不同，值得留意¹³⁹。雖然他說前人「十門分別」的「序次名目亦多相似，而不無小異」，似乎「小異」的影響不大，不過，他的「十門」「列數雖遵於古」，在「序目」上卻是「實不盡同」。而這有別於前人之處，正是反映出真鑑所特別重視之處。真鑑所列出的「十門」是：

一、確定說時。二、藏乘分攝。三、因緣所為。四、義理分劑。五、教所被機。六、能詮教體。七、宗趣通別。八、科判援引。九、通釋名題。十、別解文義。(《卍續》18，頁280)

就真鑑這「十門」來看，大致上與前人無異，前人所無的，是「確定說時」與「科判援引」這兩門。立「確定說時」一門，是因為有關《楞嚴經》說出時間的定位，歷來多有爭議，或主於《法華》前，或主於《法華》後，真鑑對此發表意見，自是理所當然¹⁴⁰。最值得留意的，恐怕還要屬第八的「科判援引」一門了。如果就前人「十門」的「前八義門，後二正釋」來看，顯然「科判援引」無法歸屬於「義門」，也不屬於「正釋」，而是屬於研究方法，這種研究方法的特色，並不在於主題式的探討，而是重在將經文加以分析，並整理出個人理解中的結構，以此來規範與彰顯全經及其各個經文單元(小至一字，大可幾近全經)的意涵。如此看來，

¹³⁸ 有關子璿以「十門分別」來詮釋《楞嚴經》的情況，可參見崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁275~279。

¹³⁹ 向來將真鑑歸類於華嚴系的研究，似乎都只注重在真鑑承襲的部分，而未曾留意到真鑑在承襲之外獨出手眼的部分。

¹⁴⁰ 真鑑會特別提出此門，是因為他對於《楞嚴經》的研究，不僅只是就本經來進行詮釋，同時還涉及了與《法華經》之間的相對關係。而這相對關係對於《楞嚴經》義理的釐定，則是影響匪淺。關於真鑑的論點，詳見《正脉疏懸示》中的「確定說時」條，《卍續》18，頁280~282。

真鑑的「十門分別」固然有承襲前人之處，不過，更值得留意的，則是其異於前人而特立之處，那便是這第八的「科判援引」一門。雖然前人對於《楞嚴經》進行研究時，也有注重科判者，如前文所提及的《會解》所徵引的諸家，不過，似乎很少有人如真鑑一般，將科判對於詮釋經典的重要性，特別在「十門分別」中獨立提出¹⁴¹。這意味著這「科判援引」一門，主宰了真鑑對於《楞嚴經》的詮釋，是其最核心的詮釋方法。

貳、特重經文結構的詮釋方法

一、科判重要性之簡介

守培在《楞嚴評義》中曾說：「諸疏之不同，其重要在大綱。」¹⁴²所謂「在大綱」，其深層意涵，指的是各家注疏將整部《楞嚴經》的經文，區分為大小層次不同的區塊。這些大小層次不同的區塊，各自形成不同的意義單元，而又互相形塑他者所具有的意涵。彼此之間的關係，可說是既各自獨立，又相互關涉，由此而構成具有完整內在邏輯系統的《楞嚴經》注疏。雖然《楞嚴經》的經文只有一部，可是，一旦各家對於經文的大小層次區分不同，對於經文意涵的建構便會因此而出現了差異。這種差異的造成，其實，正是各家對於「經文結構」的認知不同所致。在此所說的「經文結構」，古人稱之為「科判」¹⁴³。

¹⁴¹ 真鑑在「十門分別」中，將「科判」獨立提出的這項作法，其實，便是將原本作為一般方法論的「科判」，提升為特殊方法論。而其提升，並非只是原樣的襲用而已，而是對於「科判」進行了方法學上的建構。詳見下文。關於一般方法論與特殊方法論，傅偉勳曾有說明。他說：「哲學方法論大體上可以分為一般的（general）與特殊的（particular）兩種。」所謂一般的哲學方法論，是「必須跳過任何特定的思想立場，純然成立之為方法論，而不帶任何實質性的思想內容」，其旨趣是「提供具有普遍應用可能性的思維方法或哲理詮釋進路」。而特殊的哲學方法論，則是「與獨創性哲學家的思想內容息息相關而無從分離，方法論與思想創造乃構成了一體的兩面」。關於這兩種方法論，傅氏指出，「一般的哲學方法論有時可能轉變成為特殊的哲學方法論，反之亦然」。傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁4~8。

¹⁴² 釋隆根編校《守培全集》上編（新加坡：南洋佛學書局，1984年），頁1111。

¹⁴³ 關於「科判」，梁啟超解釋為「組織的解剖的文體」。他說：

稍治佛典者，當知科判之學，為唐宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恆經數家或十數家之科判，分章分節分段，備極精密。（道安言諸經皆分三部分：一、序分。二、正宗分。三、流通分。此為言科判者之始，以後日趨細密。）推原斯學何以發達？良由諸經論本身，本為科學組織的著述，我國學者，亦以科學的方法研究之，故條理愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學界之他方面者亦不少。

見梁啟超《佛學研究十八篇》（臺北：臺灣中華書局，1985年5月臺五版）之「翻譯文學與佛典」，頁29。此外，有關科判的特點、功能、起始與發展的概略情況，可參見張伯偉〈佛經科判與初唐文學理論〉，《文學遺產》第一期，2004年，頁61~64。

如果將歷來對於《楞嚴經》的注疏概略區分，則可大略區分為科判者與未科判者。科判者如果再細分，則不同科判者將有不同的詮釋呈現。就《楞嚴經》本身而言，僅僅是一部經文，可是，當科判者介入之後，就內在意涵上而言，卻可說是有多部《楞嚴》，難怪祿宏會有摸象之嘆了。

由此看來，科判實是左右著《楞嚴經》經義的詮釋。古人對於這一點的認識，似乎比今人更為清楚。早在宋代的戒環，即在其《楞嚴經要解》中說：「科判失准，則理義自差。」（《卍續》17，頁683）而明代的傳燈，則在《楞嚴經圓通疏前茅》中，也有同樣的見解。他說：

凡為釋經，科節最要。故識科者，謂之知大途；不知科而俱解文義者，謂之通小節，所以講下有推車撞譬住（筆者案：似應為「壁柱」）之譏。然有大科焉，小科焉。寧失其小，弗失其大。苟失其大，則一經大旨俱成錯亂。（《卍續》89，頁524~525）

傳燈在此，不僅強調了科判在詮釋經文方面的重要性，更進一步就科判中的不同層次，特別強調「寧失其小，弗失其大」，否則，將會造成整部經文核心要旨的錯解。為此，傳燈特地在《楞嚴經圓通疏前茅》中，立了「明科判」這個單元來加以說明。他說：

佛經分科，自西晉道安法師始。謂不問大、小乘經，悉可分為三分：謂序分、正宗分、流通分。序，則敘一經之由致。正，則正說當機得益。流通，則命弟子弘傳。……於三分中，隨其義之起止而節節分科。所謂如禾之有科，以容其苞本；水之有源，以派其支流。古人謂科含大義，信不誣矣！故諸師釋經，動必分科。如《楞嚴》一經，吳興、溫陵、長水、孤山諸師皆有科判，獨天如《會解》無之。然無，則獨利於上根；有，則斯益於下士。又初學，見科多而望洋；久習，得科分而游刃。釋經分科，亦要事也。（《卍續》89，頁494）

傳燈在此簡介了三分科經的由來與大意，並說明了科判對於讀者的重要與助益。他特別指出，歷來詮釋《楞嚴經》者，幾乎都有各自的科判，「獨天如《會解》無之」。這是一項重要的觀察。至於有無科判的差別，是否真如傳燈所說，是各自適合不同程度的讀者：無，利上根；有，益下士，這是另一個值得探討的問題，至少，由傳燈所說的「科含大義」、「諸師釋經，動必分科」諸語，可以看出古人對於科判在詮釋經文方面的重視程度。

除了傳燈之外，明代的無一道人廣豐，也強調科判「實經之大綱」（《卍續》18，頁257）。他指出，當初在《楞嚴經正脉疏》刊刻告成時，尚缺科判，結果

導致了讀者有「條貫未通，艱於得味」（《卍續》18，頁257）的閱讀困難，而這其實也可以說是間接回應了傳燈所說的「得科分而游刃」的觀點。由以上的說明與例證可以看出，對《楞嚴經》的相關研究者而言，科判一事在進行詮釋經典時所受到的重視程度。

二、方法學的轉向與建立：特重語脉與科判

由前文可知，重視運用科判來研究《楞嚴經》，並非真鑑一人而已，然而，真鑑對於科判的重視程度，則顯然超越了其他《楞嚴經》的研究者，乃至特地為了詮釋《楞嚴經》而立了「明科判」的單元的傳燈。這一來是因為他特別將科判提出為「十門分別」中的一門，突出了這項研究方法，再者，則是他對於科判這項方法的具體內容，作出了詳細的建構。而科判確認的前提，則是經文的語脉，亦即前後經文之間的邏輯關係。這二者皆屬於經文結構的範疇。因此，要明瞭真鑑特重經文結構的詮釋方法，就必須由其對於語脉與科判的運用，以及對於科判這項方法的建構來深入探究。

（一）獨標「正脉」，特重語脉

有關真鑑特重語脉一事，最為直接而明顯之處，便是他將注疏命名為「正脉疏」。歷代在對於經論等著作進行詮釋時，不論是天台的五重玄義，或是華嚴的十門分別¹⁴⁴，都十分重視對於著作名稱的解說。如五重玄義最初即為「釋名」，而十門分別中也有「總釋經題」。這是因為詮釋著作者認為名以表實，在短短數字的著作名稱中，便已蘊含了整部著作的意涵與特色¹⁴⁵。

那麼，真鑑命名為「正脉疏」的用意為何呢？他在《正脉疏懸示》與《正脉疏》的開頭處，都曾經鄭重說明了此事。在《正脉疏懸示》前，他說：

舊解徒知慕經圓妙，不能曲順經文，深研本有圓妙的旨，而乃傍引他家彷彿圓妙之義以會釋之。故不惟文義了不相合，且將本經元來脉絡悉成紊亂，而首尾不相通貫。故今新疏，但惟奉順佛經，曲搜本意，令其脉絡貫通，則經中本有圓妙深意，豈他家所能比擬？故名「正脉」，意在此也。（《卍

¹⁴⁴ 關於五重玄義與十門分別的對應關係，可參考「賢台教會合表」。見白聖編著，慧律校訂《楞嚴經表解》（臺北：果庭書院，2005年），頁10。

¹⁴⁵ 中村元在論及「中國人的訓詁癖與文辭偏好」時，曾提及中國注釋家對於經題訓詁的重視。詳見〔日〕中村元著，林泰、馬小鶴譯《東方民族的思維方法》（臺北：淑馨出版社，1990年），頁194~195。不過，他以文獻學的角度來批評中國注釋家所作出的創造性的詮釋，則似乎透露出其研究成果較為缺乏同情的理解。

真鑑將其著作命名為「正脉」，用意便在於與其他舊有的注疏作出區隔，標出其所重視的關鍵所在。他認為舊有注疏的問題，出在不能「曲順經文」來窮究《楞嚴經》本身的妙義，反而援引別家的義理來進行詮釋，其結果，除了造成與本經文義不相合之外，反而還使得「本經元來脉絡」紊亂。而命名為「正脉」，正是針對這一個情況而發。真鑑強調其特點是「順佛經」、「搜本意」、「令其脉絡貫通」，這其實就是專就《楞嚴經》本身來詮解《楞嚴經》，是視《楞嚴經》本身為一部意義完足的經典，其經文之間，自成一個有系統的整體，彼此在關係上相互照應。詮釋者所要進行的工作，則是由這「本經元來脉絡」來深入理解經文的本意，藉由貫通經文前後的照應關係，來向讀者彰顯本經的用意。簡言之，或許可稱之為經義在結構（脈絡）中。這其實是一種方法學上的轉向，企圖將前人「傍引他家彷彿圓妙之義以會釋」的詮釋方法，轉為專就本經的結構來詮釋經義，由原本外部意義系統介入的方式，轉變為內部意義系統的發掘與建構。

而在《正脉疏》的開頭，真鑑也有同樣的說法。他說：

特標「正脉」者，疏之別號也。良以此經滿數萬言，文雖長廣，而聖言辭義雙妙、首尾照應、脉絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處。舊解多惟就文輒解，更不首尾顧盼；或未見本意，冒昧推原，以致前後不相照應、語脉互成乖反。今疏非敢意外穿鑿，但惟曲順聖經本來語脉而疏導之，務令前後照應、語脉貫通而已。緣此名「正脉」云。（《正續》18，頁 310）

《正脉疏》開頭的這段話，同樣說明了真鑑對於「舊解」「前後不相照應、語脉互成乖反」的不滿。真鑑認為，詮釋《楞嚴經》必須掌握的要點，並不是任何高深的理論，而是「但惟曲順聖經本來語脉而疏導之，務令前後照應、語脉貫通而已」。他用「但惟……而已」的說法，說明了在詮釋《楞嚴經》時，他並不同意有開放其他理論系統介入的空間，不主張雜揉入他家的理論來作為詮釋上的預設，而是只要能夠虛心地遵循經文的「本來語脉」，溝通前後經文在意義上的相互關係即可。而這樣的主張能夠成立，其前提即是真鑑所說的「聖言辭義雙妙、首尾照應、脉絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處」，是視本經為一個自身意義完足、自成結構的系統。因此，統合以上兩段真鑑對於「正脉」的說明，可以確知，所謂的「正脉」，指的正是「本經元來脉絡」、「聖經本來語脉」，也就是經文本身的結構關係，這正是真鑑在著作名稱中所要彰顯的方法學上的轉向，重新建立其認為正確的詮釋《楞嚴經》的方法。

除了在著作名稱上顯現出對於語脉的重視外，在實際進行經文詮釋時，真鑑也時常特別突出這一點。如在《正脉疏》中，詮釋「十番顯見」的第四番經文「顯見不失」時，說：

前阿難聞呵非心，驚謂捨此更無，將同土木？如來安慰，許以真心有體而已，非正開示真心也。……長水彼處即謂開示真心，以許為與，何有實惠哉！故此不失科中正倒二相，方是開示真心之正文，而阿難到此，方知於緣塵外，更有如此廣大心體，而如來所許果爾非虛。請與前之許辭對觀，甚有味矣！可見通釋佛經，能詳語脉為妙，不可潦草錯會。（《卍續》18，頁375）

這是以語脉為判準，來論斷子璿與自己的詮釋，認為自己才真正精準地詮釋了經文的真意。又如經文詮釋進展到「說奢摩他，令悟妙心本具圓定」一科時，真鑑特別指出，他認為前人見道、修道而後證道的科判其實有所不足，因而改科為奢摩他、三摩與禪那。他曾特別說明如此的科判有四項發明優於前人所判，其中，第二項的「遵經明言」與第三項的「問答相應」，便顯現出他運用語脉來處理的方法。他說：

二者，遵經明言。蓋舊判理雖不差，其奈但是隨己所見取義別判，非經文現有明言。今經三處顯然各有，單標三名取之分科，則是遵佛明言判佛文義，有何差忒？

三者，問答相應。蓋阿難歷舉三名，而佛答須要三名下落。舊判只明見、修、證意，而於三名竟不結歸，全無下落。今判按次以答三名，豈不與問甚相應耶？（《卍續》18，頁328）

他以「今經三處顯然各有」、「遵佛明言」，來對比出前人的科判只是「隨己所見」、「非經文現有明言」，同時，還有「於三名竟不結歸，全無下落」的缺點。如此強調以語脉為判準的詮釋之處甚多：

舊註既不辯訛誤，復不推此來意，致令此處經文前無結歸而後無發起，復何脉絡之可通哉！（《卍續》18，頁516）

此經文之脉絡也。（《卍續》18，頁547）

舊註不達經文一貫此處，全不知是重敘圓通，以為諸住最初方便，往往別判，致令經文脉絡永不通也。（《卍續》18，頁733）

良以義廣言長，忘其最初本意，則始終語脉不可通矣。（《卍續》18，頁527）

按《深密經》佛以無分別觀為奢摩他，以差別觀為毗婆舍那，似分照真俗之意。今詳味斯經語脉，似不全同彼意。（《卍續》18，頁765）

環師承如存不存以結非想，承若盡非盡以結非非想，得其語脉矣！（《卍續》18，頁816）

此方與下「非為聖證」等語脉投合。（《卍續》18，頁834）

前後之文，無復矛盾之可議矣！（《卍續》18，頁542）

若此，則經文前後召應，脉絡貫通，極為妙旨。（《卍續》18，頁551）

通上經論考之：經固佛言，論亦佛意，豈敢妄生敬慢，輕起抑場？但旨寓於文，而聖語錯綜，實無定相。固不可私於所習而失其公評，亦不應避嫌而隱佛實義。（《卍續》18，頁763）

由這許多強調脈絡不可通，或是「得其語脉」、「脈絡貫通」等評語，都可以看出真鑑認為「旨寓於文」，要明白經旨，必須由經文的結構入手的根本主張。

而在作為導讀性質的《正脉疏懸示》中，也同樣屢屢運用語脉來處理問題，突出他與前人見解的不同之處。如他認為前人的詮釋，對於經初所示的根性，以及接著的三藏、圓通、乃至五十五位等經中的重要主題，並未能有照顧到相互脈絡的妥善處理。他說：

大抵舊之解家，於經後分多不顧前。如談三藏，已早不達其即前初示之根性，及說圓通，何曾明其但入藏性？及陳諸位，又豈知其牒圓覺而修證藏性乎？不思阿難既以華屋喻前藏性，則圓通，所以進華屋之門，而五十五位，所以升華屋之堂而入華屋之室也，豈離前華屋而他有所適哉！是則始終既惟一藏性，則始終惟一圓融性定而已。（《卍續》18，頁270～271）

真鑑以「始終既惟一藏性」、「始終惟一圓融性定」來串起前後經文主題的脈絡，以突顯出其認為「舊之解家，於經後分多不顧前」的錯誤詮釋。又如本經經初所言及的重要主題——妙奢摩他、三摩、禪那，真鑑對於前人以天台止觀比附的詮釋方法十分不以為然，而認為應該根據經文結構來處理。他說：「阿難最初問妙奢摩他、三摩、禪那，譯人全存梵語，未翻華言，意令智者據經前後本文，兼較他文同異，量定其意爾！」（《卍續》18，頁265）又如「耳門是深淺通修之法，經有明文，而三觀通於淺深，《楞嚴》中何文可證耶」（《卍續》18，頁266）。真鑑甚至立了「科釋不相應迷」的單元，來說明前人在科判與經文詮釋之間無法相應的落差。他說：

二者，科釋不相應迷。此則不但迷於經文，即於自所科釋亦多自相矛盾。如舊解雖不細分小科，亦略分於三大科：一曰見道，二曰修道，三曰證道。初科既云見道，即應未及說於修道，而修道須有待於下科。及至釋文，往往搜尋三觀，應當即是修道。其實經文元無如是語脉，只是文外強判，而順文豈有教人修三觀之語？縱取一二相似之文附會說之，殊無情謂。近亦

有不撥見道之科，而却開大段以硬派為三觀者，不思見道者，開悟理性之謂也；三觀者，修進功夫之事也。既說止觀，即是修道，何須判成見道分哉！又若此處早是修道，即是如來但教眾生從三觀而修，至下耳根圓通，又何用哉！（《卍續》18，頁265～266）

雖然真鑑詳細說明了前人之誤的情況，不過，最關鍵之處，其實還是在他所說的「經文元無如是語脉，只是文外強判」這項方法學的區別。此外，還有多處提及相關的觀點：

舊解全失語脉，不相接續。新疏出其伏疑，加以脉絡之科，方知來意是也。
（《卍續》18，頁301）

連問答說話的次序也不知道，安能發揮佛意？（《卍續》18，頁274）

諸家之解，前後不相通者……（《卍續》18，頁270）

斯則前後皆但順奉佛言，各成妙旨。（《卍續》18，頁274）

是則撥佛前後妙旨，全成自語相違。（《卍續》18，頁274）

甚至在《正脉疏懸示》最後的「皈敬三寶請求加被偈」中，也特別彰顯出他特重語脉的方法學主張。他說：「註釋不違於本意，始終語脉得融通。」（《卍續》18，頁309）真鑑認為，對於本經的詮釋如果想要「不違於本意」，關鍵便在於「始終語脉得融通」一語中。

由以上的討論可以看出，真鑑在詮釋《楞嚴經》的過程中，對於其認為前人之說有疑義之處，是以語脉來作為最高的判準。這正好是對於《會解》的針砭。《會解》對於《楞嚴經》的詮釋，採取的是會合諸家之說的方法，這其實是一項高難度的方法。其難處，便在於所徵引的各家詮釋，本來皆有其各自的脈絡存在，而各家的脈絡並不必然相容，如何來處理其間的衝突之處，便必須具有方法學上的自覺。關於《會解》的詮釋方法，惟則僅在〈《大佛頂首楞嚴經會解》敘〉中有過簡要的說明。他說：

始余見長水璿師、孤山圓師、泐潭月師、溫陵環師之說，又閱吳興岳師之集，併得興福慤、資中沈、真際節、樵李敏諸師之意，無不大同，惟所見或各從一長，乃不能不小異，遂使行者泣岐、莫辨良導，則不達之患，不在彼而在乎此矣！今余會諸家要解，以通大途。異不公乎眾者，節之；異而互通者，互存之；互為激揚者，審其的據而取之；間有隱略乖隔處，則又附己意，目為補註。若合殊流同歸于海，故為之會解。（《龍藏》144，頁259）

由「惟所見或各從一長，乃不能不小異」來看，可知惟則在撰作《會解》時，已經看出各家的詮釋之間存在著衝突。至於是不是真的如他所說的「小異」，恐怕就值得商榷。因為如果真的只是「小異」，又如何會「使行者泣岐、莫辨良導」？不是已經「無不大同」了嗎？如此看來，這些惟則認為「小異」之處，恐怕未必真是「小異」，應該詳加處理才是。然而，惟則對於這些他認為「小異」之處的處理方式是：如果各家可以互通，則同時存留下來，而與眾不同之處，則是加以刪除。這些不論是存留或是刪除之處，都看不見惟則去取的義理標準何在。尤其是刪除的部分，是以「異不公平乎眾者」為理由。問題是，這些與眾不同的衝突之處，會不會才是各家亟欲傳達的獨到之見呢？而由各家詮釋脈絡中所摘取出來的部分，又如何才能融合為新的一體成形的脈絡呢？顯然惟則並未處理這些問題，而只是對於詮釋過程中的「隱略乖隔處」，簡單地以「附己意」的方式來加以彌縫。這種縫縫補補的詮釋方式，自然會留下不少的破綻之處。最明顯的，也是最為真鑑所批評之處，便是在本論文所探討的「十番顯見」的部分，遭受到真鑑以「標、釋全不相應，破、顯兩無決定」（《卮續》18，頁276）所提出的論難¹⁴⁶。當然，惟則完成《會解》僅用了三年的時間¹⁴⁷，既要其能理解九家之說，並分別摘取所要，這已經不是一項小的工程，如果還要他能在方法學上有所自覺，處理這些彌縫的問題，似乎不免有求全之責。這些問題，恐怕只能交給讀者自行處理了，只是不知能自行處理的讀者又有多少？相形之下，真鑑以十年之功所完成的《正脉疏》¹⁴⁸，則確實是後出轉精，能照顧到詮釋時的前後呼應、融貫一體。這都得歸功於他在方法學上的自覺——特重語脉。

（二）建立有關科判的方法學

真鑑不只在實際進行詮釋時特重語脉，以之為最高判準，他還進一步為科判建立了方法學上的系統。前文已指出，他在「十門分別」中，特地立了「科判援引」一門，這一門，即是對於科判的種類與作用有意識地進行系統性的建構。在「科判援引」一門中，他先開宗明義地指出，科判對於詮釋經典一事所具有的重要意義，就如同匠人所不可或缺的「規矩準繩」一般。他說：

詳古人立科判以解經，極為成式，猶公輸之規矩準繩。數萬言經，捨科判而逐文汗漫釋之，何異捨規矩準繩而取方圓平直？未之或中也。（《卮續》

¹⁴⁶ 有關這個問題的探討，詳見「第三章 有關『十番顯見』詮釋進路的探討」。

¹⁴⁷ 在《大佛頂首楞嚴經會解》敘之後，有臨川沙門克立所寫的小記，克立自言「愚與師（筆者案：即惟則）遊從既久，自其搜括諸家，參酌去取，凡三年而《會解》成，皆愚所且（筆者案：當為「目」）擊」（《龍藏》144，頁260）。可知《會解》費時三年而成。

¹⁴⁸ 真鑑在《正脉疏懸示》的「制疏始終」中，曾提及了撰作的經過。他說：「次年（萬曆丁亥年）春，安慶賢王招住城西南隅報恩堂。棲遲十載。其間，人事及內外講期一切不發，而註經朝夕亦無少輟。至萬曆丙申冬而疏成。」（《卮續》18，頁261）可知《正脉疏》之成費時十年。

由真鑑以「公輸之規矩準繩」來譬喻科判在詮釋經典時所扮演的角色，可以看出，這項方法在真鑑看來，並非可有可無，而是必須具備的。在此所批評的「捨科判而逐文汗漫釋之」，雖然並未點名，不過，應該可以感覺到是針對《會解》的作法而發。而捨棄科判的結果，則是「未之或中」，以此相形，突顯出真鑑認為科判在詮釋經文時，具有使意義傳達精準的功能。

以上是先概略地從詮釋時有無科判的對比，來確立科判這項方法的必要性。雖然科判的方法是古人的「成式」，不過，前人似乎鮮少對於這項方法所具有的類型與作用，有意識地進行分類及探討，而這正是真鑑與眾不同的用心之處。他將科判的類型概分為四類，分別是「本有科」、「分文科」、「約義科」與「生起科」，並進一步介紹了各科的作用與要點。

首先是「本有科」。關於本科，真鑑的說明是：

一者，本有科。說主於本文中自分者也。如五陰、六入等現具經文，解時須順分之。（《卍續》18，頁 301）

依真鑑所說，所謂「本有」，指的是經文本身已經作出明顯的主題區分，如本經所說的「云何五陰本如來藏妙真如性」（《大正》19 頁 114）與「云何六入本如來藏妙真如性」（《大正》19 頁 114）等單元。因此，「本有科」的作用，便在於將經文中已明確區分出主題的經文單元，予以提要析解出來。這類有明顯主題的單元，在進行分科時，比較不容易產生異議。

其次是「分文科」。真鑑對於「分文科」的說明是：

二者，分文科。謂文句繁長，若不詳其文勢而分截之，則易成攙亂。故前後節斷，令其分劑分明，不相逾越，亦可名分劑科。譬一統分十三省，諸省又各分為若干府，諸府又各分為若干州、縣等。從寬至狹，自少成多，各有統系。故舉州、縣，則知其屬於何府；舉府，則知其屬於何省，而各有界限，不相混濫矣！然不同上之本有，此疏家因文分屬而立，如本疏所立「十番顯見」等科是也。（《卍續》18，頁 301）

所謂「分文」，意即將文勢過長處加以分截。因此，「分文科」的作用，顧名思義，即在於將經文繁長之處，依其發展的情況，加以分截為若干單元，以避免文義因文勢過長而模糊不清。雖然真鑑強調「分文科」是要使經文能「分劑分明，不相逾越」、「各有界限，不相混濫」、「分屬而立」，似乎都著重在「分」字上，著眼

於外在形式的區隔，不過，這些分截的單元卻並未因此而成為毫無相關的獨立單元，其內在之間的繫屬關係，反倒因而能更加清晰。這由真鑑譬喻中所提及的「舉州、縣，則知其屬於何府；舉府，則知其屬於何省」等語即可得知。值得特別留意的，是真鑑最後所說的「然不同上之本有，此疏家因文分屬而立，如本疏所立『十番顯見』等科是也」一段話語。由這段話中可以得知，本論文的研究主題「十番顯見」，正是屬於真鑑所立的「分文科」的類型。這一類型與前一類「本有科」的不同之處，在於本類型不是因為經文本身已經作出明顯的主題區分而形成，而是由「疏家因文分屬而立」。既然在經文中並未明顯區分出主題，而是由「疏家」來進行科分，則其間就必然會存在著較具彈性且見仁見智的詮釋空間。因此，相形之下，「分文科」所科分的經文，勢必較「本有科」更具有「疏家」的個人特色與觀點，同時，也較「本有科」更具有探討的空間。

第三種類型則是「約義科」。關於「約義科」，真鑑的解釋是：

三者，約義科。謂文中所詮之義，有相對待應合者，如身心包徧依正之類；文中不甚顯著，則約義分之，令其顯現，如「身心蕩然」等文中所分之科是也。（《卮續》18，頁301）

「約義科」的設立，主要是針對經文中文義「不甚顯著」的部分，就其所蘊含的意義加以區分，使讀者在閱讀時，能因此而更清楚地掌握經義。如對於經文「身心蕩然」的解說，真鑑依文義而科分為「一、心蕩然」（《卮續》18，頁482）與「二、身蕩然」（《卮續》18，頁483）的作法即是。

最後一種是「生起科」。關於本科，真鑑的說法是：

四者，生起科。謂說主語脉次第生起文義。譬如樹株，初以一本，或分二支，或三、四支等，是為大支。諸大支復各出諸中支，而中支又各出諸小支等。雖至最小之支，仍可尋知自何大支而出。若非科文明其來處，安可尋究乎？此如天親判《金剛》二十七疑，本經如答五大圓融科中。舊解全失語脉，不相接續。新疏出其伏疑，加以脉絡之科，方知來意是也。（《卮續》18，頁301）

依真鑑的說法，「生起科」是針對依「語脉」而「次第生起」的「文義」所立之科。其作用，在於彰顯經文脉絡中，處於不同位置的文義之間的因果關係。會立此「生起科」，真鑑指出，完全是針對前人注疏「全失語脉，不相接續」的缺失而言。這「不相接續」，正是針對《會解》那種剪剪貼貼、縫縫補補的詮釋方式而發的。因此，才會另行科釋本經，使經文中原本來龍去脈不清的「伏疑」之處，藉此「脉絡之科」，而能明瞭經文發展的意涵與關係，其重點在於「明其來處」。

在說明了其所建構的各種科判的意涵與作用後，真鑑還特別針對前人科判的流弊，提出了製科時的注意事項，那就是「最不宜行輩錯亂」。他說：

製科最不宜行輩錯亂。譬如人家宗派一祖元所生者，或三子，或五子。其子各所生者或多或少，皆是孫輩，不得僭子。而孫所生者又是曾孫，不得僭孫。……近世如《要解》等，全不諳此。於一輩間，動分十七、八科，或二、三十科。及細察其所分，則高、祖與子、孫，乃至曾、玄，皆同列為一輩，全無尊卑統屬，何取於分也？今疏病懲此弊，所分之科，務令自大降小，從少增多。（《卍續》18，頁301~302）

真鑑會特別提出「不宜行輩錯亂」的主張，主要是針對《要解》等前人注疏中的科判而發的。他認為，前人的科判雖然也有看似分科十分詳細的，不過，仔細留意其所分的科文之間的關係，卻有「全無尊卑統屬」的缺失。原本分科的用意，是希望藉由將經文加以分梳，使得經文的意涵能更加明晰，而其要，便在於分梳後所呈現出來的層次之別。如果分科後的經文，仍然是「全無尊卑統屬」，在真鑑看來，如此的分科，雖有而實無，並未能真正發揮科判的功能，貫徹分科的精神。因此，「今疏病懲此弊」，真鑑自己在實際進行操作時，便特別注重分科時必須「自大降小，從少增多」，以使經文的意涵因分科的層次而豁顯出來。

由以上所提出的四種科文的類型與功能，以及因對於前人科判的反省，而提出的製科注意事項，可以看出真鑑對於科判一法，是有意識地在進行反省與建構。除此之外，真鑑還特創了兩項在實務上十分實用的作法，值得讚賞。一是在科文前頭，標出天干與地支來區別科文的層次。其次，是在每一大科結束之處，標明「某大科已竟」。他說：

慮古科但以疏為次第，無字號以別之，而講者多迷，乃以十干、十二支置於圈內，題於科頭¹⁴⁹。如甲為父，則乙為子；丙為孫，則丁為曾孫。令其行輩炳然，不相僭亂。凡於大科盡處，則結云「某大科已竟」，則永無迷科尋覓之勞。後之刊者，務請屈從，無以為異常而不用也。（《卍續》18，頁302）

¹⁴⁹ 真鑑這項將天干與地支標示在科文前頭的作法，在今日《卍續》第18冊的《楞嚴經正脉疏科》中並無法看到，倒是在《嘉興藏》中還保留著，可供參閱。詳見《明版嘉興大藏經》第17冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1987年4月臺一版），頁68~86。之所以如此，或許是因為《嘉興藏》是「明清之際民間刊刻佛教藏經的代表」，極力保存了原典的原貌。關於《嘉興藏》的研究，可參見藍吉富的〈《嘉興藏》研究〉一文。見藍吉富《中國佛教泛論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1993年8月），頁115~179。另可參見賴永海主編《中國佛教通史》（第十二卷）（南京：江蘇人民出版社，2010年11月），頁580~584。

這兩項作法的用意，一在於便利講經者易於區別科文的次第，另外則在避免「迷科尋覓之勞」。雖然作法是兩項，用意則都是在於便利閱讀科文的人。由真鑑在最後所苦口婆心的叮嚀「後之刊者，務請屈從，無以為異常而不用也」，可以看出這兩項作法為真鑑所獨創，而這也蘊含著真鑑對於科判一事的用心，以及其對於讀者的體貼。

總觀以上所述，可以看出，關於科判一法，真鑑是有意識地在進行建構，同時還針對前人的流弊加以反省，並提出改進的方法。其改進的對象，不只包括如《會解》之全無科判者，也涵蓋了如《要解》一類原本即已有科判的注疏。而真鑑所提出的方法，後來也為《楞嚴經指掌疏》所採用。《指掌疏》中說：

全經脈絡有綱有目，目中復有綱目，如世祖、父、子、孫展轉相生，曾無少紊。若綱之與綱，目之與目，則如兄弟相次，先後適宜。依此分科，自有層次。《楞嚴正脈》頗得此訣，今疏倣之。（《卍續》24，頁169）

《指掌疏》有見於真鑑作法層次分明的優點，因而加以仿效。不過，《指掌疏》在這段話後接著說「但交師分析過甚，多於應續反斷。初學不察，致義失貫，今疏別之」（《卍續》24，頁169），批評真鑑科判的缺點，在於「分析過甚」、「應續反斷」、「致義失貫」，這方面的批評，則屬於實際應用層面的問題。前文指出，當經文主題未有明文說明，而是由疏家所科分而出時，其間必然存在著仁智互見的彈性空間。因此，《指掌疏》的批評是否允當，並無礙於真鑑對於科判一法進行方法學上建構的貢獻。總而言之，真鑑的研究對於文章結構的重視與用心的程度，無庸置疑，是值得肯定的。

參、對於以結構為方法的反省

真鑑一改《會解》兼採諸家之說的研究方法，在進行詮釋活動時，轉為特重語脈與科判，這其實就是以結構為方法。對於其在方法學上的用心，前文已予以肯定，不過，這是否就意味著其主張可作為詮釋《楞嚴經》時的最高而且是唯一的判準呢？這恐怕還有待進行方法學上的反省。

一談到真鑑以結構為方法，很容易令人聯想到在二十世紀的西方，由語言學所發展出來，而後逐漸被擴充應用到人類學、社會經濟學、文學與心理分析等各領域的結構主義（structuralism）¹⁵⁰。關於結構主義，其特點可概略歸納為以下

¹⁵⁰ 關於結構主義的起源、發展、原理及評價，可參考〔比〕J.M.布洛克曼著，李幼蒸譯《結構主義》（臺北：古風出版社，1987年），李幼蒸譯《結構的時代》（臺北：古風出版社，1988年三版），以及沈清松《現代哲學論衡》之「第十章 結構主義之解析與評價」，頁257～290。

三項，分別是：一、結構優先於人的主體。意即「唯有結構才能解釋意義的產生」。二、共時性優先於貫時性。這意味著結構中的各個單元，在時間中，是以共時的（synchronic）方式呈現出來。三、無意識的原則。這指的是意義本身是「被結構以某種無意識的方式決定」¹⁵¹。其中，第三項與第一項其實互為表裡。而這三項的中心主題，其實就是秩序的問題¹⁵²。要在一團混亂的現象中認識其意義，首要之務便在於尋找其秩序。這秩序是客觀的存在，獨立於主體的認識之上，同時是超越時間性的，意即不隨時間的流轉而變動。

一、結構優先於主體的反省

就這些主張來看，倒似乎與真鑑頗為相近。首先，真鑑的方法，其背後的預設也是結構優先於主體，亦即意義是先在於主體而存在於結構之中。這由他對於結構一法的強力推崇，以結構作為評判前人詮釋意義正確與否的標準，即可看出。不僅如此，他甚至還在詮釋的過程中，時常以先在的結構來評判《楞嚴經》的經文。譬如經文「當由不知實際所詣」的「詣」字，真鑑在詮釋時說：「詣字尋常訓往字。今詳經來意，似是在字之意。譯人命辭稍未穩也。」（《卍續》18，頁343）。其中的「今詳經來意」，正是真鑑用以評判詮釋的先在結構，這結構不只先在於真鑑之前、讀者之前，同時也先在於譯者之前，因此才會有「譯人命辭稍未穩」的批評。又如十番顯見第二番中的這段經文：「云何汝今以動為身、以動為境」，真鑑的詮釋是：

此科是佛怪問，引起下文責之之詞。因人多不省解，以謬註錯亂，言愈多而愈不明，故號分為一科，以便發明。……此蓋緣譯人下得云何二字太早。若將此二字移作下科之頭讀之，自是明爽，不費委曲釋矣！試讀看。（《卍續》18，頁362）

真鑑認為前人對於這段經文的詮釋之所以會「謬註錯亂」，問題的關鍵，是出在「譯人下得云何二字太早」，只要將「云何」二字改動位置即可解決。就真鑑更動經文順序的作法來看，似乎是改動了結構，其實，他改動的是「譯人」的結構，而改動的判準，則是他心中先在的經文結構，是以此先在結構來論斷譯者下字的早晚。而最後的「試讀看」三字，其對於讀者積極的勸進態度，其實就是強烈企圖使讀者接受其認識的結構，使其結構不只先於譯人，也先於讀者對於意義的自行建構。再如對於十番顯見第八番中「文殊，吾今問汝：如汝文殊，更有文殊是文殊者？為無文殊」的詮釋，真鑑認為「無字即非字。當時只合著一非字為妙，

¹⁵¹ 詳見沈清松《對比、外推與交談》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年），頁55~56。

¹⁵² 關於結構主義對於「秩序」的看法，詳見〔比〕J.M.布洛克曼著，李幼蒸譯《結構主義》，頁143~147。

譯人略傷巧耳！」（《卍續》18，頁396~397）這也是以優先於譯人譯文的結構為詮釋的判準。

關於這結構、主體與意義三者的關係，現代的研究成果，倒是提供了一項值得參考的觀點：

意義固然有其結構面，但並不僅只有結構面。……在詮釋學中我們就看到不同的主張，強調結構皆必須經過人或主體的詮釋，才得賦予意義。而且意義的活動亦會帶動結構的形成，換言之，結構並非純然冷漠、客觀的框架，而是出自於結構化（structuration）歷程而得的結果¹⁵³。

由這個角度來看，並不是要切割意義與結構的關係，也不必要切割，而是要思考結構與意義的關係，究竟是一種可理解性，或者是等同性？就真鑑的作法來看，似乎較傾向於等同性。這樣的作法，便難免會較為忽略了主體對於意義的產生以及對於結構的形成所具有的影響，同時，還可能忽略了承認不同主體的詮釋可能，而造成某種方法學上之宰制行為的出現。當然，這樣的說法，並非意味著真鑑的主張是認為意義僅停留在經文表面可見的結構之處。前文已指出，真鑑的詮釋是具有多重結構的。除了經文結構的意義外，他還進一步深入經文背後，指出其深層用意，如「捨識從根」等主張的提出¹⁵⁴。雖說如此，其詮釋畢竟仍未溢出於經文的脈絡之外，也似乎不允許溢出於脈絡之外。然而，如果就經文成立的動機來思索，則顯然並不是為了呈現客觀結構而成立的，而是為了讀者的生命成就，這一點與西方結構主義的關懷大不相同。如此一來，便必須面對一個問題：那就是主體與意義的關係，而這個「主體」是複數型，亦即詮釋者（讀者）不僅僅是一位。在這複數型主體與意義之間，是否必然而且只能存在著一種足以成就主體生命的結構，便十分令人懷疑，更遑論主體與意義之間的動態關係不能溢出於這唯一的結構。換言之，當承認真鑑對於《楞嚴經》的詮釋在結構上的貢獻時，還必須同時對於這種方法的局限性有所警醒，必須對於詮釋者（讀者）生命的多元性具有開放的關懷，允許生命的成就具有溢出於結構的可能性，而不應以為只有以遵循經文脈絡的理解方式為唯一的成就途徑。以下便是幾個明顯的例子。

在《景德傳燈錄》中，曾記載了五代時的文遂與法眼文益的一段公案：

金陵報慈道場文遂導師，……嘗究《首楞嚴經》十軸，甄分真妄緣起，本末精博。於是節科注釋，文句交絡。厥功既就，謁于淨慧禪師（筆者案：即法眼文益），述己所業深符經旨。淨慧問曰：「《楞嚴》豈不是有八還義？」師曰：「是。」曰：「明還什麼？」師曰：「明還日輪。」曰：「日還什麼？」

¹⁵³ 沈清松《現代哲學論衡》，頁287。

¹⁵⁴ 關於「捨識從根」的探討，詳見「第五章『十番顯見』的深層意涵——『捨識從根』」。

師懵然無對。淨慧誠令焚其所注之文。師自此服膺請益，始忘知解。（《大正》51，頁411）

就這則公案來看，文遂「甄分真妄緣起，本末精博。於是節科注釋，文句交絡」，顯然也是採取結構的方法，並認為「深符經旨」。然而，文遂卻並未因此而成就，這由他對於文益所問「懵然無對」可以得知。而文益所問的三句話語，首句「《楞嚴》豈不是有八還義」與次句「明還什麼」，這兩句是經文本有的結構及語句，對此，熟悉經文與結構的文遂，應答如流。然而，當第三句問話「日還什麼」出現時，這句話顯然並不存在於經文本有的結構與語句中，而是溢出於經文的脈絡之外，這時，堅守結構為方法，則顯然是有時而窮。而文遂後來得以成就，也不得不歸因於與這次溢出經文脈絡的機緣有密切的關係。

另外一個例子，是有關得法於文益高弟天台德韶的上方遇安禪師，其生命成就的機緣。遇安的成就，在於其破讀了《楞嚴經》經文的「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃」：

瑞鹿安禪師於此嘗破讀：「知見立，句，知即無明本；知見無，句，見斯即涅槃。」洞然開悟，每習誦以為常。門人謂宜以四字為句。安曰：「此是吾悟處，不可易也。」時謂之安楞嚴。（《卍續》25，頁160）

遇安因「破讀」，亦即未遵循經文原有的結構而得以開悟¹⁵⁵。當門人以經文原有的結構——「四字為句」提出質疑時，遇安的「不可易也」，說明了生命成就更加超越了經文結構的層次。又如長水子璿的成就機緣：

初依洪敏師學《楞嚴》，至「動靜二相了然不生」有省。聞琅邪慧覺道重當世，趨至其門。值其上堂，即致問曰：「清淨本然，云何忽生山河大地？」覺喝云：「清淨本然，云何忽生山河大地？」師俯伏流汗，豁然大悟。（《大正》49，頁293~294）

子璿起初學習《楞嚴經》，應該也是依循經文脈絡的方式來理解。然而，真正成就的機緣，卻不在於結構脈絡之中。如果就他的提問「清淨本然，云何忽生山河大地」來看，這本是經中富樓那向佛陀的提問，而佛陀對於這個問題也作出了詳盡的答覆。因此，如果子璿是要得知答案，儘可向經中找尋，而依他的學習背景來看，想必也早已知道佛陀的答案。然而，他卻並未因此已知的結構脈絡而得成就，反而對於已有答案的問題重新提問，顯然原有的結構脈絡並不足以滿足他在

¹⁵⁵ 關於這則公案，吳言生指出：「遇安裁開原有的句讀的作法，是禪門祖師的一貫風格。既然禪不在知見文字之中，就不可尋章摘句拘泥於經文。進行創造性『誤讀』，用佛經來印證悟心，正是禪宗一貫的創造性本色。相反，僅憑知解則難證楞嚴三昧。」見吳言生〈論法眼宗對佛教經典的汲取〉，《宗教學研究》第2期，2000年，頁61。

生命成就上的渴望。重新提問的這項舉動，或許意味著他希望能藉由溢出於原有的結構脈絡而得到成就，而慧覺幫助他成就的方式，也顯然不是使他依循著原有的理解脈絡，不允許他滯留在原有的脈絡之中。光就文字來看，很明顯地，慧覺的「答案」，其實只是將子璿的問題覆述一次而已，並未提出任何明顯的答案。然而，他重覆一次子璿的問題，尤其是重提時的那一「喝」，這種使得子璿得以真正成就、「豁然大悟」的方式，顯然是溢出於經文既有的脈絡之外。

由上述的例子，可以看出，生命成就並非一定要局限在《楞嚴經》原有的結構脈絡之中，是可以允許溢出於結構脈絡之外。這並非意味著結構一法不足取，事實上，上述例子中的諸師，在溢出於結構之前，都早已具有結構的基礎。「溢出」一詞，其實意味著由原有的而出，與原有具有關連，而非憑空而出。而其用意，則在強調不應局限於結構，以結構為唯一的方法，而凌駕於主體之上。

二、共時性優先的反省

其次，是有關共時性優先的問題。真鑑將全經加以科判，呈現與讀者，使讀者能藉此來理解經文所欲傳達的意義。雖然讀者在閱讀科判的過程中，是隨著時間的推進而逐次開展其對於意義的領受，不過，就科判整體的結構而言，卻是同時成立的。換言之，在真鑑的結構中，雖然各個單元間存在著邏輯關係，不過，就各單元而言，其存在卻並非有時間上的先後，而是先於時間發展存在的。例如在提獎阿難歸來，佛陀明告阿難「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心、性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉」（《大正》19，頁106）後，真鑑立「如來備破三迷」（《卅續》18，頁330）一科，並說：

此妄想有三種非真，而眾生因之，以成三重迷執。一者，本非是心而似是心……。二者，本非有體而似有體……。三者，本非有處而似有處……。今不直破前二非心、無體，但且奪其後一所執心處，令其一一審察，顯其了無住處，欲彼自覺其妄。必待七處情盡終不自悟，然後訶其非心、明其無體也。（《卅續》18，頁330）

就真鑑所說來看，妄想既有三種，卻又「不直破前二」，而「必待七處情盡」然後再破，似乎意味著「七處」是先於時間存在的共時性結構，同時，「訶其非心、明其無體」，也早已存在於「七處情盡」之前，三者可說是共時性的結構，「前二」只是在「七處情盡終不自悟」後才顯露出來，並非「七處情盡終不自悟」後才存在。又如「十番顯見」，前文雖已澄清前人對於其「平頭十王」的質疑，不過，就後九番的科判「示見不動」、「顯見不滅」、「顯見不失」、「顯見無還」、「顯見不雜」、「顯見無礙」、「顯見不分」、「示見超情」與「顯見離見」來看，則似乎無法

呈現出其間存在著何種時間上的動態發展關係。前文指出，真鑑說後九番的經文，「乃所以答前四義而同後五義」，是在答覆心性所具有的寂、常、妙、明與周圓的意義，至於其間九番經文發展進程本身所蘊含的意義，則似乎不是其關心的重點。這一點，與德清之以破五蘊八識的貫時性進程來詮釋¹⁵⁶，恰好可以形成明顯的對比。而真鑑這種重在共時性的方法，難免會遭受到「腹稿」的質疑。太虛在評論真鑑將奢摩他、三摩與禪那三名分別判屬為「正說經」中三個部分的作法時，曾認為當經文開頭佛陀對阿難「徵發心及標真妄二本，復教應當直心」的時候：

若阿難此處自察出家所發心為真為妄、頓悟真心，直心正念真如，則即讚大慈悲發弘誓願可也。同十方佛一道超出，始永離諸終委曲相，雖本經從此止可也¹⁵⁷。

所謂「本經從此止可也」，是不認為全經結構應局限為共時性的存在，亦即並不認為全經從頭至尾對於讀者來說都必須存在，而全經的真義，也並不同於客觀的全部經文的加總，亦即並非客觀的全部經文才能涵蓋，而是可因不同讀者與經文相互之間在時間上的動態關係，來呈現出不同的開發情況。太虛並進一步質疑說：

阿難豈知如來有三卷強奢摩他，三卷強三摩，一卷弱禪那，待其問而說，故次等問此三名乎？如來豈同後代人師，先成腹稿，一有人問，不多不少，一一搬演出乎¹⁵⁸？

這項質疑可謂尖銳。雖然真鑑將奢摩他、三摩與禪那分別判屬「正說經」的三部分，並無「先成腹稿」、「不多不少，一一搬演出」的用意，然而，其特重以結構為方法，便難免會遭遇到這種「腹稿」，亦即共時性優先於貫時性的批評。

由以上所論來看，真鑑似乎與結構主義聲息相通，其實，筆者並無意在兩者之間劃上等號，而雙方也確實並非完全相同。以上的探討，只是要藉彼使此更加顯明而已。「行動的主體對於系統，歷史的貫時性對於共時性，有意識的努力對於無意識的命定，仍然有其不可化約的特殊性。」¹⁵⁹這應該可以作為對於強調「正脉」、特重以結構為方法者的一項重要的提醒。

¹⁵⁶ 真鑑科為十番顯見的經文，在德清的科判中，依序分別是「斥妄心，破想蘊，以明六識無體」（《卍續》19，頁71）、「辨妄見，破行蘊，明七識無體」（《卍續》19，頁71）與「非見精，破識蘊，滅第八識，的指正修行路」（《卍續》19，頁71），明顯具有隨著經文發展而逐漸深入的趨勢。詳見德清《楞嚴經通議略科》之「初、正破五蘊、八識，以明人空」（《卍續》19，頁71）一科。

¹⁵⁷ 見太虛《大佛頂首楞嚴經攝論》。收錄於太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》（臺北：太虛大師全書編纂委員會，1970年再版），頁1544~1545。

¹⁵⁸ 太虛《大佛頂首楞嚴經攝論》，收錄於太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，頁1545。

¹⁵⁹ 沈清松《現代哲學論衡》，頁288。

第三章 有關「十番顯見」詮釋進路的探討

關於「十番顯見」的經文，真鑑重新進行詮釋的一項重要原因，在於其認為《會解》的說法有誤。根據《會解》的詮釋，認為「十番顯見」這部分的經文，都是在「破妄見」。對於這種說法，真鑑大大地不以為然，認為詮釋的重點應該是在「顯真」，而在其《正脉疏懸示》中大加抨擊，特別立了「顯見不決定」（《卍續》18，頁274）的單元來詳加辯解，並對於經文重新進行詮釋。

雙方的出入，其實突顯出來的是詮釋進路的不同。因此，本章特別由詮釋進路的角度，來考察真鑑重新詮釋、有別於《會解》的重點所在，藉以突顯出其重新詮釋的用意與特色。而在突出真鑑的詮釋外，還將進一步探討雙方詮釋之間的關係，是否僅能如真鑑的詮釋所呈現出來的水火不容，或是可能藉由對話，尋找出新的詮釋空間？

以下將先考察真鑑以「顯真」為主的詮釋進路，接著介紹《會解》以「破妄」為主的詮釋進路，然後再就真鑑對於《會解》之辯破進行探討。最後，則企圖在雙方的詮釋之間，尋找一個可能對話的新詮釋空間。

第一節 《正脉疏》單提「正脉」，以顯真為主的詮釋進路

要認識真鑑的詮釋進路，最直接的方式，便是進入他對於經文的詮釋之中。有關真鑑顯真的詮釋進路，可以概分為三部份來考察。首先，是有關顯真主題確立的部分。既然要以「顯」為主，則勢必需要明白地將所要「顯」的對象具體地指出，否則，即便極力言「顯」，也只是空言，不知其所「顯」為何物。真鑑確立顯真的主題，是在首番「指見是心」的部分，所顯的對象則是「見性」。確立顯真的主題後，則是對於顯真主題的集中發明。從第二番的「示見不動」一直到第十番的「顯見離見」，這九番的顯見便是在進行這方面工作。而真鑑這以顯真為主的詮釋進路，不只在「十番顯見」的範圍內發明，甚至還延續到「十番顯見」之後的部分。因此，第三部分則是就「十番顯見」之後，有關顯真主題的延續發揮來考察。由上述三部份的探討，來看出真鑑一以貫之的、顯真的詮釋進路。

壹、顯真主題的確立——首番的「指見是心」

在前一章中，曾就前人批評真鑑的「十番顯見」是「平頭十王」一事加以澄清，指出真鑑的十番，其實只有一王，那一王就是首番的「指見是心」。首番之所以在十番中獨尊為王，是因為其在真鑑的詮釋中，並非僅如前文所提及的子璿的看法，認為只是「且示」的角色而已，而是本經真正要豁顯的重點所在，是顯真的門戶、關鍵。真鑑在本番經文中所特別費心的，便是將這顯真的主題加以確立並彰顯出來。

首先，就真鑑的科名來看，其將本番科為「指見是心」，這是明白地指出本番的重點，便在於清楚地指出見性。他在還未進入經文詮釋之前，便先在「指見是心」的科文下扼要地作出說明。他說：

六根中性，雖同一陀那細識，而最便於目前開示者，莫過於眼根中見性，故惟從此顯發，而餘可例知。然此見性所以別於眼識者，但取照色之時，一如鏡中無別分析，即是見性。起念分別，即屬於識，聞等例此。是可見祖師云「毫釐有差，天地懸隔」最為格言。學者當以細心甄別之。（《卍續》18，頁356）

就真鑑所說來看，他先交代了為何要藉由「指見」——指出「眼根中見性」的方式，而不是透過其他五根，原因是在於性（即陀那細識）雖然是一，可是根卻分為六。而在眼、耳、鼻、舌、身、意六根中，以眼根入手來使人認識性，則是最簡便的方式，因此會由見性來入手。其次，則是對於見性的說明，並區別與其眼識的不同之處。真鑑指出，所謂「見性」，是指在接觸到色塵時，能原原本本地反應色塵之貌，如影像投射在鏡中一般，而不加以分析者即是。其中值得留意的，是「照色之時」四字。「照」字即意味著不加分析之意，而「之時」二字，尤其應注意，指的正是接觸的那一刻。當那一刻一過，通常人會對於接觸到的色塵進行辨識，也就是真鑑在此所說的「起念分別」，這時作用的便不是見性，而是眼識。此外，真鑑在本段文字中還值得留意的，是「餘可例知」與「聞等例此」二語。這兩句話語的用意，說明了本番經文本身的未盡之意。本來以下的經文，是專就眼根入手來交代見性，不過，既然「六根中性」是「同一陀那細識」，則認識到眼根中的見性以及其與眼識的不同，不就等同於認識到其他五根中的聞性、嗅性、嚐性、覺性與知性，以及它們與其他五識的不同之處嗎？

就真鑑以上所說來看，其先說明由眼根中見性入手優於其他五根的原因，其次介紹見性的內涵，並區別與眼識的不同之處，在在都可以看出其詮釋的焦點是集中在彰顯見性上。尤其是最後引用祖師的話語來提醒「學者當以細心甄別之」，甄別性與識的不同，用意還是為了彰顯出見性來。

而再進入到經文詮釋的部分來看。真鑑將本番經文區分為三科。雖然分為三科，每科的詮釋方向其實也都指向著要彰顯出見性來。首科的「一、雙舉法喻現前」（《卍續》18，頁356），其內容是本番經文所關注的問題，即佛陀對阿難的提問：「阿難，汝先答我見光明拳。此拳光明因何所有？云何成拳？汝將誰見？」（《大正》19，頁109）就佛陀的提問來看，共提出了三個問題，分別是拳之光明的來由、如何形成拳與以何而見。關於這三個問題，阿難分別作出了答覆：「阿難言：『由佛全體閻浮檀金施如寶山清淨所生，故有光明。我實眼觀，五輪指端屈握示人，故有拳相。』」（《大正》19，頁109）在阿難分別答覆後，由佛陀進一步追問的問題，可以看出本番經文真正關心的主題究竟為何。佛陀的追問，並不是繼續上述的三個問題，而是將焦點集中在上述三個問題中的第三個「汝將誰見」上。這由阿難答覆後，佛陀追問的問題是「若無汝眼，不成汝見」（《大正》19，頁109）這探究「見」的問題，即可看出。

既然焦點是在「汝將誰見」這個問題上，再回過來看真鑑的科文，將接下來的經文科為「二、辨定眼見是心」（《卍續》18，頁356），就可以看出真鑑詮釋的重點，並不在於針對阿難眼見之誤進行遮遣，而是特重在要將「汝將誰見」的「誰」正面地加以抉發彰顯出來。因此，他會將本番經文最核心的部分科為「二、辨定眼見是心」，用意便在於彰顯「誰見」的「誰」為「心」，而不是阿難所認為的「眼」。關於這最核心的一科，真鑑區分為三子科來進行詮釋。分別是「一、辨無眼有見，顯其不假眼緣」（《卍續》18，頁356），「二、辨矚暗成見，顯其不假明緣」（《卍續》18，頁357）與「三、辨見乃是心，顯其離緣獨立」（《卍續》18，頁358）。如果單就真鑑這三子科的科文來看，可以看出每科的前半部分，包括「辨無眼有見」、「辨矚暗成見」與「辨見乃是心」，都是針對經文內容的概括提要，而後半部分的「顯其不假眼緣」、「顯其不假明緣」與「顯其離緣獨立」，則是將經文背後的用意彰顯出來。就真鑑連用三個「顯其」的作法來看，很明顯地將詮釋主軸集中在顯真的進路上。

接著再看進入經文詮釋的部分。首先是第一子科的「一、辨無眼有見，顯其不假眼緣」。關於這部分，真鑑的看法，認為是在針對阿難「我實眼觀」的謬見加以辨析，指出即便是無眼的盲人也能有見，以此來彰顯出見其實是「不假眼緣」。就這部分的經文來看，尚未明白言及本番經文所要揭示的核心重點——見性，不過，真鑑卻已在本科中特別針對「見性」大加發揮了一段議論。他說：

見性自結為根，便局肉眼，所謂聚見於眼。眾生浩劫迷己為物，但謂見性全屬肉眼，無上勝性反成劣相。略說其劣，有三不及前心：一者，有形。可見、可捉，不若識心不可見、不可捉摸也。二者，有礙。見前缺後，見障內不見障外，觀近限遠，不若識心前後、內外、遠近皆可緣也。三者，易壞。觸之即傷，不若前心卒難損壞也。以故眾生但認前心，而曾不覺此

眼中之見為妙性也。今欲當機決定捨彼識心、認此見性，故須巧示，令知此見非眼，全不係眼而為有無，判然有離眼之體。是故但悟此見非關肉眼，則豁同虛空，無礙無邊。所謂常住妙明、不動周圓，無窮妙義從此而漸顯，方能迥超前心，而今（筆者案：當為「令」字）決取捨矣！以故此科持（筆者案：當為「特」字）辯無眼有見，而下科判其是心非眼也。（《卍續》18，頁356～357）

真鑑的詮釋可以分為兩方面來看：一是就眾生「聚見於眼」這項誤認相較於識心的優劣之處加以說明。其次，是將本子科的用意與全番經文的用意相互結合來進行詮釋，指出本科「巧示」的目的在於「有離眼之體」。就第一方面來看，真鑑指出眾生「聚見於眼」、「但謂見性全屬肉眼」，是先明白說出眾生認識的現況，而這現況即由經文中阿難的認識「我實眼觀」而來。而這樣的認識，是因為肉眼相較於眾生認為是心的「識心」來說，真鑑認為，有三項條件足以說明了肉眼的不足之處。他略微歸納了肉眼「有形」、「有礙」與「易壞」的三項缺點。這三項缺點其實反襯出識心在這三方面的優越超出，才會造成「眾生但認前心，而曾不覺此眼中之見為妙性」的結果。關於真鑑對於這第一方面的詮釋，雖然費了一些筆墨在大談「其劣，有三不及前心」，其實，真正的用意是在「曾不覺此眼中之見為妙性」，企圖點出眾生對於見性（真）的不覺，這是在為第二方面的詮釋進行鋪路。而在第二方面，則是說明了本科的主旨，是為了成就全番經文所要揭示出來的「見性」。真鑑指出本科的「巧示」，是要使當機明白「此見非眼，全不係眼而為有無」。既然無眼卻仍能見，則必定「判然有離眼之體」，由此而與全番經文的用意——「今欲當機決定捨彼識心、認此見性」進行連結。因此，他認為即便本科尚未彰顯出見性來，只要能「悟此見非關肉眼」，一刀兩斷地切離了眼與見具有必然關係的誤解，便能進一步向「豁同虛空，無礙無邊。所謂常住妙明、不動周圓，無窮妙義從此而漸顯」的方向前進，連結到本番經文所要彰顯的見性來。由真鑑以上的詮釋來看，可以看出，他對本子科的詮釋，是為了後文的顯出見性預先進行鋪陳。

接著是第二子科「二、辨矚暗成見，顯其不假明緣」的詮釋。本子科的詮釋，則是針對「阿難疑於覩暗非見」（《卍續》18，頁357）而發的。真鑑認為，本科的經文辨析出「矚暗成見」，用意是要彰顯出見其實是「不假明緣」。真鑑在對於本科的詮釋中，是結合了前一子科來共同說明。他說：

上科示內不依根，此科示外不循塵。良以眾生既以迷己為物，瞢然與物無分，何但無眼即謂為無見，而無明亦謂其無見矣！故此深明其暗中無損於見也。（《卍續》18，頁357）

「上科示內不依根」，指的是前一子科所闡明的見「不假眼緣」，而本子科既然「矚

暗成見」，則可知見「不假明緣」，亦即在此所說的「此科示外不循塵」。真鑑接著所說的「眾生既以迷己為物，瞽然與物無分」，其實正是說明了「內不依根」與「外不循塵」這前後兩子科所要突顯出來的用意，便是要由「與物無分」的糾纏中析出、彰顯出「己」來。這個「己」，既然不依根與塵，則可知所謂的「物」，不僅僅是指涉了一切的外在，還包含了色身。真鑑認為前後兩子科的經文，便是蘊含了要由色身與外在的糾纏中，析出、彰顯出「己」來。

經文詮釋至此，如果包含「十番顯見」之前「七番破處」時對於識的否決，則可說根、塵、識三者皆已被撥落，那麼，「汝將誰見」的「誰」既然不是根、塵、識三者，而且也超越了根、塵、識三者，則這個「誰」是否能有明確的指涉？能不能夠有一個正面的答案呢？這就得進入到「辨定眼見是心」的第三子科「三、辨見乃是心，顯其離緣獨立」中來探討。

第三子科「三、辨見乃是心，顯其離緣獨立」，就科名來看，明顯地指出了「見乃是心」，這是正面地揭示出了前二子科「顯其」中所未說出的「其」，以及「汝將誰見」的「誰」究竟為何。而「顯其離緣獨立」的「緣」，則是包含了前二子科所撥落的「眼緣」（根）與「明緣」（塵），其實，還包含了之前「七番破處」的「識心」（識），可謂超出根、塵、識三者之外，迥然獨立。而在經文詮釋的部分，真鑑特別著重在本子科最後的經文「眼能顯色，如是見性，是心非眼」上。他說：

有眼得燈者，但借燈以顯色，而所以見者，決是眼而非燈。此能例之喻，人所共知。由是以例無眼得眼者，亦但借眼以顯色，而所以見者，決是心而非眼。此所例之法，人所未覺。聞經者極宜省悟於此，而認取見性為心矣！（《卅續》18，頁358）

雖然真鑑在此同時說明了「能例之喻」與「所例之法」，不過，可以很明顯地看出，他要強調的，其實是「無眼得眼者，亦但借眼以顯色，而所以見者，決是心而非眼」這「所例之法」。由他所說的「此所例之法，人所未覺」，以及對於「聞經者」的極力勸認，認為「極宜省悟於此，而認取見性為心」，可以看出他將詮釋的方向歸結於此。在此特別值得留意的，是真鑑雖然將詮釋重點集中在經文最後所說的「如是見性，是心非眼」上，而他對於「所例之法」的說明，也說「決是心而非眼」，不過，最後的結語卻不是就「是心」與「非眼」兩方面同時而論，而是單單突出「是心」的方面，強調要「認取見性為心」，可以看出其顯真的進路十分清晰。

除了就本番經文來詮釋外，他還結合了「十番顯見」之前的經文發展，來突顯出經文的詮釋焦點，確確實實是歸結在此處的「是心」上。他在極力勸說「聞

經者」之後，進一步發揮了顯真主題在此的觀點。他說：

觀佛前呵識心，則曰「非心」；今薦見性，則曰「是心」，明以應阿難真心之求。但令知其離彼肉眼，不藉明塵，別有全性。所謂靈光獨耀，迥脫根、塵。極顯其真，何嘗破其為妄乎？具眼者請深味之，詳辯具在《懸示》。（《卍續》18，頁358）

真鑑以前文來與此處的經文進行對比。在前文中，當佛陀詢問阿難「以何為心當我拳耀」（《大正》19，頁108），阿難答以「即能推者我將為心」（《大正》19，頁108）時，佛陀直截了當地對阿難說「咄！阿難，此非汝心」（《大正》19，頁108）。而到了本處的經文中，佛陀則明白地說出「見性是心」。真鑑認為，這正是為了回應由經文開頭至此，阿難一直苦苦祈求，卻屢屢遭到否定而捉摸不著的真心。在本子科中，正是「極顯其真」，給予阿難正面的答覆，而這也正是正面地確立了顯真的主題。他在此所說的「但令知其離彼肉眼，不藉明塵」，指的正是前二子科經文的用意。在真鑑看來，前二子科的鋪陳，正是為了歸結於本科的「別有全性」、「靈光獨耀，迥脫根、塵」。這種對於見性重視的態度，倒與子璿「且示」的態度迥然不同。而真鑑在將顯真的詮釋發揮到極致的同時，也不忘回頭質疑了《會解》的詮釋進路，認為「何嘗破其為妄」，並說「具眼者請深味之，詳辯具在《懸示》」，提示讀者可以進一步參閱他在《懸示》中的論證。關於這個部分，後面將有章節專門進行探討。

就真鑑對於本番經文的詮釋來看，到此可說是已將顯真的主題——「見性」加以確立並且彰顯出來。不過，本番的經文卻並不是到此為止，而是還有第三部分的「三、未悟更希廣示」（《卍續》18，頁358）。這部分經文的內容，說明的是阿難與在場聽聞者「心未開悟」（《大正》19，頁109），仍期待佛陀進一步闡述的情況，並未牽涉到義理的部分。然而，真鑑在此的詮釋，卻並不只是將情況重新說明而已，而是把握機會，加強其對於顯真主題的確立。首先是針對阿難與大眾「口已默然」（《大正》19，頁109）的反應，作出三重解釋。他說：

一者，一向但知有眼方為有見，無眼即為無見。今驗盲人覩暗，始知無眼有見，而此見與眼殊不相干。二者，一向但知見明方可成見，見暗不得成見。今例有眼暗中，同於無眼之暗，始知見暗之時，誠亦是見。三者，一向但知見惟是眼，不名為心。今觀有眼得燈、無眼得眼，皆但顯色，始知見乃是心，而此見精離彼肉眼別有自體，誠異前心離塵無體矣！默然之中，反覆研味此意而已。（《卍續》18，頁358～359）

真鑑在此所做的解釋，其實，正是歸納了本番經文的重點，即前面科文所指出的：見不假眼緣、不假明緣，是離緣獨立的，是心而不是眼。可說是對於顯真進路與

主題的確立重新強調一番。

除了重新強調顯真的進路與主題外，真鑑在第三部分的經文詮釋中，還為後文顯真主題的集中發明先行鋪路，使得顯真的進路能夠持續發展。這由他對於「口已默然」的下一句經文「心未開悟」的詮釋，即可看出。他說：

心未開悟者，未大開悟也。此中更有諸疑意，謂我之所求，因前緣心不寂、不常、非妙、非明，故別求寂、常、妙、明之心。今佛示我此見為心，雖知即心，不知此心亦具寂、常、妙、明等義否耶？末四句，皆意請如來宣示此義耳！按佛後文明示如來藏心，乃云常住、妙明、不動，於阿難之四義已同，而但加周圓一義，足成五義。當知此下於見性九番開示，乃所以答前四義而同後五義，足徵此見即是如來藏心。至文一一別示。（《卍續》18，頁 359）

就真鑑的詮釋來看，可知他是將接下來的經文區分為九番。雖然區分為九番，主題卻都是集中在發明「見性」上，也就是在此所說的「此下於見性九番開示」。而既然在本番中已經說出「見性是心」，則很明顯地，對於見性的發揮，同時就是對於真心的發揮。他認為，阿難由經文開頭一直苦苦祈求，卻屢屢遭到否定而不知的真心，便是在即將開展的九番經文中得到了回應。關於後九番經文所彰顯的真心的意涵，將會在下一章中進行考察。

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」

前文已指出，真鑑在首番確立了顯真的主題——「見性」之後，還為後文的詮釋進行鋪路，將向下九番的經文，全都定位在對於見性的發明上。因此，後九番的詮釋工作，可稱之為「顯真主題的集中發明」。

首先是對於第二番經文的詮釋。真鑑將第二番的經文科為「二、示見不動」，意味著本番經文的用意，便是在正面地彰顯見性具有不動的特質。他將本番經文區分為三科，分別是「一、辯定客塵二字」（《卍續》18，頁 359）、「二、正以顯見不動」（《卍續》18，頁 360）與「三、普責自取流轉」（《卍續》18，頁 362）。僅就科名來看，可以看出全番的核心在於「二、正以顯見不動」。不過，真鑑的詮釋，並不僅是依據經文所說的内容照樣說明而已。在「一、辯定客塵二字」中，雖然主題是談論「客塵」二字，其實，真鑑詮釋的焦點已鎖定在見性上。他在對於本番經文開頭，佛陀詢問大眾當初「因何開悟」（《大正》19，頁 109）時的詮

釋，便已經指出「此中客、塵但喻身境及緣身境之心，主、空俱喻見性」（《卍續》18，頁359）。而在全番核心的「二、正以顯見不動」，就經文本而言，可以明顯地看出講述的焦點是集中在見性上。如佛陀對阿難所言「佛手不住，而我見性尚無有靜，誰為無住」（《大正》19，頁109），以及「我頭自動，而我見性尚無有止，誰為搖動」（《大正》19，頁109），分別以兩次「如是」加以印可，即可得知。不過，雖然如此，真鑑的詮釋卻不僅是就經文加以分析而已，他特別就經文中與見性相對而言的佛手及阿難的頭加以發揮，指出本番見性的不動，分別就是就外境與內身而言。「佛手不住」的部分，是「對外境以顯不動」（《卍續》18，頁360），真鑑特別發明說：

當知此中但舉佛手為一切外境之例。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，何至為境所奪？妙之至也。（《卍續》18，頁361）

而在阿難「我頭自動」的部分，則是「就內身以顯不動」（《卍續》18，頁361）。真鑑也特別發明說：

當知此中但取頭搖為發悟之端。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。誌公云「不起絲毫修學心，無相光中常自在」者，此也。其與閉目想空、自墮法塵之影者，天淵懸絕矣。（《卍續》18，頁361～362）

這兩層意思，在對於本番第三科「三、普責自取流轉」的經文「遺失真性，顛倒行事」（《大正》19，頁110）的詮釋中，也再次強調。真鑑說：

認妄遺真，事事顛倒。非惟世間事業，縱使種種修行，皆名顛倒。以其動執身境，靜依法塵。依法塵者，還同身境，曾不覺知本有天然不動之見性也。（《卍續》18，頁363）

雖然在此對於「顛倒行事」有所說明，除了指出是前文所說的「動執身境」外，真鑑還自行深入發揮，指出「靜依法塵」也是顛倒，不過，真正要強調的重點，還是歸結在「曾不覺知本有天然不動之見性」上。這專就「見性」發明的詮釋，一直持續到對本番最後一句經文「自取流轉」的說明。真鑑說：

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。嘗謂：纔學道者便知覓主人翁，却乃多認攀緣不住之客，而不

知目前朗然常住之見性方是真主人翁；纔聞般若者便說真空，却乃閉目懸想搖動之法塵，而不知目前廓然不動之見性正是真空。快哉！法王之妙示。行人於此宜當反覆體認，必有豁然時節，始信孤負本有，久矣！（《卍續》18，頁363）

在此總結了見性的不動，不只是離於對外境「攀緣不住」的「朗然常住」，同時也是離於對內身「閉目懸想」的「廓然不動」，可謂「動靜雙離」的真不動。除了解釋經文外，真鑑還特別叮嚀讀者「宜當反覆體認」這「本有」。可見不論是在理論或是實踐上，其詮釋都是集中在發明見性上。

除了在詮釋時將焦點集中在見性外，對於本番經文並非直接作「見性」之處，真鑑也特別予以指出是「見性」。如在詮釋「遺失真性」一句時，特別指出「真性，即指不動之見性」（《卍續》18，頁363）即是。

接著是對第三番經文的詮釋。第三番的經文，真鑑科為「顯見不滅」，意味著本番經文是要正面地彰顯出見性具有不滅的特質。關於本番的經文，真鑑科分為三部分，分別是「一、會眾領悟更請」（《卍續》18，頁365）、「二、如來徵顯不滅」（《卍續》18，頁366）與「三、王等極為喜慶。」（《卍續》18，頁369）。首先是「一、會眾領悟更請」，這部分敘述的是本番經文所關心的問題，包括了阿難與大眾的「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），以及波斯匿王的「云何發揮證知此心不生滅地」（《大正》19，頁110）。就經文來看，關心的是「身心」與「此心」，明顯地焦點是在「心」上，不過，真鑑在詮釋時，特別指明這所問的「心」，其實就是指見性。這由他在阿難與大眾「願聞」一句的經文下，特地說「心即指前見性」（《卍續》18，頁365），以及在波斯匿王問「云何發揮」一句的經文下，也特別註明說「此心即指見性」（《卍續》18，頁366），即可看出。而在本番的核心「二、如來徵顯不滅」的部分，真鑑又區分為三子科，分別是「一、顯身有變」（《卍續》18，頁366）、「二、指見無變」（《卍續》18，頁367）與「三、正申二性」（《卍續》18，頁368），重點在後二子科。雖然如此，真鑑在「一、顯身有變」的最後，便已經提及了即將要發揮的見性。他說：「此雖如來令其詳敘肉身念念遷謝之相，將欲顯後見性全無遷謝」（《卍續》18，頁367），已先預示了經文的主旨在於「顯後見性全無遷謝」。而到了「二、指見無變」一科中，真鑑除了在科文下，說明經文的用意是「欲因所見之水不異，引顯能見之性不變」（《卍續》18，頁368），以及特別強調「能見即根中見性」（《卍續》18，頁368）外，還在經文佛陀問波斯匿王「觀河之見有童耄否」（《大正》19，頁110），波斯匿王答以「不也！世尊」（《大正》19，頁110）下，專就見性不變發揮了一段論議。他說：

問：約老而聰明不衰者可說不變，然多有老眼昏暗者，則何通之？

答：自是眼暗，非關見性。若但論眼，則固有少而昏盲者，何待老來？且前指見科中，已有盲人矚暗之喻。彼許全見黑暗亦無損於見體，豈止昏華乎？當知此中但是就匿王不病之眼，以驗見性不變而已，非說肉眼能不變也。豈可故取病眼為難乎？（《卍續》18，頁368）

這是特別強調本處所論，是在藉由肉眼來省悟見性不變，並不是要說明肉眼能夠不變。因此，問題中的「老眼昏暗」，真鑑澄清說，其實是無關乎年齡，「固有少而昏盲者」，這都是就肉眼而言。然而，在首番經文中的「盲人矚暗之喻」，已經明白指出了即便「全見黑暗」也仍是見，更何況只是「昏華」而已？「自是眼暗，非關見性」，點出了見性是超越了會變化的肉眼，並不隨著肉眼的生滅而有所改變。「三、正申二性」，則是以「因皺以分變與不變」（《卍續》18，頁368）與「因變以分滅與不滅」（《卍續》18，頁368），來明白地總結出全番經文「既因身之衰變而預知身之必滅，何不因見之不變而預知此見死後必不滅」（《卍續》18，頁368~369），彰顯見性實無生滅的主旨。

到了第四番經文，真鑑科為「顯見不失」（《卍續》18，頁369），意味著本番的重點，在於正面彰顯出見性是沒有遺失與否的問題。在本番的詮釋中，真鑑在對一開始時阿難提問的「若此見聞必不生滅」（《大正》19，頁110）的說明，便已特別強調「上惟舉見，此復兼聞，足顯佛言隨便。其實四性六精，俱攝見性之中矣」（《卍續》18，頁370）。這既說明了本番是以見性作為說明的主題，又說明了雖然只是專就見性發揮，其實，四性（見、聞、覺、知四性）與六精（六根之精明）都含括在其中。接著，則就本番大意加以解說，指出「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）。關於本番經文，真鑑分為「一、阿難因悟反疑前語」（《卍續》18，頁369）與「二、如來發明因倒說失」（《卍續》18，頁370）兩部分。「一、阿難因悟反疑前語」一科，指的是阿難在本番的提問，而本番除此提問之外的全部，則都含括在「二、如來發明因倒說失」中，可以說，重點全在於此。而對於本番這「如來發明」的全部經文，真鑑明白地指出其內容是「因倒說失」。就這點來看，顯然真鑑也清楚經文的內容主要是在談論「倒」與「失」的關係。然而，在對全番大意的解說時，真鑑除了指出這「發明因倒說失」的內容，是「但因顛倒而說遺失，非因斷滅而說遺失」之外，還更進一步發揮說「可見非真遺失」與「通章全示顛倒不失之相」。這既回應了阿難提問中關注的主題——「見聞」，同時，也將經文內容加以提煉，集中在發明見性上。此外，在細部的經文詮釋中，真鑑也不忘把握機會發揮其對於見性的看法。他在對經文「聚緣內搖」（《大正》19，頁110）的詮釋中，特別設問，就見性與真妄的問題作出澄清。他說：

問：前謂見性是八識實體，今復以聚緣為八識功能，得失何分哉？

答：此識真妄和合，故見性取其一分真理，聚緣取其一分妄情。凡言八識

去後來先等者，皆以妄情言耳！後倣此。（《卍續》18，頁374）

就本段落的經文而言，談論的主題是「誤認心性」（《卍續》18，頁373）的經過，不過，真鑑所關心的，還是在見性上。他澄清說，在前面的詮釋中，雖然說見性是「八識實體」，而在此誤認妄心的過程中，則將「聚緣」解釋為「八識功能」，如此一來，見性究竟是真或是妄，似乎有所混淆。其實，關鍵是在於八識是「真妄和合」，有真的成分，也有妄的成分。而見性是就其「真」的部分而言，因此才會說是八識的「實體」。其實，這「實體」是並不受到作為「八識功能」的「聚緣」所影響的。

第五番的經文，真鑑科為「顯見無還」（《卍續》18，頁375），意味著本番經文的主旨，在於正面彰顯出見性沒有去來的問題。在尚未進入經文詮釋之前，真鑑便先就經文是在彰顯見性，而非破斥一事略加提示。他說：

自上科觀之，佛之開示，可謂盡心吐露矣！特阿難未能極領，種種疑之，故有下文諸科。向使於見性略有破意，是助其疑矣！更肯領之乎？破妄見之言，足知其非是也。（《卍續》18，頁375）

這其實就是再次強調自己顯真進路的正確性，並且不忘破斥《會解》破妄進路之誤。關於本番經文，真鑑區分為四個部分，核心在於「二、如來破顯二心」（《卍續》18，頁376）。在「二、如來破顯二心」的科文下，真鑑先將破與顯的對象指明，「破，謂破緣心；顯，謂顯見性也」（《卍續》18，頁376），明顯地指出「顯見性」才是本科經文的目的。接著在本科下的「一、破緣心有還」（《卍續》18，頁376）中，對於「掌亭人都無所去，名為亭主」（《大正》19，頁111）一喻的詮釋，說「此雖但以反顯緣心非主，而實即以見性為主人也」（《卍續》18，頁377），說明了用意還是在於彰顯見性。而在進入到核心中的核心「二、顯本心無還」（《卍續》18，頁378）一科中，真鑑依阿難之問與佛陀之答加以區分，而佛陀回答的部分，則進一步分為「一、指喻見精切真」（《卍續》18，頁378）、「二、許示無還之旨」（《卍續》18，頁379）、「三、備彰八相皆還」（《卍續》18，頁379）與「四、獨顯見性無還」（《卍續》18，頁380）。僅就科文來看，即可得知真鑑認為本番經文的重點，是歸結於「獨顯見性無還」。而在這過程中，真鑑還針對相關的問題特別發明。首先，在「一、指喻見精切真」中，真鑑認為前人的詮釋有「發妄太過」（《卍續》18，頁379）之弊，「殊妨領悟，徒引人之猶豫，不敢直認見性為心，其失非小」（《卍續》18，頁379），而發揮了一段論議。關於真鑑論議的內容，留待下文「第三節 真鑑對於《會解》破妄進路之辯破」時，再進行探討。在此至少可以知道，在對於顯真主題的集中發明中，真鑑確實是一直扣緊了「直認見性為心」的主題。其次，在「三、備彰八相皆還」的科文下，真鑑針對前人將本番經文稱為「八還辯見」提出不同的看法。他說：

舊將八還辯見對前七處徵心……而又獨以此八還為辨見……尤為孟浪之語。前後十番皆示見性，而獨指八還，餘皆辯於何法乎？……今總改之云「七處破心」、「十番顯見」，則非惟法數相稱，而心妄見真之旨亦攸分矣！（《卍續》18，頁379）

真鑑認為前人提出「八還辯見」，獨指八還為辨見的說法，遺漏了八還前後經文的用意。因此，他重新科判，改為「十番顯見」，意味著八還與其前後的經文，計共十番，用意是「皆示見性」。在此除了突顯出主題在於「見性」外，還應留意的，是真鑑改用「顯見」，而不襲用前人「辨見」或是「辯見」的說法。就前人的說法來看，不論是「辨見」或是「辯見」，其實都意味著經文是在探討見的真妄。然而，在真鑑看來，這樣的說法大大地錯誤。他認為，雖然經文或許也曾談論到「妄」的部分，不過，就經文的主旨而言，則只有「真」存在的餘地，「妄」的探討出現，其實只是為了「真」的目的彰顯而存在，沒有獨立存在的意義與空間。因此，他改用「顯見」而不用「辨見」或是「辯見」，認為如此才能真正使經文的主旨豁顯出來。這一字之差，展現的正是他一貫而下的、「顯真」的詮釋進路。除了在科文下發揮外，真鑑還在這主要是在彰顯「八相皆還」的部分中，特別指出這「八相皆還」只是用來對顯出見性的不還。他說：「蓋八種俱取塵相有還，對顯見性不與塵而俱還，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）而在「二、顯本心無還」一科中歸結的重點「四、獨顯見性無還」，真鑑更特別針對見性無還的特質加以闡述。他先就經文「汝見八種見精明性當欲誰還」（《大正》19，頁111）的意思解釋，他說：

見亦言八種者，由前列八相時，一一相中皆須對於見性。若無見性，憑誰取相乎？故見亦隨相而言八種矣！當欲誰還者，言見性於此八相之中，畢竟與何相而俱還乎？（《卍續》18，頁380～381）

真鑑在此對於「汝見八種見精明性」的詮釋，頗值得商榷。依真鑑的詮釋，「見亦言八種」，是因為「隨相」，意即因為前文言及八相，所以也作八種來詮釋。就真鑑的說法，是將「汝見八種」的「見」當作名詞來解釋。然而，這樣的語法，似乎頗不常見，同時，也與連貫而下的「見精明性」不易銜接。此外，因為言及八相而說見有八種，則言及萬法時，是否又該說見有萬種呢？則見究竟該有幾種？而這樣的說法，是否又會與下番經文中所說的「諸物類自有差別，見性無殊」（《大正》19，頁111）相互矛盾呢？關於這個問題，其實，關鍵在於應該將「汝見八種」的「見」視為動詞。如此一來，既合於前文言及的看見八相，同時，也能合於語法，意味著「汝看見八種的見精明性」，這不涉及數量問題的「見性」「當欲誰還」。接著則是對於經文「何以故？若還於明，則不明時無復見暗。雖明暗等種種差別，見無差別」（《大正》19，頁111）的詮釋。真鑑說：

明其實無還也。蓋與一相俱還者，諸相復將何見？今諸相任遷，一一皆見，足知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）

這說明的是見性並不受到變化之相的影響，而是「朗然常住，不動、不遷」，沒有「與塵俱還」的問題，其實就是「無還」。本番彰顯見性無還的工作，其實到此可說完成。不過，對在最後結尾的經文「則知汝心本妙明淨」（《大正》19，頁111）的詮釋時，真鑑不忘再次強調「心即見性」（《卍續》18，頁381）。這說明了真鑑在詮釋的過程中，可能擔心讀者見到經文言「心」，而忘記其實就是在談論「見性」。因此，在後九番對於顯真主題集中發明的過程中，不斷地隨處重覆提醒讀者，後九番經文的開展，其實都是由首番所確立的「見性是心」而來，不能忘記焦點在於這明白指出的「見性」。

到了第六番的經文，真鑑科為「顯見不雜」（《卍續》18，頁381），意味著本番經文的主旨，在於正面地彰顯出見性不混雜於諸物之中。關於本番經文，真鑑大分為兩部分，分別是「一、阿難以物見混雜疑自性」（《卍續》18，頁381）與「二、如來以物見分明顯自性」（《卍續》18，頁381）。在「一、阿難以物見混雜疑自性」的部分，主要說明的是本番經文所面臨到的問題，即阿難所問的「我雖識此見性無還，云何得知是我真性」（《大正》19，頁111）。真鑑結合了前番經文來說明阿難所問的焦點。他說：

此疑蓋謂承佛上示，雖知此見不與諸相俱還，而實常與水陸空行等物混雜無分。今於諸物之中，將辯何者是我見性，何者是物相乎？言其不可分析也。由此問意詳下答意，自然應合。分明只重我字，不重真字，故吳興之解非是。（《卍續》18，頁381）

就真鑑所說來看，這對於問題特別說明的舉動，是具有十分的必要性。因為前人對於阿難提問的理解，認為重點是要探討關於見性為真為妄的問題，也就是真鑑在此所說的「重真字」。然而，真鑑卻認為阿難提問要探究的是「我」字，亦即關心的是如何才能得知是「我」真性。真鑑理解的思路，一方面是延續前番經文的內容而言，也就是在此所說的「承佛上示，雖知此見不與諸相俱還」，另一方面，則是以後文談論的內容來反推，亦即在此所說的「實常與水陸空行等物混雜無分。今於諸物之中，將辯何者是我見性，何者是物相乎？言其不可分析也」。就真鑑以「問意」與「答意」相互「應合」的方式所作出的詮釋來看，顯然較為符合經文的用意，而這項澄清，也影響到本番在探討見性時的理解。接著是「二、如來以物見分明顯自性」的部分，這部分是本番顯見的重點所在。既然問題是認為見性與諸物有所混雜，則要彰顯的，自然是由這看似混雜的情況中，析出其實

不雜的見性。真鑑將這第二部分區分為四個子科，分別是「一、先列能所」（《卍續》18，頁381）、「二、就中揀擇」（《卍續》18，頁382）、「三、物見分明」（《卍續》18，頁383）與「四、責疑自性」（《卍續》18，頁385）。由這四子科的科文來看，可以看出，真鑑認為這部分經文說明的是，佛陀對於阿難提問的處理，是先將能與所區別出來，接著則進行揀擇，使得物與見性的區別分明，最後則是對於阿難疑惑的責難。而在進入到經文的詮釋中，則是對於這顯真進路的細部發揮。首先是「一、先列能所」。在科文下，真鑑說明本科的用意，是「欲與揀擇分析，先須列下能見之性與所見之物，然後乃可於中擇而分之也」（《卍續》18，頁381）。因此他將本科經文區分為「一、列能見之性」（《卍續》18，頁381）與「二、列所見之物」（《卍續》18，頁382）。在「一、列能見之性」中，他特別指出，雖然依經文所言，可以有「聲聞見」（《卍續》18，頁382）、「菩薩見」（《卍續》18，頁382）與「如來見」（《卍續》18，頁382）等「聖眾見」（《卍續》18，頁382），以及眾生的「凡品見」等不同之見，不過，經文的用意，並不在於強調不同，而是在於「言見量雖殊，均為能見之性而已」（《卍續》18，頁382），強調見性無異。而這便銜接到「二、就中揀擇」所說的「汝應於此分別自他」（《大正》19，頁111）。在對這句經文的詮釋中，真鑑特別說明「自即見性」（《卍續》18，頁382）。這說明了所謂「揀擇」，是要在物與見混雜的情況中，將見性揀出，彰顯出見性的離塵，不雜諸物。而實際的揀擇過程，則是在「三、物見分明」中。這部分是本番的核心，真鑑將其分為「一、正言物不是見」（《卍續》18，頁383）、「二、正言見不是物」（《卍續》18，頁383）、「三、反辯見不是物」（《卍續》18，頁383）與「四、反辯物不是見」（《卍續》18，頁385）四個單元。在「一、正言物不是見」中，經文本身所說的，都是「物」與「汝」的對比。如「是物非汝」（《大正》19，頁111）、「亦物非汝」（《大正》19，頁111）與「咸物非汝」（《大正》19，頁111）。對此，真鑑特別指出「汝字對物，即見性也」（《卍續》18，頁383），將見性明指出來。到了「二、正言見不是物」，真鑑則就見性不雜加以發揮。他說：

此科仍於諸物之中擇出見性，顯然非物，故此科是正言見不是物也。然分擇之法，亦惟約於有無差殊而揀別耳！蓋諸物羅列於見性之中者千態萬狀，是有差殊；見性徧見於諸物之上者朗然一照，是無差殊。然此無差殊之體，何嘗混雜於有差殊之物相乎？故結言「誠汝見性」，而不是物也。（《卍續》18，頁383）

真鑑先說明本科所進行的揀擇，是由諸物之中揀出見性，而其方法，則是就「有無差殊」來區別。接著則詳細闡述諸物「有差殊」的「千態萬狀」，以對顯出見性並不隨之而變，而是「徧見於諸物之上」。而這「無差殊」的特質，正彰顯出見性的不雜於諸物。就這前兩個單元來看，其實已經正面地將本番的主旨彰顯出來，接下來的單元，則只是就反面來論說。因此，真鑑將前兩個單元科為「正言」，

而接下來的兩個單元則為「反辯」，說明後二單元是「反證於見性之非物」（《卍續》18，頁384）。雖然只是「反證」，真鑑的詮釋，卻也對於見性有所發揮。如他說：

正當見物之時，見性為我能見之體，諸物是彼所見之相。及至不見物時，則見性為我能不見之體，諸物是彼所不見之相。（《卍續》18，頁384）

這不只說明了見性不雜於諸物，更彰顯出即便無物，見性仍舊是「朗然一照」，離塵獨立。因此，便歸結到最後所說的「汝見性雖周徧一切諸物，有情、無情，判然迥別，何至混成諸物而非汝之自性耶」（《卍續》18，頁385）這「顯見不雜」的主旨。

到了第七番經文，真鑑科為「顯見無礙」（《卍續》18，頁385），意味著本番是要彰顯出見性不因外物的障礙而有所影響。他在科文下，特別交代了本科存在的原因。他說：

無還、不雜二科已示其必為自性，而不雜科中兼明體之周徧，遂復疑之，以為真性當有定體，何無一定周徧真我？應得自在，何乃動被物礙？佛釋斯疑，故有此科無礙之示也。（《卍續》18，頁385）

由真鑑所說，可知本科是承襲前文的結論而提出的問題。所謂前文的結論，一項是「無還、不雜二科已示其必為自性」，另一項則是「不雜科中兼明體之周徧」。這兩項結論所引伸出來的問題，即既然這周徧的見性是我，又如何會在實際的感受中卻是「動被物礙」？似乎不是真的周徧。真鑑認為本番要處理的，便是這個問題。關於本番，真鑑大分為兩科，分別是「一、阿難疑見不定而有礙」（《卍續》18，頁385），本科敘述的是阿難以「徧與不徧兩種見量」（《卍續》18，頁386）來提出對於「見性周徧」的質疑。真鑑在詮釋中所說的「見量」，其實在某種程度上，已說明阿難的誤認。其次則是「二、如來各出其由而教之」（《卍續》18，頁386），本大科則是本番的重點所在。關於這部分，真鑑先概分為兩科，分別是「一、總示大略」（《卍續》18，頁386）與「二、詳與釋教」（《卍續》18，頁387）。在「一、總示大略」中，是先揭示出大意。大意有二：一是「明不定但由於物」（《卍續》18，頁386），這是指出阿難見量徧與不徧的原因所在。二是「明見本不因礙而有縮有斷，則見體畢竟非物之能礙」（《卍續》18，頁386～387），這部分則是標舉出本番的主題，指出見本無礙。「一、總示大略」後，則是「二、詳與釋教」，詳細地闡述「一、總示大略」中的義理。所謂「釋」，是指「出其元由」（《卍續》18，頁387），包含在「喻塵教忘」一科中。而「教」，則是「授以解脫方法」（《卍續》18，頁387），包含在「斥謬教轉」一科中。關於「喻塵教忘」一科，真鑑指出本科的用意，是在「以喻明塵，即所以出其不定由塵，而教

其忘塵即解脫矣！」(《卍續》18, 頁 387) 這部分可說是對於「一、總示大略」中的「明不定但由於物」的具體闡述。在這部分中，雖然經文全是譬喻，不過，真鑑在詮釋時，特別將與譬喻相應的法義明白揭示出來。他說：

法中云：欲令入無大小，但忘界室，不應說言更除見性大小之相。何以故？見性本無大小，大小但由於塵。塵忘，而大小泯矣！見性更何所除乎？(《卍續》18, 頁 387)

真鑑在此明白地就顯見的主題——見性加以發揮，指出見性並不因塵而有小大的變化，而是「本無大小」。既然如此，又如何會形成障礙的感受呢？在「斥謬教轉」中，真鑑也特別說明了這種迷惑的形成過程，並指出迷惑的關鍵所在。他說：

此迷四重：一迷物，二失心，三被轉，四成礙。意明見本不可礙而物本不能礙，然眾生畢竟成礙者，非由物礙而有縮有斷，但由無始不達萬物皆已而迷己為物，遂失萬物一體之本心。物既不屬於自心，則非惟不隨心轉，而反以轉心。是故動為物礙而觀大觀小，皆無自由分也。……可見成礙之由，正在自迷而為物轉耳！豈由縮斷而然乎？(《卍續》18, 頁 388)

這部分可說是對於「一、總示大略」中的「明見本不因礙而有縮有斷，則見體畢竟非物之能礙」的詳細說明。雖然迷惑的過程，真鑑區分為「四重」：一迷物，二失心，三被轉，四成礙，不過，關鍵卻只有一項，那就是「自迷而為物轉」。要改變這種情況，就必須有具體的解脫方法。就這部分而言，真鑑大加發揮，將本番所提及的「忘塵」與「轉物」，以體用來區分為「體無礙」與「用無礙」，彰顯出本番「顯見無礙」的層次。先是「體無礙」的部分，在「喻塵教忘」的最後，真鑑特別發揮了「忘塵功夫」。他說：

忘塵功夫，在起行因中但是觀想，亦惟達界室本空，頓息執持，非更想空。縱觀純熟，心地豁然，泯身空廓，不見界室，始是似無礙，非真也。然此處最難透過。若取著之以為極致，墮一色邊，不復更開矣！直待觀行功極，色陰消盡，十方洞開，無復幽暗，身界內外影相方明，如見掌果，方是真無礙也。此即入位果中。至此，即大小等惑，永不起矣！然亦但是體無礙，非用無礙。大用無礙，更在下科。(《卍續》18, 頁 387~388)

真鑑在此特別提醒，忘塵功夫的無礙，有似無礙與真無礙的區別。所謂似無礙，指的是藉由觀想，達到「泯身空廓，不見界室」，似乎不受到空間大小的影響。真鑑強調這樣的無礙「非真」，是因為雖然看似不受空間大小的影響，畢竟背後仍存在著空間的預設，他認為「此處最難透過」。如果以為如此便是無礙而加以取著，則無法達到真正的無礙，必須「色陰消盡」，才是真正的無礙。這樣的無

礙，還只是「體無礙」，也就是他對於經文「身心圓明，不動道場」（《大正》19，頁111）所科的「體自在」（《卍續》18，頁388），所謂的「萬物一體，圓而不偏，達物皆己，明而不昧，身若虛空，心安如海，萬物皆在身心之中」（《卍續》18，頁388），即「身心即法界之道場」（《卍續》18，頁388~389）。至於「轉物」的「用無礙」，則在「斥謬教轉」中。關於「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。蓋十玄門惟佛究竟，故能此即同如來矣！其惟直顯無障礙之大用。（《卍續》18，頁388）

真鑑指出，這同於如來的「轉物」，說的就是華嚴十玄門中的種種妙用，如以小攝大、以大入小、小中現大、大中現小等即是。就這部分的經文而言，真鑑認為，這是直接彰顯出見性無礙的大用。而對此的具體發揮，則在對於本番最後經文「於一毛端，遍能含受十方國土」（《大正》19，頁111）的詮釋中。真鑑說：

毛端含十方，即小攝大。十方在毛端，即大入小。毛中看國而國不小，即小中現大。國外觀毛而毛不大，即大中現小。此即事事無礙法界，十玄門中，廣狹自在無礙門也。（《卍續》18，頁389）

真鑑認為，經文「於一毛端，遍能含受十方國土」，說的正是前文「轉物」的以小攝大、以大入小、小中現大、大中現小等華嚴十玄門中的「廣狹自在無礙門」，也是華嚴四法界中的「事事無礙法界」。這是對於「轉物」的實際而具體的說明，是在作用上的無礙。此外，真鑑還進一步發揮轉物深於忘塵境界。他說：

又此較前忘塵境界更是甚深。彼方圓照，此則圓用。蓋照、用具足圓融，亦性能之極致矣乎！又若未得斯義，豈惟見局一界不成周徧？雖見百千界，亦非周徧。何以故？以有分限故，以不能於諸法通融互見故。若得斯義，則非惟一室之小不礙周徧，雖一毛端，亦不礙於周徧。何以故？以無分限故，以即於一毛端見徹十方國土故。一一毛端，一一塵中，無不皆然。嗚呼！深哉！見性之妙，無以加矣！（《卍續》18，頁389）

就真鑑看來，達到忘塵境界時，見性還只是成就了「圓照」，也就是前文所說的「色陰消盡，十方洞開，無復幽暗，身界內外影相方明，如見掌果」，這只能算是體上的無礙，還未達到作用上的無礙。必須要能轉物，才是真正作用上的無礙，也就是所謂的「圓用」。這「照、用具足圓融」，才是將見性的本能真正發揮到達極致的境界。真鑑認為，如果未能達到這種「諸法通融互見」的事事無礙境界，即便所見再廣，仍不是真正體悟到見性的周徧，因為背後其實仍存在著分別的界限。相反地，若能「諸法通融互見」，即使於一毛之小、一塵之微，也能「見徹

十方國土」，這便是因為已經不存在分別的界限，而真正達到作用上的無礙。就真鑑最後所讚嘆的「嗚呼！深哉！見性之妙，無以加矣」而言，可以看出，真鑑認為對於顯真主題——見性的發明，至此可說已經發揮到了極致。

既然關於見性的發明已經到了極致，則接下來第八、九與十番的經文，還要發明何種意義呢？真鑑將第八番科為「顯見不分」（《卍續》18，頁389），意味著本番是要正面彰顯出見性是與萬法混融不分。對此，他在科文下，先發揮了一大段論議。他說：

夫見性量括十方，體含萬法，其與萬法非即、非離。惟其非即也，故能靈光獨耀，迥脫根塵，身界無干，生死不繫。眾生不達斯義，則混淆真妄，沉溺輪迴。既無智以自分，終何由而得脫乎？惟其非離也，故能塵剎混融，萬物一體，用彌法界，存泯自由。眾生未達斯義，則沉冥滯寂，灰斷纏空。既自昧其家珍，亦何由而能用乎？（《卍續》18，頁389）

真鑑這段對於見性的發揮，是就其與萬法的關係而論的，指出見性雖然「體含萬法」，雙方的關係卻並不是等同的，而是「非即、非離」。所謂「非即」的關係，說明的是見性是不受根塵、身界及生死等的染污與繫縛，始終是「靈光獨耀」。會對於這「不即」關係的說明，則是針對眾生因為無法了悟這層關係，而造成「混淆真妄，沈溺輪迴」的後果而發的。因此，對於「不即」關係的宣說，用意便在於真鑑末句所說的「何由而得脫」。亦即要由原本「混淆真妄」的情況中，超脫根塵、身界與生死等的繫縛，就必須先了悟這見性與萬法「不即」的關係。既然「不即」，則見性便朗然獨立出來。然而，雖然了悟了「不即」，見性與萬法的關係卻似乎是相互對立的，如果僅停留在這層認識上，則將造成「沉冥滯寂，灰斷纏空」，見性的全體大用並無法發揮。換言之，見性自是見性，萬法自是萬法，見性並無法自由地運用萬法。因此，還必須了悟見性與萬法「不離」的關係，才能「塵剎混融，萬物一體，用彌法界，存泯自由」，真正發揮其作用。就這點來看，似乎本番開始要論的，便是這見性與萬法的混融。然而，這在第七番最後的「用自在」中，不是已經發揮了嗎？對此，真鑑特別解釋其不同之處，以及本番名為「不分」的真正用意。他說：

今此不分之科，乃約不離義泯妄合真，以顯洩乎與物混融之妙。雖不失科與無礙之後半辭義亦融，非今不分之正義矣！……（難云：既與物不分，即成萬物是見，何得文中又言無是見乎？答：文殊喻中明言有是則成二體，不得成一體矣！要須無是無非，方成一體之妙。蓋一體即是不分。當知不分者，是非雙絕之旨也。）（《卍續》18，頁389～390）

真鑑解釋說，雖然本番「顯見不分」，是針對「不離」義來彰顯出見性的「與物

混融之妙」，重在「泯妄合真」，似乎與第四番「顯見不失」以及第七番「顯見無礙」後半部份經文所說的内容相合，不過，他特別強調「非今不分之正義」。換言之，「不分」雖然也說明了見性與萬法的混融，不過，尚有特別要宣說的重點，這重點，便真鑑自設難問的最後所說的「當知不分者，是非雙絕之旨」。真鑑在此設問說「既與物不分，即成萬物是見，何得文中又言無是見」，這雖然看似是要解決文意中可能產生的矛盾，不過，其實是將全番的主旨加以突出，指出文中明言「有是則成二體」，真正的一體，必須是「無是無非」，這才是本番主旨「不分」的真正用意所在。換言之，本番宣說「不分」，並不只說明「不離」而已，因為「不離」的背後，其實仍預設著見性與萬法為二，只有「是非雙絕」、「無是無非」，才是真正的「不分」。

就本番大義發揮後，真鑑將經文區分為兩大科，分別是「一、阿難執身見各體而疑見在前」（《卍續》18，頁390）與「二、如來約萬法一體而破前相」（《卍續》18，頁391）。在「一、阿難執身見各體而疑見在前」下，真鑑先將本番的問題加以整理，撮要說明。他說：

究此疑之所自來，蓋由上文諸科多與明此見性離塵獨立，乃至身境亦無相干，遂以自己平日所認身心對今新領見性，細推度之，覺此見體湛然滿前，似與身心判而為二，遂起兩重能所之解：一者，約分別以起。謂身心為能分別，見性為所分別。二者，約見以起。謂見性為能見，身心為所見。是執見性身心各自有體，遂起斯疑。至於山河萬相與見各體，更不待言。（《卍續》18，頁390）

真鑑指出，本番問題的由來，是因為前文對於見性的闡述，多著重在「離塵獨立」的方面，也就是與萬法「不即」的方面。如此便容易造成一種印象，似乎見性與身心是「判然為二」，由此而繼續發展為「兩重能所」的誤解。一方面是誤認身心為「能分別」，見性為「所分別」，能所相較之下，自是傾向認身心為真，認見性似妄，也就是真鑑在經文詮釋過程中所說的「我身心實能分別彼之見性，而彼見性曾不能分別我之身心。我誠覺其能分別者為甚親，而彼不能分別者，為甚疎也」（《卍續》18，頁390）。另一方面，是誤認見性為「能見」，身心是「所見」，則見性與身心似乎壁壘分明。正報尚且如此，依報則更是。面對這樣的困惑，阿難企圖明瞭的，便是「認見何得不遺身心？見身何得不同物見」（《卍續》18，頁391）這見性與身心的關係，若再加上依報擴而充之，便是見性與萬法的關係。這個問題的解決，便在「二、如來約萬法一體而破前相」中。關於這部分的經文，真鑑區分為三大科，分別是「一、直斥妄擬前相」（《卍續》18，頁391）、「二、辯定本無是非」（《卍續》18，頁391）與「三、教出是非之法」（《卍續》18，頁397）。在「一、直斥妄擬前相」中，真鑑先指出問題中謬誤的關鍵。他說：「問意雖多，惟此在前是其謬本。故佛下但破一前相，而諸疑盡釋矣！」（《卍續》18，

頁 391) 這作為「謬本」的「在前」, 指的便是阿難提問中所說的「今¹⁶⁰此妙性現在我前」(《大正》19, 頁 111~112)。「在前」一語背後的預設, 即為相對立的二者, 並非一體。因此, 下文要破這「前相」, 便須指出萬法與見性一體無二, 這便是本番「不分」的真義所在。接著所詮釋的, 便是「二、辯定本無是非」。在這部分中, 真鑑指出, 經文先分別就即物與離物兩方面, 來「雙用即、離, 而單遣是見」(《卍續》18, 頁 392), 並接著遮遣「非見」, 而歸結於「無是見、無非見, 決定雙遣, 不俱不立」(《卍續》18, 頁 394)。所謂「雙遣」、「不俱」, 便是彰顯出見性與萬法不二, 超越原本誤以為的二元對立預設。而所以能無是無非, 便在於本是「一真」。真鑑發明說:「蓋此中并將見性與外之萬物、內之身心總成合會, 明其萬殊則妄, 而一體元真也。」(《卍續》18, 頁 396) 這「一體」, 便是經文所揭示出的「菩提妙淨明體」(《大正》19, 頁 112)。何以雖有「萬殊」而可以是「一體」? 這是因為「萬殊」的妄「皆如目病見空中華, 非作故無, 本性無故」(《卍續》18, 頁 396)。既然「妄無實體」(《卍續》18, 頁 395), 則豈非只是一真? 在「二、辯定本無是非」後, 則是「三、教出是非之法」。真鑑總結道:

汝如了知見精與身心萬物元一真性, 本惟一體, 方得頓悟萬法悉無自他之別, 肯復擬見性於身心之前, 而言其可指度; 見性於萬物之內, 而言其不可指哉? 正猶觀第一月, 則妄擬莫施, 是非自盡矣!(《卍續》18, 頁 399)

這是針對阿難提問中的「謬本」——「在前」的處理。只要真能明瞭「本惟一真心體而已」(《卍續》18, 頁 398), 就不會「本從一真, 詐現二分」(《卍續》18, 頁 398), 而作出種種「二分」的謬誤發明, 即「約身心而言, 見性在前; 約萬物而言, 是見非見」(《卍續》18, 頁 398) 的「虛妄亂想」(《卍續》18, 頁 398~399)。

第九番的經文, 真鑑科為「示見超情」(《卍續》18, 頁 399), 意味著本番的主旨, 是要正面彰顯出見性超越妄情計執, 這由真鑑在科文下所說的「自然、因緣, 皆是妄情計執。今此見性並不屬此, 故曰『超情』」(《卍續》18, 頁 399) 可以得知。而這要超越的情計, 便是在此所說的「自然與因緣」二種。關於這兩種要超越的情計, 真鑑分為「一、非自然」(《卍續》18, 頁 399) 與「二、非因緣」(《卍續》18, 頁 401) 來詮釋。所謂「自然」, 指的是外道的論點:「大義謂內而心性, 外而萬物, 悉本無因, 自然而然。」(《卍續》18, 頁 400) 而要闡明見性「非自然」, 則是因為阿難將先前所彰顯出的見性「非生非滅, 遠離一切虛妄

¹⁶⁰ 《大正藏》原作「令」, 茲依宋、元、明校本改作「今」。案:《正脉疏》亦作「今」, 依上下文意, 似當以「今」為是。所謂「宋、元、明校本」, 指的是《大正藏》於每頁下校勘處所標註的宋、元、明, 即宋刻《資福藏》本、元刻《普寧藏》本與明刻《嘉興藏》本。有關《大正藏》的校勘, 可參閱李富華、何梅《漢文佛教大藏經研究》(北京: 宗教文化出版社, 2003 年), 頁 618~619。

顛倒」(《大正》19, 頁 112), 誤為外道的自然之說。對此, 真鑑認為經文的處理方式, 是「約隨緣義以破之」(《卍續》18, 頁 400)。而「非因緣」這部分問題的提出, 則是因為佛陀曾廣說因緣之法, 來難破外道自然之說的「撥無因果, 不立修證」(《卍續》18, 頁 400)。如今佛陀闡明見性「非自然」, 阿難便改認見性為因緣性來請教。對於改認的因緣性, 經文則是「以不變義以破之」(《卍續》18, 頁 401)。關於「非自然」與「非因緣」, 真鑑有扼要的闡述。他說:

見性作自體, 明等作他法。破自然, 則顯自體全能隨他法, 是隨緣義, 見其非自然滯一之體。破因緣, 則顯他法不能變自體, 是不變義, 見其非因緣所生之法。二義皎然。(《卍續》18, 頁 402)

真鑑的說明, 指出了自然是「滯一之體」, 是不能「隨他法」, 而因緣則是「所生之法」, 是不能「變自體」。這二者的同時排擯, 用意便在彰顯出見性不同於二者的各得一偏, 而是既有不變的自體, 同時也能隨緣他法。關於這點, 真鑑以體與用來分別闡述。他在對「精覺妙明」(《大正》19, 頁 112) 的詮釋中說:「不變之真體曰『精覺』, 隨緣之靈用曰『妙明』。……體既不變, 故非因緣; 用既隨緣, 故非自然。」(《卍續》18, 頁 402) 雖然這是分別就體與用來述說, 其實, 彰顯出來的, 則是見性同時具有常人在情見上認為相互矛盾的兩種特質——不變與隨緣, 不變的同時可隨緣, 隨緣的同時仍不變, 這種超越常情計度的特色。而在超越自然與因緣兩種妄情後, 經文更是「重重拂迹」(《卍續》18, 頁 402)。所謂的「迹」, 指的便是妄情計執。包括了原本所說的「非自然」與「非因緣」, 以及「以雙非遣兩非」(《卍續》18, 頁 402) 的「非非自然、非非因緣」(《卍續》18, 頁 402), 進而「以一無字, 並遣前單非與雙非」(《卍續》18, 頁 402) 的「無非自然、非因緣, 亦無非非自然、非非因緣」, 這「總躡前義而全遣」(《卍續》18, 頁 402)。此外, 還有為了「防其對非成是而對遣」(《卍續》18, 頁 402) 的「無是自然、無是因緣」與「無非是自然, 無非是因緣」。這「重重拂迹」的用意, 便在於遣盡一切的妄情, 而歸結於「三、情盡法真」的「離一切相, 即一切法」(《大正》19, 頁 112)。真鑑對此有所發明, 他說:

不獨見性, 但能離相, 則即一切法無不皆真也。相, 謂一切情計之相, 非謂法之自相也。是可見法本無差, 情計成過, 諸情蕩盡, 法法元真, 但用忘情, 無勞壞相也。(《卍續》18, 頁 402)

「相, 謂一切情計之相」, 這很明白地說明了要超離的, 便是一切的妄情計執, 問題並不在法上。因此, 不必「壞相」, 只要「忘情」, 將「諸情蕩盡」, 自然就能「法法元真」, 能「即一切法無不皆真」。

第十番的經文, 真鑑科為「顯見離見」(《卍續》18, 頁 403), 意味著本番

的主旨，在於正面彰顯出見性離於自體中所帶的妄見。真鑑在科文下有所說明，他說：

夫見精既曰真妄和合，則可約義而分真妄二見。(……此但約真見帶妄時，即名妄見；離妄時，即名真見，豈真有二體耶？……)今言離見者，即真見離於自體中一分妄見而已，……此即離依他起性矣！(《卍續》18，頁403)

真鑑先指出，見精之體為真體，不過，卻仍帶妄。因此，就意義上來說，可分為真見與妄見兩部分。雖分兩部分，真鑑特別強調「豈真有二體」，意味著體只有一，也就是真見，妄見並無體，而是「依他起」的。本番所科的「顯見離見」，便是要彰顯出離此「依他起」的妄見，即「離於自體中一分妄見」後，那純真的真見。

關於本番的問題發起，是由於阿難引用佛陀過去所說的「見性具四種緣，所謂因空、因明、因心、因眼」(《大正》19，頁113)的因緣舊說，來質疑前一番的「非因緣」之說。由於見性是真鑑顯真的主題所在，現在經文明言「見性具四種緣」，似乎意味著見性是因緣所生之法，真鑑便針對此特別註明阿難所言的見性，其實是「眼識」。他說：「阿難所引見性，蓋是眼識；如來所示，乃是根中之性。」(《卍續》18，頁403)這詳細地區別了見性與眼識的不同之處。就真鑑看來，「眼識」是因緣所生之法，而要彰顯的見性，是「根中之性」，並非因為具足因緣而生，因此他強調說「今示見精全不托此」(《卍續》18，頁404)，便是延續前一番的「非因緣」之說。

關於阿難以因緣法來提出難問，真鑑認為佛陀對此問題的處理，分為兩階段來著手。先是「一、明昔宗非第一義」(《卍續》18，頁404)，然後進一步「二、示今教為第一義」(《卍續》18，頁405)。這兩階段的「深明其權實不同」(《卍續》18，頁404)，說明了過去所說的因緣法只是「權」，也就是真鑑在詮釋時所說明的「昔說因緣，但為對治自然及邪因緣，誘引小乘，一時權宜之說，非今所說第一修證了義之教也」(《卍續》18，頁404)。而現今要彰顯的見性，則是「第一義」、是「實」。真鑑詮釋的重心，便集中在這「第一義」的部分。若就阿難以「因緣」為問來看，則重點似乎應該在於強調見性「離緣」。不過，關於這所要彰顯的「第一義」，真鑑在詮釋時，則特別指出分為淺深兩重。先闡明的是較淺的「離緣」，然後彰顯的則是較深的「離見」。在「一、先定離緣」(《卍續》18，頁405)中，真鑑說：

此一重為淺，為已說。蓋自體離緣之義，從引盲人矚暗，直至非因非緣文中，屢有此義。今重顯疊定者，以起下文耳。又顯從前所說皆離緣第一義，

已自超乎因緣宗矣！其曰「見明之時，見非是明」者，言能見之性，非即所見之境。能、所判然，不難分辯。餘三放此。（《卍續》18，頁405）

這說明了見性「離緣」，是從首番顯見一直到第九番顯見所曾屢屢彰顯的要義，同時，如此的彰顯，也闡明了見性「超乎因緣宗」。如此看來，這將見性由能所混同中所析分出來的作法，其實前已有之，在本番中，只能說是重新整理說出而已，因此真鑑會認為「此一重為淺，為已說」。而到了「二、例成離見」（《卍續》18，頁405），則是前文所未曾說明過的深義。真鑑認為本番所要彰顯的主旨，便在這一部份。對此，他特別集中發揮，先強調說「此一重為深，為未說，更顯向後說者，皆離見第一義也。而因緣中義，益迥乎其不可及矣」（《卍續》18，頁405），接著在對經文「見見之時，見非是見」（《大正》19，頁113）的詮釋時，則更清楚地闡述說：

前已重重發明見精中真妄和合。今此上一見字，即見精中本體真見；下一見字，即見精中所帶一分無明妄見。從無始來，此之真見常墮妄見之中。……後於聞教得悟之時，忽爾真見現前，方能徹見妄體。然纔一見時，則斯真見之體已即脫于妄見，不復墮于其中，故曰「見見之時，見非是見」。「非是」二字，即脫出之意。……以能見之真見，見於所見之妄見，而真見即非妄見矣！（《卍續》18，頁405）

真鑑認為，經文在此所要強調的，是將真見由原本真妄和合的見精中脫離出來，顯出其純真，而不再是就真妄和合的角度來論說。因此，說「見猶離見」（《大正》19，頁113），說明的是「真見尚猶離於見精之自相」（《卍續》18，頁405），而「見不能及」（《大正》19，頁113），則是說「見精亦自不能及」（《卍續》18，頁405），即「真見現前時，妄見已空，故終不能及」（《卍續》18，頁405~406）。就真鑑所說來看，此時所言，已不再是真妄和合的角度，而是已經彰顯出純真的部分。

對於首番至此共計十番的經文，真鑑總結說：「通上十番示見，則帶妄顯真已極，將剖妄而出真，故此以發其端也」（《卍續》18，頁405）。據此而言，顯然真鑑認為在以上的十番經文中，妄的部分只是兼帶的性質，並非經文所要處理的重點，重點是在對於真的正面彰顯。而由以上的考察來看，真鑑在對各番經文進行詮釋時，確實是將火力完全集中在「顯真」的主題上。由原本的真妄和合，到第十番的顯出真見，可說是將「顯真」的主題發揮到了極致。

參、顯真主題的延續發揮——「十番顯見」之後

前文曾提及，真鑑認為經文發展到第十番顯見，是將「顯真」主題發揮到了極致。其意義，並非意味著「顯真」到此為止，而是說明了「顯真」的「真」，已完全明白地彰顯出來。而在「十番顯見」之後的經文，真鑑則認為仍然是就「顯真」的主題在持續進行發明。這條線索，由「十番顯見」最後總結時所說的「將剖妄而出真，故此以發其端」，可以看出，雖然「顯見離見」已將真見托出，不過，對於妄見尚未有所交代。換言之，所謂「顯真」主題已發揮到極致，是在「帶妄」的前提下而言的。因此，真鑑會認為這第十番的「離見」之說，正是為後文剖出二種見妄來「發其端」。雖說是為「剖妄」來「發其端」，其實，根本的目的還是在「出真」。換言之，在真鑑看來，這其實就是對於「顯真」主題的延續發揮。他在「二、剖妄出真」（《卍續》18，頁406）的科名下如此說道：

二種顛倒見妄如璞蘊玉，而見之真精如玉在璞。故帶妄示真，如指璞說玉，雖珍貴非虛，而麤石未剖，美玉未瑩。此科剖妄出真，如剖璞出玉，精瑩煥發矣！……此之剖妄，實體反露，所謂不畢竟破，似破而實顯也。（《卍續》18，頁406）

先前「十番顯見」時雖然「顯真」，不過，還是「帶妄」，還是「麤石未剖，美玉未瑩」，而接下來的「剖妄」，則是對於原來的「帶妄」進行處理。雖然由「帶妄」而進到「剖妄」，似乎是對於妄見進行破斥，不過，結果卻是「出玉」而「精瑩煥發」。因此，雖然工作是在「剖妄」，「剖妄」卻並非目的，這就是真鑑所說的「不畢竟破」，目的則是在藉此使得「實體反露」，雖然「似破」，卻是「實顯」，其實還是持續在進行「顯真」。

除了在科名下特別交代外，真鑑在對經文「爾時世尊憐愍阿難及諸大眾，將欲敷演大陀羅尼諸三摩提妙修行路」（《大正》19，頁113）的詮釋中，也特別藉由對於「陀羅尼」的解釋，來強調重點仍在於前文所彰顯出來的根性。他明白指出在此對於「陀羅尼」的解釋，「不依舊註平派定慧止觀等」¹⁶¹（《卍續》18，頁407），而是有其個人獨到的說法。他說：

陀羅尼，此云總持，謂總一切法，持無量義。……陀羅尼雖通顯密，且就顯言，故圭峯疏釋不取多字、一字，偏取無字，即淨圓覺心。今應亦取無字，即圓湛不生滅根性也。（《卍續》18，頁407）

真鑑在此對「陀羅尼」的詮釋方式，明白地說是承襲圭峰宗密的詮釋方法。宗密

¹⁶¹ 所謂「平派定慧止觀」的「舊註」，指的正是《會解》所引用的智圓的說法：

孤山曰：陀羅尼，此云總持，即慧性也。三摩提，此云正受，即定性也。定慧均平，故云「妙修行」。……奢摩他，三止也；微密觀照，三觀也。經家所敘，則先慧而後定；如來所告，則先定而後慧。用顯圓融止觀，體無二也。（《龍藏》144，頁313）

會將「陀羅尼」解釋為「淨圓覺心」¹⁶²，其實是因為他是就《圓覺經》的經文脈絡來定義的。真鑑雖然注解的不是《圓覺經》，不過，這項詮釋精神卻可以襲用過來，因此他會說「今應亦取無字」。然而，方法雖同，內容卻有別，因為這時對於「陀羅尼」的解釋，是置於《楞嚴經》的脈絡下而言的。在《楞嚴經》中，能當得「總持」二字，當得「總一切法，持無量義」的，在真鑑看來，自然應該就是本經前來所開顯的「圓湛不生滅根性」。

除了在科名與經文的詮釋中，強調目的仍在「顯真」外，在闡述二種見妄的最後，真鑑對此又再次提醒。他說：

二科皆屬歸真。是則別業後釋迷悶中，全顯此心不變之體常自離妄，而極勸人之了悟；同分後教修證中，全顯此心隨緣之用與妄相應，而極勸人之修證。（《卍續》18，頁420）

換言之，不論經文探討的內容是同分妄見還是別業妄見，目的並不在這兩種妄見上，而是要藉此來彰顯出真心的「不變之體」與「隨緣之用」，「二科皆屬歸真」。由此可以看出，二種見妄的提出，在真鑑看來，其實仍是對於「顯真」主題的延續發揮。

而在二種見妄的經文後，則是「破和合」與「破非和合」的部分。就這個部分的經文來看，似乎是在回應阿難於第十番「顯見離見」後，對佛陀所說的「世尊為我等輩，宣說因緣及與自然，諸和合相與不和合，心猶未開」（《大正》19，頁113）的困惑。因此，經文的內容，看起來是就阿難所提出的「和合」與「不和合」進行破斥。然而，真鑑卻在「破和合」與「破非和合」的最後，發表了一段有關「顯真」的論議。在這段論議中，他先交代了前後經文主題的關係。他說：「自此顯見已極，而奢摩他從根指心方便，亦盡向後轉名如來藏性，不復呼為見性之偏名矣！」（《卍續》18，頁423）所謂「自此顯見已極」，說明了真鑑認為對於見性的彰顯，是一直延續到此。「而奢摩他從根指心方便，亦盡向後轉名如來藏性，不復呼為見性之偏名」，則指出了前文彰顯的主題——見性，與後文的主題「如來藏性」並非截然為二，見性只是如來藏性的「偏名」而已。換言之，

¹⁶² 宗密在《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》中，對於「陀羅尼」的說法是：

陀羅尼，此云總持，謂圓覺體中有塵沙德用，從本已來持之不失故。然總持有三，謂多字、一字、無字，今即無字也。故《大寶積經·陀羅尼品》云：「如來之智攝諸善巧，所有宣說無不清淨，無有少法所得，皆歸於空，乃至此是諸菩薩等入陀羅尼門。」若據《智論》即云：「陀羅尼……翻為能持，亦云能遮，謂種種善法持令不失，惡不善心遮令不生。」既言持善、遮惡，即是萬行之本，故此標之矣！（《大正》39，頁532）

宗密在此以根本的「圓覺體」來解釋「陀羅尼」，可以看出他是在《圓覺經》的脈絡中所作出的詮釋。

二者在名上雖有別，實質上並無差異。這由真鑑接著所說的「十番所顯，即其本具之真」（《卍續》18，頁424），以及「後不出此真性故。良以四科、七大所顯如來藏性，非別有體，即此見性轉名藏性耳」（《卍續》18，頁424）也可以看出。而前文之所以要彰顯出這作為「偏名」的見性，用意便在於作為一種顯真的進路，也就是在此所說的「從根指心方便」。這意味著「指心」為目的，「從根」則為達成這項目的的方法。真鑑對此加以說明，他說：

此科可以為理法界之由致。若不由此方便，從於根中識取迴脫根塵、廣大寂常靈知之自性，將何以入真空絕相之法界耶？然但謂之由致，非惟約此即為理法界也。（《卍續》18，頁424）

「此科可以為理法界之由致」，以及「然但謂之由致，非惟約此即為理法界」，在在說明了真鑑所提出的「十番顯見」為顯真的進路。

這種以「見性」綰合前文的「十番顯見」與後文的會通四科、七大，將詮釋的焦點完全集中在「見性」上的作法，在後文會通四科、七大的詮釋過程中，真鑑仍屢屢重覆強調。例如他在「二、會通四科即性常住」（《卍續》18，頁424）的科文下說：

四科，即五陰、六入、十二處、十八界也。前科言寂常妙明之心，最親切處現具根中，故剋就根性直指真心。然雖近具根中，而實量周法界，遍為萬法實體。今於萬相中一一剖相出性，是以齊此不復稱其見性之別名，乃舉其總名，曰「如來藏心妙真如性」。但是總別異稱，體惟一而已矣！（《卍續》18，頁424）

又如他在對經文「殊不能知生滅去來，本如來藏常住、妙明、不動、周圓妙真如性」（《大正》19，頁114）的詮釋中，也分別就「常住、妙明、不動、周圓」一一註解，來強調如來藏性便是「十番所顯見性之全體」。他說：

其常住等八字，皆稱此真如之德也。本無生滅曰常住，不滯明寂曰妙明，本無去來曰不動，不徧（筆者案：當為「偏」）空界曰周圓。常住、不動，離於凡夫之生死；妙明、周圓，揀於二乘之涅槃。……具此眾妙，故曰「妙真如性」，亦即前十番所顯見性之全體也。（《卍續》18，頁426）

由以上所言，可以明白地看出，真鑑在「十番顯見」之後，仍然延續發揮其「顯真」的進路，以此由見性而一路直入如來藏性之中。

第二節 《會解》破、顯並存，以破妄為主的詮釋進

路

相較於真鑑以顯見性為主的詮釋進路，《會解》的作法則有所出入。在詮釋進路上，《會解》首先標舉出這部分的經文是在「破妄見」，而並未有專顯見性的說法。其次，在針對各番具體經文的詮釋中，《會解》同時又屢屢言及了彰顯真性。就這部分的經文來看，《會解》的詮釋，可說是破、顯並存，而其進路，則顯然是以破妄為主。以下將分別就其進路與詮釋加以介紹。

壹、破妄進路的提出

《會解》在進行細部詮釋之前，先在大方向上進行了定調，指出向下即將開展的經文，即真鑑所說的「十番顯見」的部分，是在進行「破妄見」的工作。《會解》的說法是：

補註曰：上文破妄心，此下破妄見，以至會見歸心，漸顯真性也。原夫妄心本無自性，依真發現，全體即真。所謂破無所破，無明即明，真無別真，一念即是，如鏡現像，全像是鏡，此乃今經之圓旨也。世尊前云：「一切眾生不知常住真心，用諸妄想。」今云：「執此生死妄想，誤為真實。」然則妄想果非真心邪？當知法無得失，迷悟在人。若根利惑薄者，了達妄想之體，直下便是真心。是猶因像悟鏡，則無像而不是於鏡；因鏡悟像，則無鏡而不具於像也。今阿難示同於迷，大似不識鏡體，卻認去來之像而執以為鏡，不亦誤哉！故假重重破斥，掃蕩執情，使其是非明白，然後始可會安全真也。會通之文，備見於第二、第三卷中。（《龍藏》144，頁283）

「上文破妄心，此下破妄見，以至會見歸心，漸顯真性也」，是《會解》在此所做出的承先啟後的總詮釋。「上文破妄心」，指的是前文的「七處徵心」，重點在於破除妄心。「此下」二字，則指的是即將進入本論文所關注的主題，即真鑑所說的「十番顯見」的經文。關於這一部份的經文，《會解》認為是在「破妄見」。「以至會見歸心」，則是《會解》在本段文字末所說的「會安全真」。《會解》指出，「會通之文，備見於第二、第三卷中」，指的應當即是《楞嚴經》卷二末至卷三的經文中，所探討的五陰、六入、十二處、十八界與七大等，皆是「如來藏妙真如性」的部分。「漸顯真性」，則說明了由「破妄心」到「破妄見」，再到「會見歸心」這一連串的工作，是在逐漸彰顯出阿難的真性。因此，《會解》本段定調所涵蓋的範圍，應該包括了第一、第二一直到第三卷的經文，而真鑑所謂「十番顯見」的經文，則是屬於這其中的一部份。這部分雖說是在進行「破妄見」的工作，目的則實是在於彰顯真性。

在做出承先啟後的總詮釋後，《會解》接著敘述的，並非直接針對即將開展的經文做出詮釋，反倒是發揮了其對於全經主旨的認識，即引文中「原夫妄心本無自性……因鏡悟像，則無鏡而不具於像也」這一大段文字。就這段文字而言，強調的是妄心當體即是真心，即便《會解》明瞭在此與之前的經文，用意都是在於甄別真與妄二者，即引文中所提到的「世尊前云：『一切眾生不知常住真心，用諸妄想』」，以及「今云：『執此生死妄想，誤為真實』」。這兩段文字，一說「不知常住真心，用諸妄想」，很明顯地，是以「用諸妄想」為非，指出真心與妄想有別；一說「執此生死妄想，誤為真實」，這一「誤」字，用意也在於區別妄想與真實。就經文在此本來想要傳達的用意來看，《會解》應該是了解的。不過，《會解》並不承接經文本來的用意繼續解說，反而說「然則妄想果非真心邪」。這一則說明了《會解》確實掌握了本處經文所要強調的用意，是妄想與真心有別，再者，則說明了《會解》所認為經文最終的真意，並不是在此真妄二分的格局中流轉，即便能捨妄認真，在《會解》看來，終究非屬本經所要彰顯出來的第一義。《會解》眼中本經的第一義，也就是所謂的「今經之圓旨」，應該是在此所說的「妄心本無自性，依真發現，全體即真」，「破無所破，無明即明，真無別真，一念即是」，以及「妄想之體，直下便是真心」這真妄俱泯的境界。而《會解》在此提出了「今經之圓旨」，其實，正襯托出其在總詮釋中所說的「破妄心」、「破妄見」與「會見歸心」這一連串「漸顯真性」的過程，不論是「破妄」或是「顯真」，都只是在真妄二分的情況下所流轉的方便而已。這其實已預示了不論是「破妄」還是「顯真」，在究竟第一義中，畢竟皆不是，而只是不同的進路罷了。

在標舉出「今經之圓旨」後，《會解》將探討的重點轉回到經文中的阿難來，這部分，則是對於即將開展之經文的說明。在前文中，《會解》曾說過「法無得失，迷悟在人。若根利惑薄者，了達妄想之體，直下便是真心」，如今接著所說的，則是「今阿難示同於迷，大似不識鏡體，卻認去來之像而執以為鏡，不亦誤哉」。顯然在《會解》的看法中，「法」並無真妄之別，會有真妄、迷悟之別的問題，其實是出在「人」的認識。不論是就「迷悟在人」或是「根利惑薄者」，乃至「今阿難示同於迷」來看，都可以看出《會解》詮釋時所關懷的焦點，是著眼於「人」所呈現出來的情況。因此，既然現在阿難「示同於迷，大似不識鏡體，卻認去來之像而執以為鏡」，經文要處理的，自然是阿難的妄見，這才會有「假重重破斥，掃蕩執情，使其是非明白」的「破妄見」之說。

《會解》會關注到「妄見」的課題，其實並不是始於此處的經文，而是在本經開頭處，當阿難因遭摩登伽女之難而為文殊師利提獎歸來時，佛陀首問當初發心時見何勝相，阿難答以見佛之三十二相勝妙殊絕，在該段經文下，《會解》已特別指出了後文開展的進路。《會解》說：

補註曰：阿難見相，乃緣塵分別之見；其所發心，即妄想攀緣之心。後文七徵、八辨重重逐破者，此也。（《龍藏》144，頁268）

在《會解》看來，七徵時是在「破妄心」，即在此所說的「妄想攀緣之心」，而到了真鑑所說的「十番顯見」處，《會解》則認為是在「破妄見」，破的是「阿難見相」的「緣塵分別之見」。

有關《會解》這將「破妄見」置於「破妄心」之後的主張，《會解》曾特別引用仁岳的說法來詳加說明。《會解》說：

吳興曰：前破妄心，但離籠執，故今請云「發妙明心」也。將破妄見，欲顯真見，故復請云「開我道眼」也。又則眼見必由識心，故心、眼雙舉。扣佛音教，其旨甚微。問：何故先破妄心，後破妄見？答：應有三義。一者，心為迷妄之元，復是人執之本，須先破之。二者，心屬王數，通乎三性，故在前破。見惟眼根，但屬無記，故在後破。三者，所破妄心，且離緣塵分別想相，而未能知心性常住。今破妄見，則引盲人矚暗等以彰見性不滅，乃至舉手飛光，皆顯性無搖動。當知如來從籠至細，自淺而深，開示阿難奢摩他路也。（《龍藏》144，頁284）

《會解》這段詮釋，本來只是針對阿難所說的「發妙明心，開我道眼」二句經文，不過，在詮釋中，卻進一步將前後文「破妄」的詮釋進路連結起來。就這兩句經文來看，顯然重點有二，一為「妙明心」，另一則為「道眼」。「妙明心」是回應前文的「破妄心」，而「道眼」則是與下文的「將破妄見，欲顯真見」相呼應。然而，如此的說法，似乎意味著心與眼見判然為二，因此，接著才會說「眼見必由識心」，回應了在這破妄進路中「心、眼雙舉」的用意及其關係。由「眼見必由識心」一語中，可以看出，《會解》關心且處理的重點是「眼見」與「識心」，二者皆是屬於「妄」的部分。《會解》會提出破妄的詮釋進路，應該就是因為其關心的重點在屬於「妄」的一面的緣故。

《會解》接著說明「先破妄心，後破妄見」的理由有三。就前兩點而言，雖分為二，不過，強調的重點卻相同，「心為迷妄之元」、「人執之本」、「屬王數」，相較於「見」，說明的都是心所造成的影響，是無可與其相提並論者，因此會「先破妄心」。第三點則說明了前文雖破妄心，卻「未能知心性常住」。就此而言，可以看出，《會解》確實是明白本經所要彰顯的重點，是「心性常住」。因此，在接著的「今破妄見」中，《會解》便不只說明其只有「破妄見」的部分，還同時看出其有「彰見性不滅」與「顯性無動搖」的意涵。這一方面意味著「破妄見」的經文，是為了補充前文「破妄心」的不足而發的，顯現了破妄進路不只相互承接，還相互補充。而這補充，卻並不只是關注到破妄的部分而已，還包含了經文發展

的歸趨，即在前文「破妄心」時尚未正面揭露的「心性常住」這顯真的部分。《會解》最後所說的「當知如來從竈至細，自淺而深，開示阿難奢摩他路」，其中的「從竈至細，自淺而深」特別值得細讀，因為這正是對其詮釋進路的說明。

所謂「從竈至細」，指的是破妄的部分，而「自淺而深」，則是指顯真的部分。就破妄的部分而言，《會解》對於「破妄心」的看法，認為是「但離竈執」，意味著此時僅有「離執」，而且所離之執尚「竈」，反顯「破妄見」之時所破之執較前為細。而在顯真的部分，「自淺而深」，意味著在「破妄心」時尚未顯真，到了「破妄見」時，則已藉由「彰見性不滅」與「顯性無動搖」，逐漸彰顯出「心性常住」的重點。這說明了在《會解》的看法中，經文的開展，是妄消真長的過程，而真與妄的消長在「破妄見」的部分中相互交疊，因此，《會解》在這部分的詮釋中所呈現出來的樣貌，才會是破、顯並存的模樣。

由以上的探討可以看出，《會解》會主張以「破妄見」作為詮釋進路，應該是與其關注的焦點有關。《會解》關注的焦點，是由前文所言及的真妄二分，以及阿難之執的角度來論說。而其經過，則在破妄過程開展的同時，逐漸彰顯出真性的部分。

貳、破、顯並存的詮釋

雖然《會解》以「破妄見」的破妄進路來範圍真鑑所謂的「十番顯見」的部分，不過，在具體經文的詮釋中，顯然這部分並不只有破妄的呈現而已，同時還存在著顯真的部分。由前文所提及的「將破妄見，欲顯真見」，以及「今破妄見，則引盲人矚暗等以彰見性不滅，乃至舉手飛光，皆顯性無搖動」，即已可以略知梗概。以下則將就細部經文的詮釋，來考察《會解》在「破妄見」中破、顯並存的詮釋情況。分段方式，則依真鑑十番的區分方式，以為對比。

在真鑑的首番中，《會解》的詮釋，主要集中在後半的部分。先是引用戒環與弘沅的說法說：

溫陵曰：若燈見者，下牒上結，明見不由眼也。資中曰：心為其主，餘是助緣。既知見性屬心，漸明真見矣！（《龍藏》144，頁286）

就《會解》的引用來看，顯然破、顯的詮釋同時並存。所謂「明見不由眼」，這是針對阿難由經文開頭以來，佛陀三次徵問阿難「誰見」，阿難三次皆答以「眼見」的誤解而發¹⁶³。要在破妄見，破除阿難以「眼能顯色」（《大正》19，頁109）

¹⁶³ 有關經文中佛陀重複問了阿難三次同樣的問題一事，這一條經文的脈絡，要以《楞嚴經貫攝》

為見的誤解。這是承襲前文的脈絡而來。而接著所說的「心為其主」、「見性屬心」與「漸明真見」，則是屬於顯真的部分，這是為阿難正面揭示出見的根源在心。其中的「既知……漸明真見」，特別值得留意，因為這部分反映的是《會解》對於顯真的看法。在《會解》的認識中，所謂的「漸明真見」，或許可說有三層意涵。首先，說明了《會解》所看重而要闡釋的「真」，指的是「真見」，而非見性。因此，即便在此已指出「見性是心」，《會解》仍要說「漸明真見」。換言之，此時尚未「全明」真見，不過，也不是完全未明真見。其次，這「漸明」二字，指的是阿難由妄進真的認識過程，目標是對於「真見」的「全明」，而不是指「真見」本身有所謂的「漸」。這由「既知」二字，即可知指的是阿難「既知」，由此而進入「漸明真見」的軌道上。第三，則可知《會解》破、顯並存的詮釋，破的部分，是就破阿難的妄見而言，顯的部分，則指的是顯阿難的真見。

除了引用以上二家的說法外，《會解》最後還引用了崇節的詮釋補充說明：

真際曰：大眾默然佇誨，良由真妄未明。若認見境之心，前來已奪；若謂本真之見，豈假根塵？口既默然，心希開悟。（《龍藏》144，頁286）

這說明的是經文發展至此時，阿難與大眾認知中的實際情況。其中，「本真之見，豈假根塵」，遮遣了原本誤認的根塵和合而「顯色」的「眼見」，加上前文已破斥的「見境之心」，可以說，在破妄的部分，根、塵、識三者已皆被破斥。而顯真的部分，雖然正面地提出「見性是心」，不過，並未對真見多加說明，在阿難的角度，只能說初有概念而已。

到了真鑑所科的第二番經文中，《會解》的詮釋，仍是破、顯並存。《會解》引用吳興仁岳的說法，指出「此中所問，……意令答出客塵是動，主空不動，欲將動以譬妄，不動喻真。下文屈指、飛光，義亦如是。」（《龍藏》144，頁286）這說明了《會解》的認識中，本番經文是要藉由動與不動之別，來甄別真妄，顯出其真。在破妄見的部分，《會解》的看法是「此因阿難謂身境有動，見性不動，寄斥大眾迷真常而見無常也」（《龍藏》144，頁288），這說明了經文破斥大眾執無常之見。而關於「真常」之見部分的詮釋，則在本番最後的詮釋處：

的見解最為獨到。《楞嚴經貫攝》說：

「汝將誰見」四字，世尊已三問矣！初云「將何所見」，阿難答言「由目觀見」。次云「汝將誰見」，阿難又答以「同將眼見」，可謂辜負婆心。所以不即破者，因阿難迷執方堅，未可驟語，故頭番且窮其妄心所在，二番且破其妄心無體。至此阿難自悲自悔，捨妄求真，然後重理前語，以「汝將誰見」四字喚醒之。阿難不悟，仍執「眼觀」，于是重重辨剝，點出「是心非眼」。從前公案，一語了結矣！（《卍續》23，頁134）

就《楞嚴經貫攝》的說法來看，可以進一步明瞭，在經文開頭時，阿難的認知是心知、目見，心與見二者似乎為二，到了本處的經文說出「見性是心非眼」（《大正》19，頁109），才明白地指出了心與見並非為二。心與見的關係，至此才有一番新的開展。

吳興曰：……已上經文，雖明見性不動，然猶未論此見亦妄，離見乃真。資中曰：此寄麓相，密談真見，分別顯了，並在後文。（《龍藏》144，頁288）

所謂「已上經文，雖明見性不動」，可說是《會解》對於全番經文意涵的確解，明白地指出了「見性不動」。不過，就接著所說的「然猶未論此見亦妄，離見乃真」，以及「此寄麓相，密談真見，分別顯了，並在後文」來看，顯然《會解》並不認為本番經文在顯真方面是明明白白地「分別顯了」。關鍵在於《會解》對於「真」的詮釋，著重在「真見」，同時也顯現出《會解》對於經文所彰顯的「見性」，似乎並不特別重視。而《會解》所認為的對於「真見」明白地揭示出來，則要到真鑑所科的第十番「顯見離見」才完成，也就是在此所說的「後文」、「離見乃真」。由首番的詮釋至此，已可以看出，《會解》對於「顯真」的「真」所認定的標準，是後文的「離見」的「真見」，因此，在首番所說的「漸明真見」，顯然是以第十番為目標所作出的說明，則回過頭來看第二番的經文，自然便會認為「此寄麓相，密談真見」，而阿難此時的「見」，自然也就「此見亦妄」。

《會解》在真鑑所科的第三番經文中的詮釋，仍是破、顯並存。首先，《會解》引用的是子璿的說法：「長水曰：佛……欲顯生滅中有不生滅，如前頭自搖動，見無所動。」（《龍藏》144，頁290）就此說法來看，意味著是要顯真，由妄中顯出真，即在此所說的「生滅中有不生滅」。不過，在接著所引用的仁岳的說解，則有進一步的詮釋，而且是破、顯並言。《會解》說：

吳興曰：前示阿難見無搖動，後示匿王性無生滅。一往似同，義須甄別。何則？阿難以身境為動，此相猶麓，謂見性不動，且據目前對揚而說。今佛問匿王肉身變壞，乃至答云剎那剎那不得停住，其相甚微。泊（筆者案：當為「洎」字）談見性，自童至耄不遷不變。由是而知，所破生滅則麓細有殊，所顯見性則近遠成異。聖人引物入如來藏，其致漸深，讀者詳此。（《龍藏》144，頁290～291）

在此，先扼要指出前番與本番的重點，分別是「見無搖動」與「性無生滅」，這是分別就前後兩番的經文各自解讀的結果，都是就顯真的一面而言。不過，一旦將兩番連結起來解讀，便「義須甄別」，甄別的是由妄與真各自的角度來看。在所破的妄的部分，有由粗至細的進程，即由「阿難以身境為動，此相猶麓」，進展到「剎那剎那不得停住，其相甚微」。而在所顯的真的部分，則由「謂見性不動，且據目前對揚而說」，進展到見性「自童至耄不遷不變」。顯然《會解》在詮釋時，認為破妄與顯真雙方面是同時並行的，而且妄相破得越細，真性顯得越深。而最後所說的「聖人引物入如來藏」，則道出了破顯的目的，並不在於此而已，

這其實便意味著在此的破顯只是方便，而不能視為究竟歸趨，究竟歸趨是後文的「入如來藏」。

《會解》在本番最後所引用的孤山智圓與長水子璿的說法，也值得留意。《會解》說：

孤山曰：見精即見性也。皴者為變，則顯生死無常；不皴非變，則顯涅槃常住。生死、涅槃雖分兩派，克論體性，豈有二殊？言偏意圓，變即非變。若然者，豈但破匿王引外之見，抑亦酬阿難二發之請也。長水曰：敘其淺悟，但云捨生趣生；詳彼深意，必知滅元不滅。隨宜領解，未即顯言也。（《龍藏》144，頁292）

首先，是有關見性的認識。就由此所區分的皴／不皴，以及變／不變來看，顯然是站在真妄二分的預設立場來詮釋，「生死無常」自然是屬於妄的部分，而「涅槃常住」則是屬於真的部分。這是第三番的經文本身所顯現出來的情況。而所謂的「見精即見性」，便是屬於此時的「不皴非變」，即真的部分。然而，這樣的真，在《會解》看來，只是相對真，而非絕對真。因此要接著泯合真妄、超越二分的預設，而說「雖分兩派，克論體性，豈有二殊」、「變即非變」，或是「詳彼深意，必知滅元不滅」。若由這絕對真的角度來看經文發展至此所說明的見性，則似乎還只是在過渡時期，是要由真妄交纏的情況中破妄顯真的方便之說而已。在此的「隨宜領解，未及顯言」，以及「豈但破匿王引外之見，抑亦酬阿難二發之請」，顯然是超越經文在此所言的詮釋，以前文所言及的「無明即明」、「妄想之體，直下便是真心」的「今經之圓旨」為絕對的一真。

到了真鑑所科的第四番經文，《會解》的詮釋，分別指出了真與妄的部分，並且再次強調其全妄即真的「今經之圓旨」。首先，《會解》引用了戒環之說，來交代真與妄兩方面。《會解》說：「溫陵曰：此明諸佛眾生同一體性，固無遺失，特依倒見言遺失也。」（《龍藏》144，頁293）這一方面彰顯了「諸佛眾生同一體性」的真的部分，也交代了妄的部分是因為「倒見」之故。而雖然有妄，卻毫不影響真的部分。接著，則是由全妄即真的角度來說明。《會解》說：

然則汝今幻妄身心，皆是妙明心鏡所現，全體是心。直不即幻妄而悟妙體，反乃遺本妙而執幻妄，是認悟中之迷，此即顛倒所在也。（《龍藏》144，頁294）

由《會解》所說的「即幻妄而悟妙體」，可以看出，《會解》始終是以「全體是心」這種全妄即真為最高標準，而不是停留在真、妄二分的情況中，以捨妄入真來詮釋。

而在真鑑所科的第五番經文中，《會解》的詮釋，仍舊是破、顯並存。《會解》先引用仁岳的說法，分別指出了顯真與破妄的內容：

吳興曰：……今阿難重以緣心為問者，欲顯真性無能所之相也。……下文指月喻等，略簡所緣之法、能緣之心，真體可見矣！（《龍藏》144，頁295～296）

所謂「欲顯真性無能所之相」、「真體可見」，指的便是顯真的部分，而此真之顯，則有賴經文指月喻中的「略簡所緣之法、能緣之心」這破妄的過程來完成。因為這正是針對「今阿難重以緣心為問」的「緣心」而發，「由是經文惟破分別之性」（《龍藏》144，頁296）所進行的處理。這破妄以顯真的過程，在針對經文指見精為不還時，也有所說明。《會解》指出，「見精真妄猶雜，所以廣約緣塵簡出真性，披沙若盡，金體自純」（《龍藏》144，頁297），其中的「廣約緣塵簡出真性」、「披沙若盡，金體自純」，說明了《會解》是破、顯並存的詮釋。雖然在詮釋時破、顯並存，不過，《會解》仍不忘特別強調其全妄即真的「今經之圓旨」。《會解》特別針對第二月的詮釋補充說明說：「補註曰：第二月固非真月，然因捏目而成，其實一體。」（《龍藏》144，頁298）在此的「補註曰」，是惟則的補充詮釋¹⁶⁴。由惟則特別的補充說明，可以看出即便是「會解」的性質，惟則仍不忘其在各家詮釋之上所特別提出的真妄一體、全妄即真的最高標準。這一點在對於八還之後所指出的「見性不還」的詮釋中，《會解》也再次加以強調：

吳興曰：見性不還，猶喻二月，此見屬妄，將亦須還，惟有真月所喻真性誠不還耳。下文云：「但一月真，中間自無是月非月。」又云：「見見之時，見非是見」，豈非此見亦可還乎？（《龍藏》144，頁298～299）

就發展至此的經文而言，「見性不還」為此處所欲揭示的第一義，然而，《會解》的詮釋，並不以經文的發展為詮釋的標準，而是以後面的經文，如「但一月真，中間自無是月非月」，「見見之時，見非是見」等真見作為詮釋的最高標準，來超越此處的「見性不還」，自然會認為「此見亦可還」。

¹⁶⁴ 惟則在〈《大佛頂首楞嚴經會解》敘〉中，曾對於其會合諸家之說來進行解釋的取擇標準有所說明，他說：

今余會諸家要解，以通大途。異不公乎眾者，節之；異而互通者，互存之；互為激揚者，審其的據而取之。間有隱略乖隔處，則又附己意，目為「補註」。若合殊流同歸于海，故為之《會解》。（《龍藏》144，頁259）

依此說可知，《會解》中所說的「補註曰」，絕對是惟則自己的說法，同時，會作「補註曰」的說法，又必定是惟則認為前人的詮釋有所不足，即其所說的「隱略乖隔處」，才會因此而「又附己意」，作出明白地宣說。

而對於真鑑所科的第六番經文，《會解》的詮釋則仍是破、顯並存。《會解》引用仁岳的說法，一方面指出了佛陀顯真的答覆，同時，還說明了破妄的緣故。《會解》說：

吳興曰：阿難所疑雖識見性而未知真性，如來所答豈不顯真？但由見性似在於內，真性必周於外，佛欲示之，故指一切物象皆是見精所矚。矚既斯徧，性何攸局？此寄見性之徧以顯真性之徧也。然則肉眼所見物象森羅，佛眼所觀真空冥寂，猶恐阿難認此見性既周外物，仍謂外物同我能見，故下文破之。（《龍藏》144，頁300）

《會解》認為，在本番經文中，佛陀既對阿難揭示出「真性之徧」，同時，還針對阿難可能的誤解加以破斥，可說破與顯兩方面皆照顧到。不過，在對於本番的詮釋中，似乎有一矛盾之處。在仁岳的說法中，「此寄見性之徧以顯真性之徧」，固然說明了見性與真性有某種程度上的關連，不過，二者似乎並非完全相同，由「此寄……以顯……」的說法來看，顯然詮釋的重點是在真性，而非見性。而這正延續了在上番經文最後所說的「見性不還，猶喻二月，此見屬妄，將亦須還，惟有真月所喻真性誠不還耳」，認為見性與真性尚有層次之別。然而，《會解》在本番的詮釋中，則還引用了戒環的說法，說：「溫陵曰：牒上以顯真性也。見性周徧，即汝真性。」（《龍藏》144，頁301）在此所說的「見性周徧，即汝真性」，則似乎意味著見性即真性，與所徵引的仁岳之說似有矛盾，卻未見《會解》有所處理。

在第七番中，仍是破、顯並存的詮釋。《會解》先明白指出阿難的問題所在，是以其肉眼所視為疑：「補註曰：……今阿難以所視廣狹而疑見體舒縮，故有斯問。」（《龍藏》144，頁301）對此，仁岳與戒環的詮釋十分精當：「孤山曰：方圓因器，不在虛空；大小由塵，何關見性。」（《龍藏》144，頁302）「溫陵曰：離塵觀性，自得本真，不勞功用。」（《龍藏》144，頁302）二者的詮釋，都是將妄塵與見性析離開來，顯出真性。而到了本番後半，《會解》的詮釋，顯然逐漸朝向超越真妄二分的格局：

補註曰：前云認物為己，今云迷己為物。前乃就妄擇真，且言物與己異，故斥自身皆謂之物。今將以真融妄，應知萬物皆己。萬物皆己而迷以為物，故失本心，為物所轉，而見內外之殊、大小之異也。（《龍藏》144，頁302～303）

《會解》的詮釋，顯然說明了由前文至此，是有從「就妄擇真」進展到「以真融妄」的進程。既然「融妄」，則就是崇節所說的「既滅前塵，形量不立。一切即

一，性乃圓成」(《龍藏》144，頁303)，已有揭示出一真的意味。

雖然一真之意已顯，不過，到了第八番的經文，阿難仍是以妄見提問：「孤山曰：……阿難尚存能所，謂所見既是真性，則我能見復是何物？」(《龍藏》144，頁303)對此，《會解》引用戒環的說法，認為佛意是要顯出一真之中無是非相對之義：

溫陵曰：佛意為顯見與見緣如虛空華，於中本無是非是義。(《龍藏》144，頁306)

溫陵曰：自住三摩地，即自性首楞正定也。聖人住是定中，了見萬法惟一圓融清淨寶覺，曾無非是，此正答所問也。見，根也。見緣，境也。所想相，識也。根、境、識三，攝盡萬法。夫能了諸緣元一寶覺，無是非是，則從前真妄虛實、倒心緣影、疑異分別之情，豁然而蕩矣！(《龍藏》144，頁306)

就戒環之說來看，顯然意在顯真。不過，仁岳的說法除了顯真之意外，還包括了破妄的部分：

吳興曰：「我真文殊」，答第一義例，立菩提妙淨明體也。「無是文殊」，答第二義例，破色空是見也。「然我今日非無文殊」，答第三義例，破色空非見也。「於中實無是非二相」，總結破意。夫真無是非，是非由妄。……實而言之，真性本來無是非是。(《龍藏》144，頁306~307)

仁岳雖然也道出了「真無是非」、「真性本來無是非是」，不過，認為經文同時也破斥了「色空是見」與「色空非見」的「是非二相」。而到了最後的部分，顯然都認為經文之意是超越了相對的真與妄，顯示出了絕對一真：「溫陵曰：出指……非指，言是非雙泯也。吳興曰：物為所指，見非可指。真性俱離，故云『出指非指』。」(《龍藏》144，頁307)

雖然一真已經揭露，阿難在第九番中，仍然繼續提出自然與因緣之說來難問。因此，對於本番的詮釋，《會解》仍是破、顯並存。破的部分，是針對阿難的妄見而發，也就是《會解》所引用的戒環之說：「溫陵曰：釋非自然也」(《龍藏》144，頁309)，「溫陵曰：釋非因緣也」(《龍藏》144，頁310)。而顯的部分，則是揭示了一真超越了妄情徧計，是「離一切相，即一切法」：

溫陵曰：疊拂徧計，真是(筆者案：戒環於《要解》中作「直示」，當以此為是。)精覺也。因緣、自然、是非等相，皆是妄情徧計分別。精覺妙明本無是事，故曰「離一切相」。徧計既離，則圓成實體觸處現前，故曰

「即一切法」。祖師所謂「但離妄緣，即如如佛」，又云「是非已去了，是非裏薦取」，此「離一切相，即一切法」之意也。（《龍藏》144，頁310）

在此所說的「疊拂徧計」，即是針對阿難所提出的「因緣、自然、是非等相」的「妄情徧計分別」加以遮遣而言。一旦妄情遮遣，真體自然顯露出來。值得注意的是，在此所說的妄，已不是就個別可計的各種妄相而言，而是就作為諸妄總稱的徧計所執來看待。因此，「徧計既離，則圓成實體觸處現前」。由《會解》在此的說解，以及其所引用的禪宗祖師所說的「但離妄緣，即如如佛」，可以很清楚地看出《會解》對於破、顯二者關係的認識，是一體的兩面，並非截然劃分為二體。換言之，《會解》在此所說的破與顯，並非破妄為一事，顯真為一事，亦即不將破與顯分為兩階段而言。若破與顯分為二體，則《會解》的詮釋，應該在破妄之後，另外更顯一個真體。然而，《會解》的詮釋，卻是「是非已去了，是非裏薦取」，只要超離妄緣，如如之體當下即顯，顯然顯真不離破妄，破妄即可顯真，而且，破妄的同時即是顯真。因此，在《會解》的詮釋中，破與顯，其實是看似相反、實則相成的關係，二者統合，則臻於「亡然存然，不可得而名焉」（《龍藏》144，頁310）之境。

到了第十番，《會解》仍是破、顯並存。在《會解》看來，其實前文既已遮遣徧計所執，則圓成實體已顯，無需詞費。然而，阿難再以因緣之說提出難問，則佛陀便再就此而破、顯。《會解》說：

補註曰：……前舉精覺妙明，既已盡拂因緣、自然之計，且以戲論分別如手摩空等語責之矣！而阿難滯情未解，再引世尊常說因緣以為問難，由是重拂因緣，發明真見。（《龍藏》144，頁312）

顯然要破的妄，是就阿難再次的以因緣為難問而言。對於本番經文中再次言及見暗仍為見一事，《會解》認為與首番所言及的盲人覩暗之例「所破有異」。《會解》說：

吳興曰：若必見暗等，與初卷盲人覩暗見性是同，所破有異。前顯見性是心，且破眼根能見；今顯見性非明，廣破因緣能見。破緣既廣，顯性實深，由是下文談見見非見。（《龍藏》144，頁311）

在《會解》看來，首番經文中，只是破除阿難「眼根能見」的誤解而已，如今所破，則是就一切因緣全部而言，相形之下，自然是「所破有異」，而且是「破緣既廣」。而就顯真的方面而言，「若必見暗等，與初卷盲人覩暗見性是同」，顯然見性並不因為經文的進展而有別，不過，就「顯」一事而言，則是隨著經文的進展而逐漸加深，亦即在此所說的「顯性實深」。這一逐漸加深的「顯性」，必須特

別留意，指的並不是真性本身有所謂的淺深之別，而是就對阿難所進行的彰顯動作而言，有由淺至深的進程。即便「顯性實深」，仍與「見性是同」並不相互衝突。而破緣之後的「見見非見」，《會解》則認為是對於前文見精不還更進一步的詮釋。《會解》說：「補註曰：此明離緣之見即見精也。向於八還文中，且指見精為不還者，今於下文則遣之矣！」（《龍藏》144，頁311）前文所言的見精，即是在此所揭示的「離緣之見」，而真見則尚須進一步離此「離緣之見」。《會解》說：

吳興曰：準前文云「見明之時，見非是明」等，皆以能見見於所見，能非是所也，例今「見見之時」義亦如是，即以前之能見復為今之所見。蓋言真見見於見精之時，真既無妄，故曰「見非是見」也。（《龍藏》144，頁311~312）

這是以能所相對的模式來解釋，指出原本作為能見的見精，實則為真見之所見，能離此見精，方為純真之真見。關於真見與見精的真妄關係，《會解》中有特別的闡述。《會解》說：

夫見精者，映色之性也。見雖屬妄，其性元真。當知見見之時，無別所見，只是見於見中之性耳。然則若未見性，性在見中，同名見精。若能見性，性脫於見，方名見見。（《龍藏》144，頁312）

所謂「見雖屬妄，其性元真」，這是指出了見精與真見既有相異又有相同之處。相異之處，是真見為純真，見精屬妄。相同之處，則是這屬妄的見精，其性仍為真性，與真見相同，這由「若未見性，性在見中，同名見精」一語也可看出。因此，所謂的「真見」，在《會解》看來「無別所見」，並非另有一個獨立於見精之外的「真見」，而「只是見於見中之性」，亦即見得屬妄的見精中的「元真」之性，便是真見。此時的「真見」，同於在此所說的「若能見性」的「見性」，為一實證動態的描述，而不是一個指涉固定對象的名詞，如首番「見性是心」所說的「見之性」。一旦「性脫於見」，由見精中見得真性，認識中的真性已不再與見精之妄混雜，便是實證動態的「見性」、「真見」。《會解》在最後特別補充說明原本阿難是以因緣難問，何以經文要言及離見課題的緣故。《會解》說：「補註曰：……蓋謂真見尚離於見精，故見精有所不能及，何況因緣、自然、和合等說而能及之哉！」（《龍藏》144，頁312）在《會解》看來，言及離見，即「真見尚離於見精」，不只是明白交代出何為真見，同時還有對於「因緣、自然、和合等」種種情計的遮遣，在顯真的同時，破妄也得以圓滿完成。

總結《會解》對於十番經文的詮釋，可說是破、顯並存的詮釋模式。雖然在詮釋進路上採取的是「破妄見」的路子，認為經文是因為要破斥阿難之迷而開展，

不過，在實際詮釋的過程中，很明顯地，顯真的部分並未缺席。換言之，「破妄見」作為一種進路，只是過程而已，並不是目的，目的仍在顯真，顯出「性脫於見」的、純真無妄的真見。而由首番到十番的詮釋，則是一個漸破漸顯的進程。

第三節 真鑑對於《會解》破妄進路之辯破

關於「十番顯見」的經文，真鑑不只以嶄新的詮釋進路重新疏釋，提出了自己的主張，同時還在詮釋的過程中，屢屢言及《會解》的詮釋有誤，並特別於《正脉疏懸示》中立「顯見不決定」條，專門就其認為《會解》的破妄之誤進行辯破。關於真鑑對於《會解》的辯破一事，其實正是詮釋的衝突。由於本論文的研究焦點主要是在真鑑的詮釋方面，因此，就這場詮釋衝突來看，至少可以概略由兩方面來留意：首先，是由真鑑對於《會解》辯破的角度來觀察。真鑑會對於《會解》進行辯破，自然是因為其不滿《會解》的詮釋。不過，不滿與辯破本身是否能達成目的，未必就能夠劃上等號。這時，其辯破方式是否能夠達成預期成效，亦即有關其批評的有效性的問題，便值得加以檢視。其次，就身處今日的研究者而言，雖然未必能夠完全對於這場詮釋衝突加以仲裁，不過，難道就因此而連尋找一個可能對話的新詮釋空間也毫無希望？由創造的詮釋學的立場來看，這應該不是一件令人絕望的事¹⁶⁵。因此，下文將就以上所提及的兩方面來進行考察，分別是本節所要探討的真鑑之辯破《會解》的破妄進路，以及在下一節中，重新尋找使雙方對話的、新的詮釋空間。

由前文的考察，可知真鑑對於「十番顯見」的經文，完全採取的是顯真的進路。他在「十番顯見」的最後，對於十番經文的要旨作出總結。真鑑說：

通上十科論之：初科，則顯其脫根、脫塵，迥然而靈光獨耀。二科，則顯其離身、離境，凝然而本不動搖。三科，則顯其盡未來際究竟不滅。四科，

¹⁶⁵ 傅偉勳指出：

詮釋學實與所謂「(純粹)客觀性」甚或「絕對性」毫不相干，對於「客觀性」或「絕對性」的無謂迷信或偏向，動輒導致嚴重的學術武斷與自我標榜，有如自扮「詮釋學的上帝」角色，對於人文學科(humanities)與社會科學(social sciences)的進步發展構成一大絆腳石，足令我們現代學者自我警惕。

對此，他的看法是：

詮釋學的探索所能獲致的，充其量祇不過是一種「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」(hermeneutic priority or superiority in the intersubjective context)而已。……真實的詮釋學探討(必須)永遠帶有辯證開放(dialectical open-endedness)的學術性格，也(必須)不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。

傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁3。

則顯其從無始來本有不遺。五科，則顯其無往、無還，挺物表而常住。六科，則顯其不雜、不亂，超象外以孤標。七科，則顯其性元自在，轉萬物而大小何局？八科，則顯其體本混融，譬一月而是非莫辯。九科，則顯其諸情不墮，遠越乎外計、權宗。十科，則顯其自相亦離，轉入於純真無妄。顯見至此，可謂顯之至矣！舊解總將如是顯意而悉為破見，此予所以不得已而重疏之一端也。（《卮續》18，頁406）

就這總結來看，前後十科的要旨，依真鑑的說法，都是「顯其……」，完全是在「顯見」，然而，《會解》卻將這顯見的用意完全誤解為「破見」，真鑑自陳其重新注疏的原因在此。真鑑這種顯真進路的提出，完全是針對《會解》的破妄進路而發。不論是在真鑑自己對於經文的詮釋，還是真鑑對於《會解》的辯破過程中，都可以發現真鑑的立場十分堅定，毫無妥協讓步的空間。對此，值得探討的，是真鑑究竟是如何來辯破《會解》破妄的進路？是純粹由自己的立場來進行跨越式批評，形成各說各話的局面，還是入室操戈，曾嘗試由《會解》的思路來進行難破？而其辯破的過程，是純粹辯破？還是有破有立？考察清楚這些問題，將更有助於了解真鑑對於「十番顯見」的主張。

根據筆者的考察，發現真鑑對於《會解》的辯破，並不是純粹辯破而已，而是有破有立，而其過程，除了由真鑑自己的思路來指出其所立，以對比出《會解》之誤外，真鑑還曾嘗試由《會解》的思路來加以廓清諸多癥結之處。以下將分別就其破立兩方面進行探討。

壹、 辯破《會解》看重「眼見」的思路

批評的目的，是為了確立自己的主張，同時取消對方主張的合理性。因此，關於批評一事，便不應只是就一方的思路來單方面進行，而是也應由對方的思路中，來找尋出其思路中的矛盾或是盲點。如此的批評，才能算是有效的批評。

一、 辯「心目雙徵」的用意在心

有關《會解》主張破妄的詮釋進路一事，就《會解》的立場來說，自然有其破妄的思路。要辯破《會解》，尋找其思路而指出其誤，可說是一條重要的途徑。依真鑑的觀察，認為《會解》之所以會主張「破妄見」，特別留意有關「妄見」的課題，是由於《會解》對「心目雙徵」的解讀有誤。真鑑說：

破識之初，因雙徵心、目，遂謂佛意竝破心、目。上既破心，次當破目，而謂目即見，故因佛舉拳類見，遂言從此皆是破見也。（《卍續》18，頁276）

依照真鑑的觀察，關鍵在於「心目雙徵」處的解讀。既將「目」視為經文闡述的主題之一，則接著便會引導出與目相關的見，而認為向後經文言及見之處，都是在「破見」。

所謂「心目雙徵」，指的是在本經開頭，當阿難遭受摩登伽女之難，為文殊師利提獎歸來，向佛陀請法，佛陀問以「當汝發心緣於如來三十二相，將何所見？誰為愛樂」（《大正》19，頁107），而阿難答以「如是愛樂用我心、目。由目觀見如來勝相，心生愛樂，故我發心願捨生死」（《大正》19，頁107），提出心與目兩項課題。於是佛陀順其答語而提出問題，說：

如汝所說，真所愛樂因于心、目。若不識知心、目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉，心、目為咎。吾今問汝：唯心與目今何所在？（《大正》19，頁107）

這「唯心與目今何所在」，便是所謂的「心目雙徵」。

前文考察《會解》破妄見的詮釋進路時，即已指出《會解》會關注到妄見，是因為在對經文開頭阿難的發心見相處的詮釋，已作出了妄心與妄見兩條詮釋脈絡的定調。其後經文詮釋的展開，便是根源於此處阿難見相的「緣塵分別之見」，以及發心的「妄想攀緣之心」。此外，關於「心目雙徵」，《會解》在詮釋時，除了分別由這兩條脈絡來進行外，還進一步指出心與目指涉的內涵是作為「妄體」的識與根。《會解》說：

此正陳妄體也。目即眼根，心即意識。根、識虛妄，猶如空華，……故後文云「六為賊媒，自劫家寶」。無始虛習、住地無明，皆由根、識，更非他物；想相為塵，識情為垢，生死輪轉莫不由斯。故下推徵，令知虛妄。（《龍藏》144，頁269）

依據《會解》的思路，後文的徵心、辯見，用意便是在處理這造成「生死輪轉」的、虛妄的根與識。因此，關於侵王之賊，《會解》也以「心、目合賊」（《龍藏》144，頁269）來詮釋。

就真鑑由「心目雙徵」這一點來進行難破而言，先不論其辯破的過程與成效，僅就由這點入手而言，至少已經可以說是掌握到了《會解》思路的關鍵，嘗試要

由《會解》的思路來進行難破。

真鑑對於《會解》由「心目雙徵」而來的看重「眼見」（妄見）的思路，在《正脉疏懸示》中特加辯破。真鑑說：

破識而乃心目雙徵者，非欲心、目竝破也，欲得其所執心處而破之。恐因心不可見而生逃遯，故帶目之可見、有定在者以例顯之，令決說出心之定在如目在面而已。觀佛結問云「惟心與目今何所在」，阿難結答云「浮根四塵祇在我面，如是識心實居身內」。由是如來既得心所在處，遂破心不在內等，更不提目。可見但是帶言例顯，本無竝破之意。如必執言目當與心相次而破，則前言識在身內，即破不在身內，前言目在面上，亦應破其不在面上。然文中固無此言，而亦豈有此理乎？是則本此而為破見之由者，決是差誤無疑也。（《正續》18，頁276）

真鑑在此先強調的是他對於「心目雙徵」的解讀，認為心與目並非同時是關注的焦點，焦點只在心，亦即在此所說的「欲得其所執心處而破之」，這是「心目雙徵」的唯一目的。至於同時提及目，其只有「帶言例顯」的作用，是要藉此「目之可見、有定在者」，來引導阿難說出「不可見」的心其「定在如目在面」。換言之，目在「心目雙徵」一事中所扮演的角色及所具有目的，都只是為了成就心而已。真鑑在提出其論點後，進一步說明其論據，是由阿難對於心與目何在各自回答後，便看到佛陀將處理的重點完全集中在心的方面，而「更不提目」，足證「心目雙徵」並無「破目」的用意。除了正面闡述自己的論據外，真鑑還由反面，亦即依循《會解》破心之後破目的主張來推導，認為阿難答以「如是識心實居身內」，佛陀便「破不在身內」，則同理阿難說「浮根四塵祇在我面」，佛陀也應「破其不在面上」。然而經文的發展並非如此，則由此而來的推導，自然也難成立。其實，關於真鑑在此的辯破，還可以補充一點來加強其說。當佛問「惟心與目今何所在」時，其實目在面上，盡人皆見，這問目可說是明知故問。足見問目非真，真問實是在不可見之心。

就真鑑在《正脉疏懸示》中的辯破來看，其辯破可謂成理，解讀可謂精細。不過，真鑑更重要的發明，則是在《正脉疏》中。他在《正脉疏》中指出：

緣此雙徵微意難知，以致諸家誤謂破心之後次當破目，遂將顯見之旨盡成破見之宗，千載迷根實基於是。《懸示》辯之未盡，今當更與拔之。（《正續》18，頁331）

可知《正脉疏》的發揮，是接續了《正脉疏懸示》的論辯。在《正脉疏懸示》中，真鑑的論辯，其實只是就經文表面可見的發展情況，以及由反面觀點的推導來論

破，並未就「心目雙徵」的深層意涵有所發揮。而關於這部分，則正好由《正脉疏》的詮釋來彌補。

所謂「難知」的「雙徵微意」，真鑑指出有三點。其中，第三點的「例眼顯然，易徵處故」(《卍續》18，頁331)，說「佛知眾生迷識為心，決定惑為色身之內，恐阿難逡遁、不肯直言，故借眼之顯然在面取例，而徵心在何處也」(《卍續》18，頁331)，其實就是《正脉疏懸示》中的觀點，指出提及目的用意，是要「借眼之顯然在面取例」。而第二點與第一點，在《正脉疏懸示》中則並未言及，這兩點才是真正進一步的發揮。

「雙徵微意」的第二點，是「媒賊相依，責須連帶故」(《卍續》18，頁331)。關於這一點，真鑑的說明是：

蓋阿難既惟認賊為子，佛欲破賊指迷，其奈眼實賊媒，引識奔色，故佛責識流轉，語須連帶於眼，而言心目為咎也。(《卍續》18，頁331)

真鑑提出的這項說明，除了是要解釋「雙徵微意」外，其實，還同時解答了由破妄進路所可能提出的質疑。先就真鑑本身的意思來看。所謂「認賊為子」，指的是阿難錯以識心為真心。這「賊」指的是識心。然而，阿難會如此錯認，問題的造成，不只識心(賊)本身有責，「引識奔色」的眼(賊媒)也脫不了關係。因此，真鑑認為「語須連帶於眼」的原因在此。真鑑這項說明的內容，本來是為了解釋「雙徵」的用意，才會言及心(賊)與目(賊媒)的關係。不過，他同時也解決了由破妄進路所可能提出的質疑。因為在經文中，佛陀明言「使汝流轉，心目為咎」(《大正》19，頁107)，似乎明白指出心與目二者皆為造成流轉的過咎所在。在這一點上，真鑑並未否認，不過，真鑑將過咎的主從區分開來，擒賊擒王，「阿難既惟認賊為子，佛欲破賊指迷」，顯然重點是在賊的部分，而佛陀的用意主要也在此。就這方面而言，真鑑仍能穩穩確立其焦點只在心，目為兼帶的主張。

有關「雙徵微意」最重要的發明，則是在真鑑的第一點說明中。他特別強調說「是雖三意皆徵心帶目之由，而最初之意甚深，人所難見」(《卍續》18，頁331)。有關這「人所難見」的、「甚深」的「最初之意」，真鑑的說法是「密顯凡迷取捨顛倒故」(《卍續》18，頁331)。他解釋說：

蓋根、識不離，而眼中見性即是菩提真本，亦即奢摩他體。眾生日用不知，但惟認識為心、隨識輪轉，甚可哀憐。故佛雙舉，以觀阿難取何為心。阿難果但以見為眼，而終取愛樂為心，於是極破非心。之後所指妙明之心，依舊即此能見之性而已，豈有他哉！(《卍續》18，頁331)

依照此說，則「雙徵心目」的「甚深」「微意」，便是指出了溝通入真與流轉的管道在於六根，也就是本經後面所說的「汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，唯汝六根，更無他物。汝復欲知無上菩提，令汝速登安樂解脫、寂靜妙常，亦汝六根，更非他物」（《大正》19，頁124），以及「令我生死輪迴、安樂妙常，同是六根，更非他物」（《大正》19，頁124）。在此，「根、識不離」，而作為「菩提真本，亦即奢摩他體」的「眼中見性」，也是不離於根，則根便是入真與流轉的中介。若由根見性，便是入真；由根認識，便是流轉。阿難在此，是「由目觀見如來勝相，心生愛樂」（《大正》19，頁107），顯然是由根而「引識奔色」，這就是真鑑所說的「取捨顛倒」。對此，經文是以破識非心來解決認識為心的問題。而「之後所指妙明之心」，仍是就中介來指出。這「心目雙徵」的「甚深」「微意」，在真鑑看來，便是作為後文破妄與入真的伏筆，點出真妄二者的分水嶺正在於六根。真鑑的這段詮釋，照應前後，真可說是精微入奧。

二、辯「舉拳類見」的用意在心

在前文中，真鑑已明白指出，《會解》是因為對於「雙徵心、目」的誤解，而造成向下經文佛陀的「舉拳類見」處，也連帶地認為重點在目，而作出「破見」的詮釋。這「舉拳類見」，指的便是在「七番破處」後，阿難重新請求佛陀開示奢摩他路處的一段經文：

「阿難，汝今欲知奢摩他路，願出生死，今復問汝。」即時如來舉金色臂，屈五輪指，語阿難言：「汝今見不？」阿難言：「見。」佛言：「汝何所見？」阿難言：「我見如來舉臂屈指為光明拳，曜我心、目。」佛言：「汝將誰見？」阿難言：「我與大眾同將眼見。」佛告阿難：「汝今答我如來屈指為光明拳，曜汝心、目，汝目可見。以何為心當我拳耀？」阿難言：「如來現今徵心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者我將為心。」（《大正》19，頁108）

關於這段經文，就阿難的回答來看，所謂的「曜我心、目」與「眼見」，都是延續前文「心目雙徵」而來的說法，似乎心與目都是關注的重點所在。然而，真鑑在經文「佛言：『汝將誰見？』阿難言：『我與大眾同將眼見。』」下，卻有一段深造入奧的獨到詮釋。真鑑說：

如來前文云「將何所見？誰為愛樂」，意已深含，辭猶隱略。此處有三審試太煞丁寧，學者不可不著眼。一則舉拳語阿難言「汝今見否」，阿難言「見」。二則曰「汝何所見」，阿難答以「見光明拳」。三則曰「汝將誰見」，阿難又惟答以「眼見」。如來可謂重重顯示，阿難可謂頭頭錯過矣！如來

見阿難始終不能薦取，不能直認見性為心，只得落草盤桓，更問「以何為心當我拳耀」也。此意甚深難知，故特為宗通者漏洩之。（《卍續》18，頁347）

真鑑先指出，佛陀所要彰顯的深意，早已預含在前文的「心目雙徵」中，只是該處在言語的表現上尚嫌隱略。而到了本處經文時，前文的深意，則已十分明顯可見。可見的關鍵，便在於佛陀問話中所蘊含的引導用意，真鑑特別提醒「學者不可不著眼」。如果將詮釋的眼光由阿難的答語來看，則「見」、「見光明拳」與「眼見」，很容易讓人以為本處經文的重點在目。然而，阿難的答覆在真鑑看來卻是「頭頭錯過」，則明顯可知，關注的重點並不在目。真鑑認為，本處經文的焦點，應當就佛陀的「太煞丁寧」處來著眼。佛陀在此先問「汝今見否」，再問「汝何所見」，三問「汝將誰見」，在真鑑看來，這真是「重重顯示」的太明顯了。所謂的「重重顯示」，便是顯示由「見」中來認識真心。問題是阿難並未能「直認見性為心」，還在眼上打轉，於是佛陀「只得落草盤桓，更問『以何為心當我拳耀』也」。真鑑所謂的「落草盤桓」，便是將希望阿難自行領悟的「心」明白地說出，即在此的「以何為心」。在真鑑看來，雖然佛陀不斷地對於「見」提問，不過，其用意實是集中在「心」，真鑑在經文中讀到了這項經文背後的真意，因此特地將此發明出來。

如果將真鑑的詮釋回過頭置於經文中來看，則「舉拳類見」的用意在心，便更加明顯。當佛陀一問、二問，乃至三問，而阿難仍就目來答「眼見」時，佛陀接著所說的是「汝今答我如來屈指為光明拳，耀汝心、目，汝目可見。以何為心當我拳耀？」顯然佛陀對於阿難錯認焦點為目一事予以放過，因此會順著阿難所說而說「汝目可見」。而接著問「以何為心當我拳耀」，則是將要為阿難指點的焦點——「心」明白提出，這很明顯地是要將焦點扭轉回來心上，因此也才會有阿難所回答的「如來現今徵心所在」。阿難的回答，其實便證實了佛陀「舉拳類見」的用意，是在心而不是在目。

三、 辯「盲人矚暗」喻的用意不在「破目」

真鑑認為，除了由「心目雙徵」的誤解，而延續下來錯解了「舉拳類見」之外，《會解》「破目」的誤解，還一直持續到「十番顯見」的首番經文中，有關「盲人矚暗」譬喻的部分。真鑑在《正脉疏懸示》中提到，他認為《會解》會主張「破妄見」一說的原因之一，便在於此。他說：「佛引盲人矚暗，發明見不是眼，恰似破目，遂謂此是破見無疑。」（《卍續》18，頁276）

關於「盲人矚暗」的經文是：

佛告阿難：……彼無眼者非見全無。所以者何？汝試於途詢問盲人汝何所見，彼諸盲人必來答汝：「我今眼前唯見黑暗，更無他矚。」以是義觀，前塵自暗，見何虧損？（《大正》19，頁109）

這段經文的主旨，便在於「無眼者非見全無」，亦即說明無眼仍有見。而無眼有見的用意，焦點並不在「無眼」，而是在「有見」。《會解》會有「破妄見」之說，便是將焦點放在「無眼」上，認為既然說無眼有見，「發明見不是眼」，便似乎是在「破目」。然而在真鑑看來，焦點卻並非如此，應在「有見」上。他論證說「佛引盲人矚暗，但顯眼無而見不曾無」（《卍續》18，頁276），這「但顯眼無而見不曾無」一說，確實掌握住「無眼者非見全無」的唯一主旨。而對於這項主旨詮釋的焦點，真鑑則認為應放在見上。因此，他接下來的推論是：

足知見不是眼。既不是眼，便乃是心，所以耐當機索要妙明心也，非以破眼為正意。……是則但顯見性，非為破眼。而因之以成破見之惑者，是又一差誤矣！（《卍續》18，頁276~277）

既然「無眼者非見全無」，同時焦點又是在見上，則可知「見不是眼」。而「見不是眼」並不是結論，結論是要正面說出見究竟為何，而下文正好接續此處而作出答覆，指出「見性是心」。足證「但顯見性，非為破眼」，「非以破眼為正意」，而可知「破妄見」一說之誤。

除了「盲人矚暗」後的經文可證結論是要說出心之外，真鑑還由前後經文的大脈絡，來論證此處經文的焦點是在正面揭示出心。真鑑說：

夫如來既破阿難素所堅執之識以為非心，則阿難却問如來何者是寂常妙明之心，而如來此時要須有箇是心的還他，方纔了事。不然，即當索之無休，何緣又起破斥？且他將舊執一時放下，單單索要那箇是心，却破他箇甚麼？若說此時該破，則是連問答說話的次序也不知道，安能發揮佛意？（《卍續》18，頁274）

真鑑指出，十番顯見之前的經文，主旨是在破斥識心不是真心。而如今阿難「却問如來何者是寂常妙明之心」，顯然是承接前文識心被破斥，才會接著問說何者是真心。而既然阿難的妄心被破，又向佛陀請示真心，則這時經文的重點，自然應當是回應阿難真心之請，為阿難明白指出。依據經文的發展，不應該是在破斥。而就經文實際的情況來看，也確實是如此。真鑑說：

佛本於眼根中指與他一段見性，表其有眼無眼、或明或暗，其體恒存。即靈光獨耀，迥脫根塵，不同前心離塵便無自體。末後又申其正義，而判定云「是心非眼」。以眾生平日只知此見是眼，不知是心，所謂迷己為物。如來斬新指出，向他道：「你問何者是心，此之見性即是汝心。你如何一向只作眼解，不解是心？你從今當知此見是心，非是眼也。」夫前破彼識非心，今顯此見是心，一非一是，敵體相翻；一破一顯，詞旨灼異，極為分明順暢，亦是問答相應自然語勢。何故千有餘年，諸師齊言此處是破妄見？（《卍續》18，頁274）

真鑑認為，經文的用意，是在由眼根中指出「迥脫根塵」的、有體的見性，並進一步明言這即便是「矚暗」或是無眼的盲人都具備的見性，便是前來阿難不斷索求的真心。既回應了前來經文的關注焦點，同時，前後經文的「前破彼識非心，今顯此見是心」，這「一非一是」、「一破一顯」，其相對也極為鮮明。這便是真鑑以「問答說話的次序」、「問答相應自然語勢」為判準，來辯析「盲人矚暗」的用意不在「破目」。

貳、突出本經的用意在由根性顯真心

真鑑辯破《會解》的「破妄見」，除了嘗試就《會解》的思路來一一辨析其誤外，還以明白指出本經用意的方式來對比《會解》之誤。就辯破的活動來看，真鑑對於《會解》的主張，並非純粹以破斥來處理，而是有破有立。如果純粹只是破斥而並未提出不同且明確的主張，則在辯破活動中，必定容易遭受到質疑，而形成各說各話的局面。對此，真鑑明白且正面地提出其看法，認為經文的用意，是要揭示由根性來顯真心。這個觀點，在《會解》的詮釋中並未受到重視，然而，卻是真鑑所認為的核心要義所在。他在《正脉疏懸示》中，曾一一提出其認為《會解》致惑的疑根，並一一加以辯破，而在結尾處總結說「今既各明其故而疑根已拔，則顯見為心之旨，庶可以決定無疑哉！」（《卍續》18，頁277~278）這「顯見為心之旨」，便是真鑑所立之以凸顯《會解》之誤的主張。

關於「十番顯見」的詮釋，雖然真鑑辯破的是《會解》由本番經文開始所提出的破妄進路，而另行主張顯真進路，不過，其顯真的內涵，卻並不是在詮釋「十番顯見」處才開始，而是在「七番破處」之前，當佛陀對阿難說明一切眾生之生死輪轉相續，「皆由不知常住真心性淨明體」（《大正》19，頁106）處即已開始。真鑑在對「常住真心性淨明體」的詮釋時，除了一一就其字詞說明其內涵，指出「常住，則非生滅。真心，則非妄心。性淨者，本自無染。明體者，本自不昏」（《卍續》18，頁329）外，還特別補上一句「即後文根中指出、漸次開顯如來藏妙真如性」（《卍續》18，頁329）。這「後文根中指出」，便是真鑑在「十番顯

見」處所要突出的由根性顯真心的要義，而這要義，在經文開頭處，真鑑已經加以預告。

而到了「七番破處」後，當佛陀為阿難指出眾生顛倒、不得成就之故，在於「不知二種根本，錯亂修習」（《大正》19，頁108）時，真鑑對其中的真本「識精元明」（《大正》19，頁108）的詮釋，也特別突出了本經由根性顯真心的用意，來對比《會解》「破見」之誤。真鑑的說法是：

識精元明者，六根所具圓湛不生滅性，識精乃其總名，本惟一體。若應六根而列別名，當是見、聞、嗅、嘗、覺、知六精也。五卷諸佛證云「汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非他物」，驗知菩提涅槃元清淨體決指六根中見、聞等精，所以破識之後，首即顯見情（筆者案：疑為「精」）為妙明本心也。舊註全不達此，故迷為破見耳！（《卅續》18，頁345～346）

在此本來應該只是要解釋「識精元明」而已，不過，「六根中所具圓湛不生滅性」一語，不只說明了「識精元明」是「不生滅性」，也指出了其認識的管道在於「六根」。真鑑的證據，是後面經文中所明白說出的「欲知無上菩提，令汝速證」，關鍵是在阿難的「六根」，由此絕對可證知「菩提涅槃元清淨體決指六根中見、聞等精」。真鑑認為，這也就是經文在破識心之後，立即接續「顯見精為妙明本心」的緣故。《會解》會誤解經文為「破妄見」，便是未能明白看出經文要由根性顯真心的這項用意。

經文的這項由根性顯真心的用意，真鑑認為到了「十番顯見」處最為明顯。他在《正脉疏懸示》中特別強調這項用意，並以此來對顯《會解》的「破見」之誤。真鑑說：

此方於根中指出見體，合下共有十大段文，極顯見性不動、不滅、不還等。如來真慈，只要當機者捨前所執妄識，取此新顯見性而執持之，認為真實本心。蓋惟恐其不肯執持，豈有破意哉！請觀下文，阿難尚猶重重不肯認取：一則曰「云何得知是我真性」，一則曰「見必我真，我今身心復是何物」，一則曰「與先梵志冥諦真我有何差別」。此等疑情翻復不定，如來方與重重決疑、重重顯妙，責其不領、勸其執認之不暇，尚敢少加破斥哉！如是展轉十番，俱是顯示見性之意，而諸註總皆迷為破見，而云「下文七徵、八辨重重逐破者，此也」。（《卅續》18，頁275）

真鑑認為，十大段的經文，都是就「於根中指出見體」一事大加發揮，其用意，一方面是要阿難捨棄前文所破的妄識，同時還企盼認取並執持這新揭示的見性作

為真心。就用意上來看，尚且擔心其「執持」不夠堅定，如何還會有破斥之意？真鑑並徵引阿難在「十番顯見」過程中的反應來證明其主張。他就阿難在佛陀明白開示「見性是心」後，還多次懷疑地問難，如「云何得知是我真性」，「見必我真，我今身心復是何物」，乃至「與先梵志冥諦真我有何差別」等問題的提出，證明了阿難的反應是「疑情翻復不定」，「重重不肯認取」。面對這種反應，佛陀的處理，自然是恨不得阿難領取執認這由根性顯真心的用意，應該不可能再加以破斥，則「諸註總皆迷為破見」，其誤解自然就不言而喻。

除了在《正脉疏懸示》中，以闡述經文的用意來對顯《會解》「破見」一說之誤外，在《正脉疏》中，也是採取相同的作法。真鑑說：

權、小惟認前六識心以為勝用，至於六根，一向目為色法，總攝無記。故於修行分中不知、不用，常如遺失，所謂「眾生遺此本明」也。今佛於破妄之後，應當機之懇求，急欲其捨彼識心、認此根性，若不先以極顯其真，何以使其決定取此新悟而捨彼舊執乎？……舊註自此總謂破妄見，遂令學者不敢直認見體為心，違佛本旨甚矣！千載差誤，不可不知。（《正續》18，頁 355～356）

在此，真鑑先以六識與六根來對比出本經所要宣說的重點，是集中在「修行分中不知、不用，常如遺失」的六根，然後就經文前後的脈絡，指出用意在「捨彼識心、認此根性」，在「決定取此新悟而捨彼舊執」。對於「十番顯見」的經文，是要「認」、要「取」，而其所認、所取的則是「見體為心」之旨，這「極顯其真」才是經文真意。相形之下，《會解》以「破妄見」來詮釋，則容易造成讀者以為既然是要破斥，便「不敢直認」，如此一來，便自然是違背經文本意的錯誤詮釋。

第四節 尋找一個可能對話的新詮釋空間

就真鑑的立場以及其對於《會解》的辯破來看，似乎其顯真進路的詮釋，較為符合經文原本的脈絡與用意，同時，其顯真的進路，也似乎與破妄之說無法兩立，亦即有關「十番顯見」經文的詮釋，在真鑑看來，只能是顯真，不可是破妄。然而，在前文中，真鑑曾提及了一項困惑：「何故千有餘年，諸師齊言此處是破妄見？」這項困惑卻不得不令人重新思考顯真與破妄的關係，是否真的只能是勢不兩立的詮釋衝突？還是可以有交集，把臂共行，有新的對話空間？當然，真理固然是不可以以量化的結果為標準來衡量其為真的程度，不過，千載諸師的共同看法，怎能就如此完全推翻而毫不感到懷疑？

而由經文詮釋的角度來看，除了顯性的經文意涵外，是否也可以給予隱性的經文意涵存在的空間？所謂「顯性的經文意涵」，指的是依經文脈絡所開展出來的意涵，有其可見的針對性。如本經針對阿難而發，自有其當機眾的針對性。因此，才會有太虛所說的「佛法中修行人，有男女緇素諸部類。所修行法，往往因人之部類而異宜。按之本經，則當以出家男子之苾芻為獨宜」¹⁶⁶。然而，是否不具備此「苾芻」條件者便不應走向此途？無法由本經得益？亦即本經的效用，是只有在顯然可見的經文脈絡所規範的範疇中才得以完成，還是允許其可以由既有的經文，繼續延伸出不同的觸角，存在著多元空間的可能性？這「由既有的經文，繼續延伸出不同的觸角」的「隱性的經文意涵」，指的便是由未隨著經文脈絡而開展的部分，所加以延伸出來的意涵。這部分意涵的發掘與公開，則有賴於讀者的參與詮釋。如本經中原謂六根功德各有優劣¹⁶⁷，而獨重發明耳根圓通¹⁶⁸。然而，祿宏在《摸象記》中詮釋時，則說：「千二百功德，六根各具。然六根性中本同，而以對六塵用分全闕。良由時方選擇，圓通似有優劣耳！若夫豪傑之士，根根功德無不具足。」（《卍續》19，頁18）這是將詮釋的焦點由經文原本要在優劣中選擇一根，轉為強調六根皆可。既然六根皆可，則圓通便不局限於經文所明言的耳根圓通。祿宏對此的發明是：

¹⁶⁶ 太虛在《大佛頂首楞嚴經研究》中，曾說明其認為「行人上之本經相對位置——苾芻者」的原因有二：

- 第一、以發起及當機者之阿難尊者，是苾芻故，且是好心出家具戒多聞之苾芻故，佛自然多就苾芻所宜行者開示之。
- 第二、無論修耳門之圓通，持頂光之神咒，皆須嚴淨律儀；否則不能現生成就，但可遠資勝緣，或且不免墮佛邪故。

因此，其結論是「本經行法雖不限人修證，而除苾芻外，餘一切人勢較難」。見太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，頁1742。

¹⁶⁷ 在《楞嚴經》卷4中說：

六根之中，各各功德有千二百。阿難，汝復於中克定優劣。如眼觀見，後暗前明。前方全明，後方全暗，左右傍觀三分之二。統論所作，功德不全：三分言功，一分無德。當知眼唯八百功德。如耳周聽，十方無遺。動若邇遙，靜無邊際。當知耳根圓滿一千二百功德。如鼻嗅聞，通出入息。有出有入，而闕中交。驗於耳根，三分闕一。當知鼻唯八百功德。如舌宣揚，盡諸世間出世間智。言有方分，理無窮盡。當知舌根圓滿一千二百功德。如身覺觸，識於違順。合時能覺，離中不知。離一合雙，驗於舌根，三分闕一。當知身唯八百功德。如意默容，十方三世。一切世間出世間法，惟聖與凡，無不苞容，盡其涯際。當知意根圓滿一千二百功德。（《大正》19，頁122~123）

依經文之意，六根之優劣，當以圓滿一千二百功德的耳根、舌根與意根為優，而僅有八百功德的眼根、鼻根與身根為劣。

¹⁶⁸ 《楞嚴經》卷6說：「此方真教體，清淨在音聞。欲取三摩提，實以聞中入。」（《大正》19，頁130）又說：「但以此根修，圓通超餘者。」（《大正》19，頁131）有關本經耳根圓通之研究，可參考胡健財《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》（臺北：政治大學中國文學系博士論文，1996年）；〔韓〕崔昌植〈《楞嚴經》の觀音耳根圓通について〉，收錄於村中祐生先生古稀記念論文集刊行會編《大乘佛教思想の研究》（東京：山喜房佛書林，2005年6月），頁265~279。

如來法王，於法自在。時當耳根，則一切法趨耳，而眼等諸根皆在所揀；時當眼根，則一切法趨眼，而耳等諸根復在所揀。四科、七大，萬法皆然。神而明之，存乎其人而已！（《卍續》19，頁26）

所謂的「時當」，既說出了經文脈絡所明言之法的針對性，同時也說出其為方便的相對性。如此一來，「萬法皆然」、「於法自在」，關於詮釋空間的開放性，可以看出，是繫乎詮釋者的開放程度。對此，株宏繼續發問道：

世人徒知今經獨貴耳根，不知他經云此五根者意為之主，則耳根不圓通歟？世人徒知此經獨尚觀音，不知他經云正法眼藏惟付迦葉，則觀音不得正法歟？持百千萬億觀音名號不如一稱地藏，則觀音不足稱念歟？喻如夫子云「吾與點也」，未聞顏、閔之見棄也。又云「君哉！舜也」，未聞堯、禹之不君也。敬母而慢父，譽日而毀月，拘人曲士之僻見耳！尚何足以語圓通哉！（《卍續》19，頁26）

依株宏的詮釋來看，顯然其所謂的「圓通」，已不局限於本經所獨重的耳根圓通，同時，其詮釋的基礎，也已由本經轉而擴展到「他經」，其實，可說是擴展到整個佛法來看。這時便要問，是否只有顯性的經文意涵才能完成本經預期的目的，亦即使讀者的生命實踐得以成就，而由隱性的經文意涵所開展出來的詮釋則否？結果恐怕不言可喻。

若在此基礎上重新思考破妄與顯真二者的關係，則除了真鑑所主張的勢不兩立外，其他對話的可能性或許也可以大大提高，亦即在保留真鑑顯真進路的同時，是否有可能既彰顯見性，又在某種程度下將《會解》的「破妄見」之說含攝進來，而不採取辯破的方式，以免陷入當時如傳燈，乃至後代之相互批評的境地？由此來看重新尋找新的詮釋空間，便具有其意義以及重要性。這時，恐怕必須思考幾個問題：首先，是有關真鑑與《會解》雙方對於真與妄的認識。在這部分，需要先確立《會解》所顯之「真」與真鑑所顯是否並無衝突？若有衝突，則就不必進一步吸納《會解》的「破妄見」之說，逕予否定可也。若無衝突，雙方可以相容，乃至相同，則溝通便容易產生交集。這時，「真」既然有交集，則在《會解》的詮釋中都能真妄並存，難道在真鑑顯真的進路中，連保留一點餘地給「妄」的部分會竟然都不可能？這個問題便值得探討。其次，真鑑對於經文的認識，認為是「顯」，而這顯與破在經文詮釋上的關係，是絕對不能共存，還是可以，乃至相輔相成？有關這對破妄與顯真二者關係的處理，前人也曾有所涉及，不過，結果卻大相逕庭。因此，以下將先就前人相關的處理進行介紹，然後再針對真鑑與《會解》雙方對於真與妄的認識，以及顯與破在經文詮釋上的關係，尋找出新的詮釋空間。

壹、前人對於顯真與破妄二者關係的處理

有關顯真與破妄的關係，自從真鑑提出只能顯真而非斥破妄的主張後，便有不同的意見出現。真鑑稍後的錢謙益，在其《楞嚴經疏解蒙鈔》中，便曾明白指出「今師開章立義，廣伸互析，似是而非，略有三端」（《卍續》21，頁103），其中的第一端便是有關「徵心顯見」（《卍續》21，頁103）的課題。有關這顯真與破妄的衝突，有人曾嘗試解決這項詮釋衝突，不過，也有主張衝突不可化解。

主張顯真與破妄並不衝突者，如真鑑同時的傳燈與智旭，以及稍後的錢謙益，乃至清代的靈耀。傳燈之說，見於《楞嚴經圓通疏前茅》中。他說：

經文初約七處徵妄心無所，次約三處徵妄心無體。此顯破妄心，密顯真心。次會見歸心，約十義明真見。此傍破妄見，正顯真見。（《卍續》89，頁497）

就此來看，傳燈對於經文的詮釋，顯然不是單就可見的經文來說明，而是顯與密雙方面並言。如他對於七處徵心的詮釋，便區分為「顯破妄心」與「密顯真心」。其中的「顯破」，指的是經文所明言者，而「密顯」則並非經文所明言，不過，卻是經文所蘊含的意義。這「顯」與「密」的雙重詮釋，是具有互補的作用。傳燈接著所說的「次會見歸心，約十義明真見」，指的便是真鑑所說的「十番顯見」的經文。關於這部分，他的看法是「傍破妄見，正顯真見」，顯然他也認為「十番顯見」的主要用意是在「顯真見」，因此才会有「佛之本意正在顯真，至於破妄，皆不得已而然」（《卍續》89，頁516）的說法。對於「不得已而然」的「破妄」，他則以「傍」來處理。而這「正顯」與「傍破」，在傳燈的詮釋中，則有相輔相成的作用。他對於這「傍破」的部分，有具體的交代。他說：

經文初、二兩卷有破有顯，有傍有正。……顯見性去，顯真為正，破妄為傍。故顯真文多：十種見性是也。破妄文略：首言是心非眼；驗見不動，且蜜破動者為非；童耄無遷，則蜜破遷者為非；以不還破還，則蜜破可還者為非；乃至以大破小等例有蜜破之意。（《卍續》89，頁513）

在傳燈看來，雖然經文「顯真文多」，不過，在顯真的同時，也存在著「密破」之意。如顯「是心」，同時也說「非眼」；顯「不動」，則「蜜破動者為非」；顯「不還」，則「蜜破可還者為非」。顯然這顯真與破妄，是可以「正」「傍」並存，而且有相輔相成的關係。

智旭的看法，也與傳燈不謀而合。他在《楞嚴經文句》中說：

初總示萬法惟心。此文舊皆判屬破妄，謂前是破妄心無所，今方破妄心無體。不知妄心惟其無體，是以無所。妄心空處，全體即真。是故前雖一往破妄，已是密顯於真。況今瑞表真常、明示二本，指諸法之惟心，唱妙心之有體，何非直顯真性？至於咄破舊迷，祇是破妄之餘陣耳！故應以顯真為正，破妄為傍也。（《卍續》20，頁468）

對於七處徵心的詮釋，智旭與傳燈一般，並不只就可見經文所言的「破妄」來說，而是說「妄心空處，全體即真。是故前雖一往破妄，已是密顯於真」，同時照顧到詮釋的顯與隱兩方面。而對於七處徵心之後的經文，則認為是「直顯真性」，「破妄」只是「餘陣」。因此，他也以「顯真為正，破妄為傍」這「正」與「傍」來安排顯真與破妄的關係。

稍後的錢謙益，對於真鑑只許顯真的主張有不同的看法，而認為顯真與破妄應該是「正」與「助」的相成關係。他在《楞嚴經疏解蒙鈔》中說：

今人苦諍顯心，別立十番顯見，不知古師此科元以顯真為正，破妄為助。妄、真一體，非妄何以顯真？破、立同時，非破何以成立？若言前破非心，不應重破，破、立不是同時；若言前破妄見，此但顯真，真、妄居然二體？心、見兩門，如來成立。曾無外見之心，寧有離心之見？苦諍十番顯見者，判左右為異耳，固是支離；定指一往顯心者，辨眼目之同稱，均成附贅。（《卍續》21，頁103）

所謂的「今人苦諍顯心，別立十番顯見」，指的正是真鑑之說。對於這十番的經文，依錢氏的考察，認為「古師此科元以顯真為正，破妄為助」。這「古師」的「顯真為正」之說，正是要減弱真鑑重新提出「顯真」一事的特出性，意味著前人即已有如此的主張。而前人在「顯真為正」的同時，則並不否定「破妄為助」所具有的作用。其立論的基礎，便在於「妄、真一體」與「破、立同時」。因此，除了正面「顯真」之外，反面的「破妄」，其實也是同時由另一方面來成就「顯真」，並不應該否定其作用。錢氏在另一段文字中，也曾發表看法。他說：

正約心見科中，長水立廣辨見性，文長義博。自後寂音九段廣破無明，北峯三科初開圓解。雖復遮、表不一，咸歸於破妄顯真明如來藏心耳！近師不安舊文，苦諍十番顯見。此立彼破，章門日煩。竊謂……破見正以顯見，經云「是眼非燈，是心非眼」，非顯見而何？顯見即是顯心，經云「獲淨明心，得清淨眼」，非顯心而何？（《卍續》21，頁179）

在錢氏看來，即便寂音或是北峯的詮釋是「遮、表不一」，結果都是「破妄顯真明如來藏心」。換言之，表也為此，遮也為此，不應對於不同的詮釋進路捨此取彼。因此，他才會有「破見正以顯見」、「顯見即是顯心」的說法。

到了清代的靈耀，對於真鑑只能顯真的主張，在其《楞嚴經觀心定解》中也發表了不同的看法：「古人云『破妄見，顯真見』，交光獨云此是顯見，不是破見」（《卍續》23，頁640）。對此，靈耀認為「顯見但是立義之偏」（《卍續》23，頁641）。換言之，靈耀也是承襲前人「破妄見，顯真見」並存之說。此外，靈耀還強調破與立在詮釋中，都是本來即已使用的方式。他說：「先破後立，法門常規。古人云破妄顯真，言實不謬。如經中明眼不能見，見者是心，豈非破妄見、顯真見耶？」（《卍續》23，頁641）由此可以看出，靈耀是就經文「是心非眼」這正與反的雙重說明，來確認前人的破妄與顯真並存之說。

就以上各家所說來看，雖然多有對於真鑑的批評，不過，必須指出，其與真鑑的共同點，是皆承認顯真為經文的主要目的，而不同之處，則是在於真鑑不允許「破妄見」的詮釋同時成立，而上述諸家則融攝了破妄之說為顯真之助，認為破妄與顯真二說並不衝突。

另一類的主張，則是認為顯真與破妄的衝突不可化解。今人胡健財便力主二者不可相容。他說：

若依《會解》，破妄足以顯真，是漸顯之真，慢慢達到目的；若依《正脉疏》，則是即見即心，是頓顯之真。換言之，破妄只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真，因為「真」是不假方便，自得心開。然則，二者之間，何者為是？筆者支持《正脉疏》的說法，而不主張調和二者之不同。

169

依此說來看，胡氏之所以認為二者不可相容，原因是在於《會解》所顯之真「不是真」，只有真鑑所顯才是真正的「真」。胡氏評判的準據，顯然是以顯真過程為頓顯或漸顯來論斷。就其認識，真正的「真」是「不假方便，自得心開」。而《會解》竟然有「破妄」的方便，是「漸顯」，是「慢慢達到目的」，則其自然懷疑《會解》「破妄」的方便「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」。胡氏主張背後的預設，其實頗有錢氏所批評的「真、妄居然二體」之意。

以上這兩類對於顯真與破妄二者關係的主張，可說截然不同。如果要重新尋找新的詮釋空間，便不得不先留意以上兩類主張所言及的問題。在主張不衝突者

¹⁶⁹ 見胡健財〈《楞嚴經正脉疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉。該文收錄於《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》（臺北：華梵大學佛教學系，2011年5月），頁143。

的部分，該留意的是「破妄」是否真的能為「顯真」之助？而在主張衝突者的部分，則應留意《會解》與《正脉疏》在顯真方面的區別，是否真的是頓與漸之別？而《會解》所顯之「真」，又是否真的與《正脉疏》所顯之「真」不同，而如同胡氏所說的「不是真」¹⁷⁰？如果真的「不是真」，則嘗試含攝《會解》「破妄見」的作法，自然也就無需進行。此外，「破妄只是破其妄，不足顯真」，破妄又是否真的與顯真毫不相干，對於顯真毫無助益？

解鈴還需繫鈴人。若將以上的問題統整合理，則要尋找新的詮釋空間，還是得回到真鑑對於《會解》的辯破中來思考。在《正脉疏懸示》中，真鑑將問題歸納為兩方面。他說：

諸師……皆齊於舉拳類見章中，總皆標為破斥妄見。標雖標定，及至逐文詳釋，又見分明皆是顯見妙處，却又順佛釋為顯見。遂令學者觀其標處全是破見，看其釋處却是顯見，而標、釋全不相應，破、顯兩無決定。（《正續》18，頁276）

諸師千載於一見性，或標、釋兩不相同，或心、見析為二體，遂令破顯無定而真妄難憑（《正續》18，頁277）

諸註不達，全迷顯真，而總標破妄。破、顯既以無定，真、妄竟以難憑。於見、於心，一異莫決，竟皆墮於非真之迷，而卒不敢領見為心矣！（《正續》18，頁279）

就真鑑所說的這三段話來看，其認為《會解》的問題出在兩大方面：一為「標、釋兩不相同」、「標、釋全不相應」，由此而造成「破顯無定」。所謂「破顯無定」，這是有關詮釋方法上的問題。另一為「心、見析為二體」、「於見、於心，一異莫決」，由此而造成「真妄難憑」。這「真妄難憑」，則是有關詮釋內容上的問題。以下將由這兩方面入手，來尋找新的詮釋空間。

貳、由真妄的角度來觀察

一、真鑑顯見性之說的「真」與《會解》顯真見之說的「真」

在嘗試尋找新的詮釋空間之前，必須先確認一事，亦即對於真鑑顯見性一說必須先予以保留。因為就真鑑的角度來看，這由根性顯真心之說為其獨到的發明，無論如何也不能讓步。真鑑曾特別強調說：「此顯示根性，非但只為經初要義，

¹⁷⁰ 胡氏曾特別提醒說：「需要分別的是：《會解》認為破妄是顯真，而其「真」是相對於「妄」之真，還是超越一切之真？」見胡健財《〈楞嚴經正脈疏〉「指見是心」詮釋意涵之探析》，收錄於《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》，頁143。

而全經始終皆以此為要義。故開示時，從眼根而開；修入時，從耳根而入。」（《卍續》18，頁279）換言之，在真鑑看來，這「顯示根性」的重要性，不只是就其在全經開頭處的位置而言，而是籠罩全經。不論是見道時的由眼根開示，或是修道時的由耳根圓通修入，都是建立在這項基礎上。而其評破諸師為「破顯無定而真妄難憑」，也是以此為準據而言，即上文所引的「諸師千載於一見性」中的「見性」。

確立這項在詮釋上不能讓步的基礎後，則必須進一步探究的是，真鑑所彰顯的見性，是何種的真？而《會解》所認為真的真見，又是何種之真？是否與真鑑所言之真有所衝突？或是可以並存無礙？

先就真鑑所言之真來看。依真鑑之說，其顯見性之真，並非純真，而是帶妄之真，換言之，即真妄和合之真。他在「十番顯見」開頭處，特別立了「帶妄顯真」一科，藉由自行設問的方式來闡述其說。他說：

問：既曰顯真，何又帶妄？蓋此根中之性即第八根本識，所謂識精元明，緣所遺者。……今所顯者，但於凡夫分上，正惟黎耶實體。經後偈文亦稱陀那細識，舉勝稱揚也。其體，全是真心而具無明。雖具無明，而眾生分上，捨此無別真體，非比前心無體非真也。……雖有二種顛倒見妄，姑帶之而且不遽破，故曰「帶妄顯真」。直至十番顯後，方乃一番破除。（《卍續》18，頁355～356）

依真鑑的看法，在此所顯的「根中之性」，正是經文前面所提及的二種根本中的真本，即「無始菩提涅槃元清淨體」（《大正》19，頁108），在此所說的則是「識精元明，緣所遺者」。雖然是真本，不過，經文在此時所顯的情況，是「但於凡夫分上」、「眾生分上」，亦即是就未解脫時而言。這時即便真本「全是真心」，卻「具無明」。而其妄則是在「十番顯見」後，才一次加以破除。換言之，由於在「十番顯見」處的重點，在於彰顯其真，雖然這真本是「具無明」，不過，「眾生分上，捨此無別真體」，所以不得不暫施權宜，先兼帶妄見來彰顯見性，這便是真鑑所說的「帶妄顯真」。

雖然真鑑在此已略微說明了帶妄而顯的不得已之故，不過，在後文的詮釋中，他還是不斷地自行設問來補充說明。如他設問說：「問：何不即指純真之心，而乃用此曲示、費此申明乎？」（《卍續》18，頁379）就問題而言，已可知悉其所顯之真並非純真。真鑑會如此「曲示」的原因，便在於他是以對象來區分真妄比例的程度。他說：「蓋究竟離妄純真之心，惟佛乃具，等覺尚帶生相無明，何況地前諸位，乃至五住凡夫，現前何有純真之心？」（《卍續》18，頁379）真鑑認為只有佛陀的真才是「究竟離妄」的「純真」，此外，都必會兼帶不同程度之妄。

在此情況下，「眾生現量，離此根中之性別無可指」（《卍續》18，頁379）。既然如此，只好權且、也只能由此根中之性來顯真。至於這由帶妄之真而顯的成效，是否能達成顯真的目的，真鑑則認為毫無問題。他的解釋是：

真雖不純，體終不變。如金在鑛，離鑛無金。……故佛直指根性為心，如指鑛說金，金即在鑛，非離鑛外而別有金也。此處祇因其無明未剖，尚有歎於妙之一字，故佛略抑揚之，意在表其切真耳！……行人時中但請認取此性，萬無一失。譬如收買金鑛者，時下雖非精金，真金終不外鑛而得。使其棄鑛求金，非惟并金亦棄，將必惑於鑄石，而真金終不可見矣！豈不大可惜哉？（《卍續》18，頁379）

真鑑以金與鑛的關係來譬喻，指出「佛直指根性為心」的作法，如同「指鑛說金」，雖然並非指出真心，即「真雖不純」，然而，要見真金卻「非離鑛外」，而且「體終不變」。即便在經文的開展過程中，因為仍然帶妄而為佛陀所「抑揚之」，不過，這並不影響要「表其切真」的本意。他在解釋經文所談到的第二月時，也一再強調說「喻中月無異體，捏之則為第二月，放之則為第一月，非有一體一影之差；法中心無異體，帶妄則為見精明元，除妄則為妙精明心，亦無一實一虛之別」（《卍續》18，頁277）。因為「心無異體」，所以即便帶妄時稱之為「見精明元」，實則其體與除妄後的「妙精明心」同一無異。因此，他敢斬釘截鐵地保證「但請認取此性，萬無一失」。

就以上所說來看，真鑑所顯見性之真，是就凡夫、眾生的角度來說其為真妄和合、並非純真，然而，「其體，全是真心」，則顯然真妄和合中之真實為純真。接著要問的，則是《會解》顯真見之真，又是如何？

根據前文的考察，關於十番的經文，《會解》顯然是將真正的顯真標準，設定在第十番經文「離見」的真見。前文指出，在對於首番經文進行詮釋時，《會解》即便已指出了「見性是心」，卻仍只是說「漸明真見」，可知其所看重而要闡釋的「真」，指的是「真見」，而非見性，而其破、顯並存的詮釋所要顯的部分，則指的是顯阿難的真見。到了第二番經文詮釋的最後，《會解》即便已明白地指出了「已上經文，雖明見性不動」，不過，卻緊接著說「然猶未論此見亦妄，離見乃真」，以及「此寄竈相，密談真見，分別顯了，並在後文」。這時，已可清楚看出《會解》顯真的目標——真見，是設定在第十番經文中「離見」的真見。此說延續到對於第五番經文的詮釋時，《會解》雖然指出了「見性不還」為該處經文所欲揭示的第一義，不過，仍接著以後面經文所說的「但一月真，中間自無是月非月」，「見見之時，見非是見」等真見作為詮釋的最高標準，來強調在第五番經文中「此見亦可還」。到了第十番，「重拂因緣，發明真見」，才完全將真見的意涵彰顯完成。這真見，便是離作為「離緣之見」的見精，也就是《會解》所說

的「性脫於見」，由見精中見得真性，而不再與見精之妄混雜。這便是《會解》所彰顯出來的、實證動態的「見性」、「真見」。這時的真見既然連見精也離，則自然是純真無妄。

根據以上的考察，可知真鑑顯見性之真與《會解》的顯真見之真並無衝突。真鑑所特別要彰顯的，是首番的見性，其特質是離根離塵，真中帶妄。《會解》所要彰顯的，則是第十番的真見，不只離根離塵，還進一步連見精也離，為純真無妄。一重在發明帶妄之真，一重在破真之帶妄而顯純真。因此，二者所顯之真，實可並存無礙。

至於要說《會解》所顯之真「不是真」，則恐怕未得《會解》的真意。因為即便就真鑑對於《會解》的批評來看，其重點也並非在《會解》無「顯真」，或是其所顯之真「不是真」，而是在「破妄見」與「不決定」二說上大加發揮。換言之，真鑑對《會解》有關真性部分的詮釋，其實是承認的。如果真要說《會解》在顯真方面的詮釋有過，求全之責，那也只能說其在詮釋的過程中，並未特別彰顯出「根性」來作為入真的關鍵門戶。關於這一點，傳燈早已一針見血地指出，並給予了公平的論斷。傳燈在《圓通疏前茅》中指出：「諸師非不知所顯真見，但未分明指陳示人，以此為過。」（《卮續》89，頁513）這話還說的有點未分明，《會解》在詮釋中，不是已經明白指出真見了嗎？如何還說「未分明指陳示人」？如果再就以下的這段話來看，則傳燈之意便十分清楚。《圓通疏前茅》說：「諸師所以為過者，但未曾著實提醒人於此見性悟奢摩他路爾！豈有總不知如來正顯真見，如交光之破乎？」（《卮續》89，頁519）這「但未曾著實提醒人於此見性悟奢摩他路爾」，才真正道出《會解》的不足之處，而這也正相對襯托出真鑑在顯真方面，特別彰顯出見性為入真門戶的一大發明。

二、真鑑之混淆見精與見性

當然，《會解》之誤並不只如此，只是並非本論文的研究重點，同時也不影響本單元的結果，因此姑且不論。倒是真鑑在顯見性方面的說法，則似乎有值得商榷之處，那就是其混淆了見精與見性二者。雖然其極力發明的是見性，不過，其所言見性的意涵，則不時會有與見精混淆不分的情況發生。雖是顯真，未免不純。就真鑑的詮釋而言，見精的特質，是真妄和合。真鑑在解釋經文「見見之時，見非是見」時，說：「前已重重發明見精中真妄和合。今此上一見字，即見精中本體真見；下一見字，即見精中所帶一分無明妄見。」（《卮續》18，頁405）依此說明，可知在真鑑的詮釋中，真見為純真，見精為真妄和合，見精中之真即為真見。又如「帶妄則為見精明元，除妄則為妙精明心」（《卮續》18，頁277），「夫見精既曰真妄和合，則可約義而分真妄二見」（《卮續》18，頁403），說法皆相

同。然而，真鑑最為自豪的發明——見性呢？根據前文的探討，其所顯見性，是就凡夫的角度來說，因此說是帶妄顯真，也就是前文所說的「其體，全是真心而具無明」。就此而言，似乎為真妄和合，而這與見精又有何區別？依真鑑之說來看，似乎是混淆著使用。例如他在解釋「識精元明」時，說：

識精元明者，六根所具圓湛不生滅性，識精乃其總名，本惟一體。若應六根而列別名，當是見、聞、嗅、嘗、覺、知六精也。五卷諸佛證云：「汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非他物。」驗知菩提涅槃元清淨體決指六根中見、聞等精。所以破識之後，首即顯見情（筆者案：疑為「精」）為妙明本心也。……又復當知佛釋偈文謂陀那細識，正此識精。……因是真修之本，所以修圓通中，直選耳根聞性，亦此識精。而斯經始終要用所以迥異於諸經者，由此根性以為之本矣！……元明者，本來自明，非由修斷矣！……然謂之真本者，真修根本，以決定能成菩提涅槃故也。（《卍續》18，頁345～346）

依此處所說，識精是「六根所具圓湛不生滅性」的「總名」，如果分就六根而言，則分別稱為見精、聞精、嗅精、嘗精、覺精與知精六精。然而，這「六根所具圓湛不生滅性」，如果依六根分別而言，不是應該稱為見性、聞性、嗅性、嘗性、覺性與知性六性嗎？依真鑑在此的說法，豈非見性即同於見精嗎？又說「菩提涅槃元清淨體決指六根中見、聞等精」，而見精既為真妄和合，則菩提涅槃元清淨體是否也該說是真妄和合？如此一來，又如何能說是「元清淨體」？而說「破識之後，首即顯見情為妙明本心」，然而就前文的考察可知，真鑑不斷地強調破識之後的工作，是極力彰顯「見性是心」，則見性與見精在真鑑看來，似乎可以混用不分。此外，又說識精是「真修之本」，耳根圓通的聞性「亦此識精」，而本經又是「由此根性以為之本」，究竟是以識精為本或是以根性為本，或者在真鑑看來，二者其實並無區別？

這種混淆的情況，便難免會在詮釋的過程中，造成自己的詮釋困境。例如他在詮釋第八番經文「云何於中有是非是」（《大正》19，頁112）時，曾自行設問提到：

問：佛初惟以見為性，而曲明其不與身心萬物為侶，似謂見獨真而餘皆妄，令人獨依見性也。今乃論妄，則降見性同是空華；論真，則升諸法同為真體，固是理極之論，其奈人之用心將何所適從乎？（《卍續》18，頁396）

就此處的設問來看，似乎是對於其所特別彰顯的見性，究竟是「獨真」或是如同「空華」之妄產生困惑。其實，問題並不出在見性有或真或妄的轉變，而是出在

真鑑在此所說的「降見性同是空華」一語上。真鑑這句詮釋，其實是有問題的。因為在本段落中，探討的重點，是在見精與物象上。經文明言：

唯願如來大慈發明此諸物象與此見精元是何物？於其中間無是非是？佛告文殊及諸大眾：「十方如來及大菩薩於其自住三摩地中，見與見緣并所想相如虛空花，本無所有。此見及緣元是菩提妙淨明體，云何於中有是非是？」（《大正》19，頁112）

不論是由問話或是佛陀的答覆中來看，都可以看出探討的主題，是「此諸物象與此見精」、「見與見緣并所想相」與「此見及緣」。雖然文字略有出入，其實指涉的都是見精與物象。就是真鑑自己在詮釋「見與見緣并所想相如虛空花，本無所有」時，也明白地指出「上科文殊雙舉諸物與見精為問，今亦雙舉以答。故知此科『見』之一字，即舉見精」（《卍續》89，頁395）。則「空華」之說，自然應當指的是見精與物象，與見性又有何干？又豈有「降見性同是空華」的問題？就「見」而言，自然可為「空華」，然而，「性」卻不可為「空華」，而是「菩提妙淨明體」。會有這種「其奈人之用心將何所適從」的理論困境產生，便是由於真鑑混淆了見性與見精之別。

而在《正脉疏懸示》中的說法，也是以見性為真妄和合，如同見精一般。真鑑說：

佛明二種見妄者，以根中見性即黎耶體，而本經呼為陀那細識，《楞伽》言即如來藏心。以其真妄和合，一切淺智或迷為非真，或迷為純真，故佛常不開演。（《卍續》18，頁277）

然而，真鑑這種說見性為真妄和合的例子，卻又有例外。他在詮釋第四番經文「聚緣內搖，趣外奔逸，昏擾擾相以為心性」（《大正》19，頁110）時，設問說：

問：前謂見性是八識實體，今復以聚緣為八識功能，得失何分哉？

答：此識真妄和合，故見性取其一分真理，聚緣取其一分妄情。凡言八識去後來先等者，皆以妄情言耳！後倣此。（《卍續》18，頁374）

就此處所說「見性取其一分真理」來看，又似乎是以見性為真，而非真妄和合。究竟見性是純真，或是真妄和合，乃至可以與見精混用呢？

有關這些名相的真妄問題，在今人的研究中也曾論及¹⁷¹。不過，似乎皆有不確之處。其實，真鑑會對於見性有純真與真妄和合兩種說法，其意實為此性在真

¹⁷¹ 在「顯見」主題中所談及有關「見」的名相，分別是見性、真見、見精與妄見。有關這四者

見中為純真，而在真見加無明妄見而成的真妄和合的見精中，則稱為真妄和合。然而，這樣的說法便會造成自己在詮釋上的困境，同時也容易造成讀者理解上的困擾。事實上，此性固為第一月之性，然而第二月之性實則與第一月相同，其月明性實是第一月之月明性，差別只是在由第二月來顯現，而第二月並非真月，而是真妄和合之月罷了¹⁷²。因此，見性即使於第二月中，其性仍應為純真方是。不論是在純真的真見，或是在帶妄的見精中，見性應該皆是純真。此外，真鑑既然說「其體，全是真心」，則這「全是」二字，便已說明了見性本身實是純真無妄，其詮釋便應貫徹到底，不論是在佛位或凡夫份上，亦即不論帶妄或是不帶妄，仍然「全是真心」，無有二異。即便在凡夫位上帶妄，仍舊不曾有所染污，不曾虧損其真，也就是真鑑在十番顯見中所說的不動、不滅、不失、不還……等，不因眾生之妄而有所影響，即所謂的「污染即不得」（《大正》51，頁240）。如此將見性與見精詳細區分出來，才能避免詮釋上的困境，也才不會招致傳燈「將見精作見性，是第二大差錯處」（《卍續》89，頁521），「交光執見精為真心」，「交光同外道，執八識為真」（《卍續》89，頁520），以及智旭「以識精偏指第八，必欲專用之以為體，則是無量劫來生死本，癡人認作本來人，二可痛也」（《卍續》20，頁471）等的批評¹⁷³。

關於見精與見性二者的關係，傳燈曾有頗為精確允當的分析。他在《圓通疏》中說：

的真妄關係，在目前的研究成果中，曾專作整理者，主要是釋覺華與黃明儀二者。在釋覺華的研究中，曾將見性、見精及眼根三者，與真月、第二月及水中月影三者相對應，以表列的方式來區別三者的特點。其對於真月、第二月與水中月影的詮釋關係，是承襲《楞嚴經宗通》的說法。不過，《宗通》中與水中月影相對者，是「緣塵分別之見」而非眼根，故其所列之表似待斟酌。而依其研究成果來看，則似以見性為純真、見精為真中帶妄，而眼根當為純妄。詳見釋覺華《臨濟禪法之研究——以《楞嚴經》之詮釋為主》，頁142～144。黃明儀的研究，則專立一節來探討經中與真心相關的名相。黃氏也曾將真月、第二月及水中月影對應本經名相而以圖表來比較，不過，其對應者則與釋覺華所列略有出入，是對應於見性、見精（根大）及妄識。其將「根」區分為屬於色法的根身（六根），以及屬於心法的根大（六精），承襲的是太虛的說法。而有關真妄的區別，則依序似乎是純真、真中帶妄與純妄。會說「似乎」，是因為由黃氏的表格說明來看，見性是「本淨元真，猶離見精之妄，為帶妄之見精所不能及者」，應是純真。然而，黃氏在行文的討論中，卻說「以『識精』為總，各各六精為別。因為作用於六根，所以也可稱作『根性』，分別為『見性』、『聞性』、『嗅性』、『嚐性』、『覺性』、『知性』，所以又有稱《楞嚴經》的修行法門為『捨識用根』，也就是以此根性為核心。捨去虛妄的識心，轉而取用帶少分妄的根性。」若依此說，似乎認為見性同於見精，為真中帶妄的性質，如此則與黃氏在表格中所說互有出入。不知黃氏究竟以何者為是？詳見黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》頁37～47。

¹⁷² 有關見性與見精之混淆，以及釐析二者的不同之處，可同時參見拙作〈論交光真鑑對於《楞嚴經》「八還辨見」說的看法〉，《2011年鶴山21世紀國際論壇·宗教論壇論文集》（臺北：普音文化事業股份有限公司，2011年6月），頁149～150。

¹⁷³ 太虛在《大佛頂首楞嚴經攝論》中也指出：

若……承聽佛從見聞覺知指出真性，即取現前昭昭靈靈一段光象執為真性，則亦終成虛妄想相而已！故阿難雖已悟「頭自動搖，見無所動，手自開合，見無舒卷」；後復興「若此見精必我妙性，今此妙性現在我前，見必我真，我今身心復是何物」之問也。

見太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，頁1549。

吳興引《起信》證見性屬妄，將亦須還，此說似是而非。蓋見雖可還，性不可還。性苟可還，烏足稱性？不知此中前後所明見性，正如來直指菩提涅槃元清淨體之所在，所謂識精元明也。……且無還所辨見性與下周遍所辨之見一乎？異乎？既同一見性清淨所屬，無容作兩樣解說。下結責云「則知汝心本妙明淨」，又云「性汝不真，取我求實」。以彼視此，愈見旨歸。然則吳興當云見精當還，可也；云見性可還，則不可也。（《卍續》19，頁463～464）

傳燈這段議論，本來是為了辨析《會解》在「八還辨見」末所引用的仁岳的詮釋有誤，不過，正好也可用來釐清真鑑對於見性與見精之混淆。依傳燈之說，「見雖可還，性不可還。性苟可還，烏足稱性」，這可說是一語道破見性與見精之別。因此，「云見精當還，可也；云見性可還，則不可也」，這「當還」的見精，自是因為真妄和合，還有妄的成分，所以須還，然而，見性之不可還，不正是因為其純真無妄，無所可還嗎？真鑑正是混淆了二者，才會以「但如鏡中無別分析」來詮釋見性¹⁷⁴，而遭致傳燈的評破。傳燈在《圓通疏前茅》中指出：「交光雖曰能悟見性真常，不免還作門外漢。以其引見精文『但如鏡中無別分析者』為真見。」（《卍續》89，頁513）關於這點，傳燈在《圓通疏》詮釋識大經文處，有更詳盡的解說。他說：

文先明根、塵，故曰：「汝今徧觀此會聖眾，用目循歷，其目周視，但如鏡中無別分析」。聖眾，塵也。徧觀，根也，即二卷所顯見精、初卷所指識精、根大所指覺明覺精，乃八識中能緣見分。而交光乃指為真常，故其有云萬象對照，一念不生，即是其相。不知雖如鏡中無別分析，尚屬無記，欲證無生，要須見見爾！乃認道不真，以無記為不生。悞之甚也！悞之甚也！（《卍續》19，頁532）

在此說明了「但如鏡中無別分析」，是「尚屬無記」，是見精，是「八識中能緣見分」，以此來詮釋見性，「以無記為不生」，不免容易誤導讀者。其實，就《楞嚴經》本身而言，這恐怕也還只是到達「想陰盡者」的境界而已¹⁷⁵。而對於這有關見性與見精真妄問題最為清晰扼要的說解，則該屬傳燈以下的這段說明：

¹⁷⁴ 真鑑在《正脉疏懸示》中說：「佛所顯見性，乃白淨無記，竝無緣塵分別之用。如佛云『但如鏡中無別分析』是也。」（《卍續》18，頁272）在《正脉疏》中也說：「但取照色之時，一如鏡中無別分析，即是見性。」（《卍續》18，頁356）「眼照境時，一念不動，但如鏡中無別分析，此眼根之見性也。」（《卍續》18，頁608）

¹⁷⁵ 《楞嚴經》卷10中說：「想陰盡者，是人平常夢想銷滅，寤寐恒一覺明虛靜，猶如晴空，無復塵重前塵影事。觀諸世間大地河山，如鏡鑑明。」（《大正》19，頁151）

蓋如來就根而辨性者，意使人得性而忘根。如曰：「一根既返源，六根成解脫。」又曰：「聞復翳根除，塵銷覺圓淨。」蓋此根真妄其辨有三：若能生諸緣，則全屬於妄。若見見非見，即復乎元明，則全屬於真。若但如鏡中無別分析（筆者案：當為「析」），此即識精，則真妄相雜。……如天親云：「有分別及無分別皆名為識。有分別，名識識；無分別，名似塵識。」七大文云「識動見澄」，文殊云「想澄成國土」，皆指見精，即八識也。而交光乃認此以為真性，……不知如來所責不成阿羅漢果，皆由執此妄想誤為真實。又云「非色非空，拘舍離等昧為冥諦」，皆指此湛不搖處八識見精也。（《卍續》89，頁520）

傳燈先指出「如來就根而辨性者，意使人得性而忘根」，在這點上，與真鑑的主張並無二致。不過，真正的重點，在於「此根真妄其辨有三」的分析。依傳燈之說，「能生諸緣」為全妄；「見見非見」，「復乎元明」，則全真；「但如鏡中無別分析」，「識精」，則是真妄相雜。則見性自然絕對是純真無妄，見精為真妄和合。他並引用天親之說，來證明即便「無分別」也仍舊是識¹⁷⁶，而未足以稱之為性。此外，經中多處所指涉的意涵，其實都是見精，然而，真鑑卻都誤以為真性。

總結以上的考察，可知真鑑獨標根中見性固為一大發明，不過，在顯真的內容方面，即對於「見性」意涵的詮釋上，則有析義未精之處，不時與見精相混淆。即便這可能是由於他要極力強調「眾生分上，捨此無別真體」，所以企圖由兼帶妄見來彰顯見性的權宜之計，可是，一旦混淆了見性與見精，又如何能達成原本期盼讀者認取見性的預期目標呢？

三、真鑑將破妄與顯真截然劃分所造成的問題

確認真鑑與《會解》在顯真方面可以溝通後，接著要考察的，則是真鑑對於破妄的看法。

就前文的探討，可知真鑑大力評破《會解》之說的要點，便在於《會解》詮釋中的「破妄見」之說。真鑑認為，如果說「十番顯見」的經文為「破妄見」，一來與經文原意不合，再者，其流弊將造成「發妄太過，如輕加緣塵之名，將濫同於三月；強索有還之處，似公抗於佛言。縱有理據，殊妨領悟，徒引人之猶豫，不敢直認見性為心，其失非小」（《卍續》18，頁379）。

¹⁷⁶ 關於「無分別」也是識一事，日人上田義文也曾指出，依世親釋之《攝大乘論》的說法，意識不只有「有分別」的情況，也有「無分別」的情況，而陳那與法稱也都認為，即使在意識中也有現量。因此，在此即便說是「無分別」，其實也還是屬於與無分別智相對而言的「虛妄分別」。詳見上田義文〈虛妄分別の廣狹二義〉，《龍谷大學論集》第4卷第353號，1956年10月，頁196~202。

雖然真鑑批評《會解》的詮釋「發妄太過」，「破妄見」之說有誤，不過，這是否就意味著在真鑑的詮釋中，破妄見之說毫無存在的餘地呢？恐怕不然。因為在真鑑的詮釋中，其實，已不知不覺地給予了破妄見存在的空間。這條線索，便在真鑑「雙徵微意」的第二點——「媒賊相依，責須連帶故」之中。前文指出，真鑑提出此說的用意，原是在於強調經文的焦點在心而不在目，不過，既然真鑑也說「責須連帶」，說「眼實賊媒，引識奔色」，則主犯固然為首惡，而從犯難道就可以放過嗎？依真鑑「責須連帶」之說，則顯然他也認為妄見也有其責，如此一來，豈不是正好呼應了《會解》所破斥的阿難見相的「緣塵分別之見」，而認為媒與賊都需要加以處理？「破妄見」豈不是正有其存在的正當性？同時，其以心為賊、以眼為媒，不也正是《會解》「先破妄心，後破妄見」的理由所在？在這一點上，雙方不是正好可以把臂共行？雖然真鑑的本意並非如此，卻未料因此反而可以與《會解》之說不謀而合，而且，還給予了破見之說得以保留在其顯真詮釋中的一個合理而有力的基礎。

除了「媒賊相依，責須連帶故」這條線索外，真鑑對於妄見的處理方式，也值得檢視。真鑑在《正脉疏》中曾說：「於根，多顯其真，少破其妄。」（《卍續》18，頁328）這「少破其妄」，指的是「十番顯見」之後，「剖妄出真」（《卍續》18，頁406）所破的二種見妄。真鑑在「十番顯見」之初，即已特別交代說「特惟就眾生迷位而尚有二種見妄未除，故曰『帶妄顯真』耳」（《卍續》18，頁406）。對於這尚未破除的二種見妄與顯真的關係，真鑑是以「剖璞出玉」來譬喻。他說：

二、剖妄出真。二種顛倒見妄如璞蘊玉，而見之真精如玉在璞。故帶妄示真如指璞說玉，雖珍貴非虛，而麤石未剖、美玉未瑩。此科剖妄出真如剖璞出玉，精瑩煥發矣！是以前之破識破至無體，乃為真破；此之剖妄實體反露，所謂不畢竟破，似破而實顯也，可槩以為破乎？（《卍續》18，頁406）。

真鑑以玉來譬喻真，以蘊玉之璞來譬喻妄。二者的關係，在「十番顯見」中，還只是「指璞說玉」而已。換言之，在真鑑看來，彼時真也未出，妄也未破，必須直到「剖妄出真」處，才真正地「剖璞出玉」，真正地破妄，真正地出真。他認為，這時的破妄並非純粹破妄，而是「實體反露」，是「似破而實顯」，他稱之為「不畢竟破」。

真鑑將破妄見完全壓縮在這二種見妄處的作法，頗值得商榷。首先必須說的是，即便真鑑將破妄見安排在「十番顯見」之後，也無法否認他對於破妄見之說存在的接受，差別只在於他認為顯真與破妄是分開來詮釋，而非同時進行。就其詮釋來看，似乎認為顯真過程中並不需要有破妄意思的存在，亦即「十番顯見」

中並不需要同時存在著破妄見之說。因為破妄見會安排在「十番顯見」之後的「剖妄出真」時再處理，「直至十番顯後，方乃一番破除」（《卍續》18，頁356），所以，就其角度來看，顯真中實無破妄並存的必要，而且，如果並存，說不定反倒會使得原本欲彰顯的、顯真的主題，其強度因此而減弱，也就是他所批評的「他家於顯見中，廣立破斷、破常、破身、破境無數頭緒，而正意反晦」（《卍續》18，頁328），「掩其正意」（《卍續》18，頁328）。然而，真鑑這種將顯真與破妄截然區分開來的作法，反而會令人覺得先前「多顯其真」的「十番顯見」，這費盡十番的工夫，竟然還只落個「指璞說玉，雖珍貴非虛，而麤石未剖、美玉未瑩」，反倒不如後面這「少破其妄」的「如剖璞出玉，精瑩煥發」。這豈不是意味著所謂的「多顯其真」，就顯真而言，豈非多費工夫卻仍然未能達成目的？反不如「少破其妄」才能真正地「出真」？則當初何以不直接先「少破其妄」，便可「出真」？何以還要多費功夫卻只能「指璞說玉」，未能出真？顯然這出真的成就，還是必須建立在其後的破妄之上？

其次，真鑑這種將顯真與破妄截然劃開的處理方法，還會造成幾個問題。一是真鑑在詮釋中，認為「十番顯見」之後，因為「尚有二種見妄未除」，所以才有破妄。這似乎意味著破妄早已安排在顯真之後，在顯真之時，乃至顯真之初，早已得知顯真無法令阿難開悟。既然如此，又何需這十番白費工夫的迂迴呢？再者，真鑑說「直至十番顯後，方乃一番破除」，換言之，在「十番顯見」的過程中，不論首尾應皆帶妄，則何以又會在「十番顯見」的最後總結時，說第十番的經文已經是「顯其自相亦離，轉入於純真無妄。顯見至此，可謂顯之至矣」，有此「純真無妄」之說？豈不是與先前所科的「帶妄」之說有所出入？而既已「無妄」，又何須接著破除二種見妄？而且，至第十番為「純真無妄」，則前九番皆尚有妄，這由有妄進展到無妄的過程，算不算是破妄見呢？如果不算，妄見又如何會自行由有至無地消除？除非說是這第十番的「純真無妄」之說有誤。然而，問題恐怕不是出在對於第十番經文的詮釋有誤，因為連於《正脉疏》取其「十之六」（《卍續》23，頁95），認為其「種種卓見高出羣疏」（《卍續》23，頁95）的《楞嚴經貫攝》，也在詮釋第十番經文「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及」時，特別指出說：

蓋直顯真性離却見精矣！近交光以為如來意重顯見，力闢破見之說。不知八還以前，可云顯見如金在鑛，不能去鑛。至此，則真性獨存，而見精自然銷落，如一月是真，更無第二月矣！乃見自破，非人破見也。（《卍續》23，頁173）

顯然至此為「純真無妄」的說法並未有誤，問題是出在真鑑將破妄見完全壓縮在後面的「剖妄出真」，而在十番中「力闢破見之說」的這種顯真與破妄截然劃分的處理方式。《貫攝》顯然也看到了這個問題，企圖交代十番中有破見，而修正

說「乃見自破，非人破見」。這「見自破，非人破見」的修正說法，甚是扭捏。試問，若佛陀不說「非是見」，不說「離見」，這「見」還能「自破」嗎？此外，真鑑認為到二種見妄處才是破妄，意味著二種見妄才是妄見，然則十番中所言及的緣塵分別之見，乃至阿難在十番提問中之見，是否都不是妄見呢？而佛陀是否也並未就阿難提問中的妄見加以處理，而只顧自說自的顯真呢？

真鑑的詮釋，之所以會造成以上所言及的這些問題，其實，是根源於其特重結構的詮釋方法，亦即著重共時性的詮釋所造成的結果。共時性的詮釋，使得顯與破截然劃分開來，早在未顯真之前，即已為破妄預設性地安排了位置，這與貫時性的逐破逐顯、破顯同時顯然迥異。而就在現象界困於真妄交纏的眾生而言，很顯然地，是無法忽略其在虛妄時間中逐次開展時，同時對於真妄兩方面都會產生某種程度的影響。如果是以貫時性的角度來看，阿難若於「十番顯見」過程中便已頓悟，難道還能說他後面「尚有二種見妄未除」？

再說到真鑑否定《會解》的破妄見之說一事。其實，《會解》並不是認為十番經文的目的是在「破妄見」。前文已詳細地考察，《會解》所說的「漸顯真性」，其實，是涵蓋了由「破妄心」到「破妄見」，再到「會見歸心」這一連串的工作。換言之，《會解》的破妄見，並非以破為破，不是以破妄見為目的，用意實在顯真。一方面，在其詮釋內容中已明白指出顯真的部分，而另一項足以作為其並非以破為破的佐證，則是《會解》在說是「破妄心」的七處徵心時，即已在詮釋中強調「佛意破妄無體，令識本真」（《龍藏》144，頁277），「如來七番逐破，使介爾妄心無逃避處。妄賊既除，真王得顯，無生之理於茲見矣！利根上智已合潛悟，但為中下之輩更廣說耳」（《龍藏》144，頁278），「補註云：……上文七番破其妄所，意在顯真」（《龍藏》144，頁278）。破妄心既是「意在顯真」，破妄見豈又不然？如果真鑑自己可以在「剖妄出真」中有所謂「似破而實顯」、「不畢竟破」的說法，則《會解》又何以不可？若要評破《會解》，標準不應有二。更何況《會解》並非到了破二種見妄處才作此「不畢竟破」之說，而是早在真鑑說是「畢竟破」的七處徵心時，即已作如此的說法。如此一來，豈不是要說《會解》「似破而實顯」的顯真之意反倒比真鑑更早？因為《會解》認為經文開頭時即已是「意在顯真」？

回過頭來說，既然十番中可帶妄，則兼攝破妄之說，又為何不可？對於顯真豈會更糟？若能於十番中含攝破妄為傍，且十番確實也有兼破妄見之處，則上文所言及的諸多問題與矛盾將會渙然而解。對此，傳燈的說法值得參考。他說：

蓋雖顯見，不無有破。如前略已言之，有真見、真見精、有緣塵之見。真見固是經文所顯者，重簡緣心，非破見乎？至於屈指飛光驗見不動，觀河之見童耄無遷，若清淨、若廣大等，雖顯□見，猶帶見精而辯。如是見精

還當破去，直須如□□尊所謂「吾不見時，何不見吾不見之處」，又□「□□□□時，見非是見，見猶離見，見不能及」處，方是清淨實相，方是妙菩提路。此交光雖知其一，未知其二也。（《卍續》89，頁519）

傳燈藉由詳細區別真見、真見精與緣塵之見，來剖析十番經文中「雖顯見，不無有破」的實情。而對於十番中破妄與顯真雙方面更為深造入奧的詮釋，則當屬《貫攝》所說的：「破妄中并見精亦破，是破到微妙處；顯真中并萬象皆真，是顯到微妙處，故曰『微妙開示』也。」（《卍續》23，頁233）

就以上所論，由真鑑自己的理論困境與其對於破妄見的讓步，以及經文的實際情況來看，可知「十番顯見」中實可納入破妄見的詮釋。顯見性為主，破妄見為輔，應該具有這種詮釋空間。

四、有關假方便與不假方便、頓與漸的問題

前文指出，有關主張不能含攝《會解》的原因之一，是以顯真過程為頓顯或漸顯來論斷。真鑑所顯之真，為「即見即心」、「頓顯之真」，而《會解》竟然有「破妄」的方便，則是「漸顯」，是「慢慢達到目的」。因而由「破妄」的方便來論斷「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」。論斷的關鍵，在於預設了真正的「真」是「不假方便，自得心開」，假方便則為非真。問題是，《會解》與《正脉疏》在顯真方面的區別，是否真的是「假方便」與「不假方便」、頓與漸之別？又是否能由此來區分出雙方的真與非真？

（一）妄與真非為二體

首先，就破妄是假方便，「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」的說法來看，顯然背後對於真妄二者關係的預設，並非一體，而是錢謙益所質疑的「真、妄居然二體」。因是預設了二體，才有可能得出破妄「只是破其妄，不足顯真」的結論。然而，真與妄果真是二體嗎？僅就經文來看，即可得知並非如此。在第八番「顯見不分」的經文中，即曾明白指出「十方如來及大菩薩，於其自住三摩地中，見與見緣并所想相，如虛空花本無所有。此見及緣，元是菩提妙淨明體」（《大正》19，頁112）。在此「如虛空花本無所有」的「見與見緣并所想相」，便是歸屬於妄，然而，雖然是妄，卻並不是與真無關而為二體的妄。「此見及緣，元是菩提妙淨明體」，這充分地說明了妄之體當下便是真。換言之，妄與真為一體，這一體便是真體，便只有真體，因為妄是「如虛空花本無所有」、本無自體的。關於這點，在後面的經文中，也明白指出了「一切浮塵諸幻化相，

當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺明體」（《大正》19，頁114），說明了妄與真二者其實只有一體，即「妙覺明體」。既然只有一體，則破妄如何能說「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」？這以破妄來顯真最明顯的例子，便是經文中佛陀要彰顯「五陰本如來藏妙真如性」（《大正》19，頁114）、「六入本如來藏妙真如性」（《大正》19，頁114）、「十二處本如來藏妙真如性」（《大正》19，頁115）與「十八界本如來藏妙真如性」（《大正》19，頁116），亦即顯五陰、六入、十二處與十八界之真，結果卻都是以破妄的方法來完成，一一指出其「虛妄本非因緣、非自然性」（《大正》19，頁114）。換言之，在佛陀的立場，顯然也認為破妄亦可顯真、破妄即是顯真、破妄即已顯真，二者並不是截然相反、毫無相關的，而實是有相成之用。

有關這妄與真非為二體一事，智旭在《楞嚴經文句》中，對於「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉」（《大正》19，頁106）這段經文的詮釋，頗值得參考。他說：

此想不真者，即依常住真心性淨明體而成，別無自性。如繩外無蛇性、杌外無鬼性、水外無波性、空外無華性也。……此妄想別無自體，即以真如為體，所謂隨緣不變。今欲奪其妄計，故曰「此想不真」，猶云此蛇不真，乃至此華不真耳！又蛇相既起，麻相必隱，乃至華相既起，空相必隱，故曰不真耳！實非離真別有妄想！設別有妄，則妄想反有自性，而不可破矣！《楞伽經》云：「妄想無性。」二祖云：「覓心了不可得！」此宗教之大綱要，而斯經之真血脉也！（《卍續》20，頁457）

依智旭之說，可以清楚地看出，妄是「別無自性」、「別無自體」，是「依常住真心性淨明體而成」，是「以真如為體」，而「實非離真別有妄想！設別有妄，則妄想反有自性，而不可破」。而這也正是前文所引的《會解》之「佛意破妄無體，令識本真」與「妄賊既除，真王得顯」的最佳註腳。此外，今人郭勤正在探究第四番「顯見不失」的經文時，也特別留意到這一點。他說：

這根本地解除生死根本是和元清淨體不同的他者、外在於元清淨體。也不是元清淨體去產生一個它之外的別的東西！而只是就元清淨體呈現為某一個情狀時，眾生便將它稱之為如來清淨法身；而另一個情狀就稱之為眾生身命。——名稱不同，但還只是一個東西，沒有產生或生起別的東西。

177

¹⁷⁷ 郭勤正〈《楞嚴經》二種根本論——對形上又源初的原理之探討〉，《中國佛教》第13卷第1期，1986年1月，頁25。

既然妄與真不是二體，則有關破妄的方便是「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」的主張，恐怕便難以成立。

（二）真鑑「十番顯見」之顯真也是方便漸顯

接著要探討的是，雙方是否為頓漸之別？所謂頓與漸，是就過程之遲速而言。依胡氏所言，真鑑之頓為「不假方便」，反觀《會解》漸顯為假方便，為非真。究竟雙方是否為頓漸之別？就真鑑的詮釋來看，真的是「不假方便」的頓顯嗎？答案恐怕不然。因為真鑑自己在詮釋中，曾多次明明白白地說其由根指心為「方便」。除了前一章中已經指出的「十番顯見」是「初方便」之外，《正脉疏》中還有以下諸說：

自此顯見已極，而奢摩他從根指心方便，亦盡向後轉名如來藏性，不復呼為見性之偏名矣！（《正續》18，頁423）

若不由此方便，從於根中識取迴脫根塵、廣大、寂常、靈知之自性，將何以入真空絕相之法界耶？（《正續》18，頁424）

前約初心悟修，須從方便決擇真妄：捨生死根本，取涅槃妙心。（《正續》18，頁481）

而《正脉疏懸示》也是作如是說法：

何為方便？於諸法中分真分妄、辯正辯邪、許破許顯、有修有證等。良以真雖本有，而迷之已久，不方便顯之，則終不能見；妄雖本空，而執之已深，不方便破之，則終不能覺。又縱了見分明，若不作方便捨妄從真，亦終不入。所以，初心必從是入也。（《正續》18，頁293）

先用方便門決擇真妄，文始於微破識心，而終於非不和合。其中，於識，決定破其為妄心，而令其捨之；於見，決定顯其為真心，而令其取之。（《正續》18，頁294）

不論是所謂的「從根指心方便」，「由此方便，從於根中識取」，還是「初心悟修，須從方便決擇真妄」，都可以證明真鑑「用方便門決擇真妄」一事，確實是方便。相反地，如果「不假方便」，在真鑑看來，反倒會陷入「不方便顯之，則終不能見」，「若不作方便捨妄從真，亦終不入」的困境。因此，就真鑑的立場來看，「初心必從是入」，則其指見是心絕對是「假方便」而非「不假方便」。如此一來，如果是以「不假方便」來衡量是否為真正的「真」，則真鑑所顯之真，豈非也不是真？

除了真鑑自言是方便外，關於「頓顯」，真鑑是否曾如此說過呢？經考察發現，真鑑不但不曾說其「十番顯見」為頓顯，反而還說是「漸顯」。他在首番中的「辨定眼見是心」（《卍續》18，頁356）下，說：「但悟此見非關肉眼，則豁同虛空，無礙無邊。所謂常住、妙明、不動、周圓無窮妙義，從此而漸顯。」（《卍續》18，頁356）除了自言為漸顯外，還強調這漸顯方便也仍可通往真實，並非因其是方便、是漸顯便「定屬權宗」。他說：

或曰：此則真妄條然，虛實迥別，諸法差別灼然非一，何以異於權宗？
答：若但執此方便誤為真實，畢竟真妄不融、因果永異，是即權宗。此則不然，明知萬法惟是一心、一味平等，而巧從方便捨妄從真，及至深心，普融一味。是為圓家善巧方便，非同權宗之誤住方便也。如經後初住文云『以真方便，發此十心』。故知方便之語，非定屬權宗也。（《卍續》18，頁293）

由真鑑之說可知，其方便為「圓家善巧方便」，而非「權宗之誤住方便」。關鍵在於其並非如權宗般「但執此方便誤為真實」，而造成「真妄不融、因果永異」的後果，而是「巧從方便」來達成「普融一味」的目的。尤其是最後所說的「故知方便之語，非定屬權宗」，深刻地說明了方便、漸顯實無礙於顯真，實不應由假方便與否、頓顯或漸顯來論斷所顯內涵之為真為妄。因此，就真鑑的立場而言，即便其是方便、是漸顯，也無損於其所顯為真。

所謂無損於其所顯為真，除了由前文對於其顯真內容的考察，可知其所顯確實為真外，就真鑑自己所言，還可知道其假方便漸顯之真為偏真，而非全真，而其特別強調之處，便在於這即便所顯是偏真，也仍舊是真。他是以金獅子為喻來說明其偏真仍為真的主張，他說：

今請以喻明之。譬如金獅子被泥所塗，金體全隱。忽有智者欲以金體顯示於人，將其眼睛擦透，露出金色，則人莫不喜躍，更求擦之。由是漸次大開，全體光明熾然照耀，然終與初擦眼金無有異色，亦無異體。由斯喻以詳經旨，炳然可見。則知三如來藏雖極開顯圓融全體大用，其與初顯根中見性安有二體？特以言不頓彰，取次發揮，從微至著，亦如擦金然也。又當知見聞等性，但是藏心之偏名，而實無偏體。……故佛答請修，教其旋倒聞根所聞根性，即是三如來藏性，豈有異體耶？（《卍續》18，頁269）

就此說法可知，真鑑是就達到目的的下手方法而言為方便，然所顯的內容——見性本身，並不因方法而影響其本質為真，如金獅子之眼與其全體終無二金一般。即便所顯的見性為「偏名」，卻與如來藏性「實無偏體」。因此，偏真仍為真，不因方便漸顯而非真。

如此一來，是否會陷入別教的質疑呢¹⁷⁸？其實，會有別教的說法，是因為是以天台的藏、通、別、圓四教來進行詮釋，而台宗四教中並無頓教。然而，真鑑的思路，走的則是華嚴小、始、終、頓、圓五教的模式，依真鑑的說法，「十番顯見」這部分的經文，其判屬於終實之教。他說：

經中所指根性，近具根中，徧為四科、七大體性，即如來藏真如隨緣所成陀那細識，乃賴耶別名。而異生翻染，小乘向大，皆當成佛，正屬終實之教。而歇即菩提、圓照法界，兼屬頓、圓二教。（《卍續》18，頁296）

在此，除了指出「正屬於終實之教」外，還兼明了「兼屬頓、圓二教」。因此，才會有「今斯經既正屬於終實，而兼涉圓、頓」（《卍續》18，頁300）的說法。

至於真鑑的詮釋為何會給人頓而非漸的印象，這恐怕就得由其所顯見性是直通於後之藏性，二者並無本質上的出入這一點來說。真鑑曾說：

此取如來在凡夫時，於六根門頭頓悟圓湛不生滅妙明真心。此心為四科、七大根本實性，具足三如來藏全體大用，本來是佛。豈惟但是因性？亦乃即是果性，以諸如來無別所證，乃至證時，更無毫髮增添，所謂從初發心即成正覺。（《卍續》18，頁311）

正是就這凡夫六根門頭所悟即是真性，因性即是果性，「無別所證，乃至證時，更無毫髮增添」這點來說為「頓悟」，因此才有「今令依圓人見解，不離根中頓領常性」（《卍續》18，頁367）的說法。而真鑑這「頓意」，則必須到第三卷經文時方才完全。他說：「從初三卷直指藏心本定之體，顯次第空藏也。而大眾各自知心徧十方、常住不滅，斯則頓意成矣，而圓意猶未彰也。」（《卍續》18，頁527）而「圓意」則必須到「後之圓融三藏收前次第三藏，而自心本具圓定方以極顯，而無以復加矣」（《卍續》18，頁528）時，方才圓滿。就這個角度來說，則可稱之為由頓入圓。然則在此所言之頓，與其所自言的「漸顯」，可有自語矯亂之嫌？其實，二者並無衝突。因為頓悟是就修行者而言，這部分是由頓入圓；漸顯是就經文的逐次開展而言，這部分則是由偏真而至圓真。一指讀者，一指文本，判然兩途，實無衝突。

¹⁷⁸ 清代的靈耀，在其《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》中，以「三番進否」（《卍續》23，頁576），即「進明圓教」（《卍續》23，頁576）與「覆圓用別」（《卍續》23，頁576）這種「借別明圓」的方法來詮釋「十番顯見」的經文，認為十番經文中有關「融妄即真」（《卍續》23，頁690）的部分屬於圓教，而「破妄顯真」（《卍續》23，頁690）的部分則屬於別教。其說頗有助於釐清筆者原本對於十番經文層次區別的困惑，十分值得研究，以非本論文主題之故，且俟諸異日。此外，有關本經在判教上的定位，各家主張出入甚大。詳見〔日〕高峯了州《〈首楞嚴經〉の思想史的研究序說》，《龍谷大學論集》第3卷第348號，1954年12月，頁66～74。

而既知真鑑的「十番顯見」也為方便漸顯，則《會解》之「漸顯真性」也就無需辭費了。二者在這方面，應可相容無礙。

參、由雙方對於破與顯二者的認識來考察

根據真鑑的詮釋進路來考察，可知其對於「十番顯見」經文的詮釋，認為十番皆為顯真。因此，對於破妄之說的存在，大加撻伐，認為破與顯二者的關係，實不能兩立。如他所說的「破如彈劾奸邪，顯如舉薦賢德。世間豈有舉薦即是彈劾者乎」（《卍續》18，頁275），「破、顯混濫」（《卍續》18，頁275），「破、顯兩無決定」（《卍續》18，頁276），「破、顯無定」（《卍續》18，頁277），「破、顯既以無定」（《卍續》18，頁279）等說。由此可知，真鑑對於破與顯二者的關係，是主張「非有猶豫兩持不決之意」（《卍續》18，頁278），顯即是顯，破即是破，不容混淆。

會有如此破與顯不得兩立的主張，恐怕不得不說與其特重結構的詮釋方法有關。因為在其特重結構的的詮釋方法中，對於破與顯的關係，是以結構性的區別與互補來安排。然而，值得思考的是，對於另一類採取貫時性的詮釋者而言，如此對於破、顯二者關係的主張，則不免有失公允。因為對於貫時性的詮釋來說，其對於破與顯二者的安排，並非採取預設結構的方式來區分，而是隨著時間的開展，互為隱顯地同步並行著。對於《會解》而言，所謂的「兩持」，並無真鑑所批評的猶豫不決的疑慮，而是針對不同面向的述說，而這不同面向的述說，在詮釋上，是可以具有同步的互補作用。以下便是一個明顯的例子。真鑑在《正脉疏懸示》中，曾如此辯破《會解》所言的「破」。他說：

凡有破，因有執也。如前識心，因人知之分明、執之堅固，故方種種破斥，奪其固執。今此見性，阿難示同聲聞，平日竝不知此見是心，誰生執著？却破他箇甚麼？甚無謂也。（《卍續》18，頁274~275）

就真鑑的立場而言，認為經文之要在於顯見性，同時，他還先立了一項前提——「凡有破，因有執」，因此，對於所要彰顯的主題——見性而言，「平日竝不知此見是心」，自然無執著的問題，則所謂的「破」，便順理成章地成為「甚無謂」之說。然而，《會解》的詮釋，並不像真鑑一般，只關注在顯真的一面，只允許經文中具有一種述說，而是同時照應到真妄兩方面。就真性的方面而言，《會解》也是作顯真之說，不過，這顯真的同時，破妄的程度也逐漸加深，而破妄程度的加深，對於顯真來說，則是同時形成一種互補的作用。這種詮釋之所以成立，正是因為其是建立在妄與真非為二體的理論基礎上。這也就是《會解》在第九番經

文的詮釋中，會說「徧計既離，則圓成實體觸處現前」，「但離妄緣，即如如佛」的緣故。因此，當此破彼顯同步運作時，便是一種動態性的消長歷程。這種動態性的同步消長歷程，在特重結構的共時性詮釋者的眼中，便會認為似乎是「猶豫兩持不決」。同時，在結構性分派破與顯之定位者的眼中，當其定位為顯的部分出現破的情況發生時，便容易只就其自身所顯的對象，竟會有遭遇破斥的情況發生而感到不可解，就如同真鑑認為本處經文對於所顯的見性並無執著，何可言破？不知問題是出在錯認了對方的指涉對象。《會解》言破，是就屬於妄的一面之妄見而言，而其言顯，則是就屬於真的真性一面而言，妄需破，真需顯，破與顯二者豈有衝突之處？反過來說，妄愈破的同時，真也愈顯，這正是因為將真與妄視為一體，才能有這種同步進行的此消彼長的詮釋。如果真的只能允許破是破、顯是顯，「非有猶豫兩持不決之意」，則不禁令人要問，真鑑自己在詮釋破斥二種見妄之時，又怎會有「似破而實顯」的「不畢竟破」之說？所謂「不畢竟破」，依真鑑之說，是「因顯破」（《卍續》18，頁328），是「本為欲顯其真，奈彼有所覆障，故須破其覆障，方顯其真」（《卍續》18，頁328）。這一會兒可以「不畢竟破」、「因顯破」，一會兒又是不可以「有猶豫兩持不決之意」，必須在破與顯之間劃清界限，究竟標準何在？豈不是會有自語矯亂之嫌？而如果「不畢竟破」、「因顯破」之說可以成立，則這不正好指的就是《會解》在十番經文中的詮釋實況嗎？

真鑑會將破中再區分出畢竟破與不畢竟破，而立此「不畢竟破」之說，恐怕是因為真鑑自己也隱約意識到結構性的安排，似乎會使得詮釋顯得過於機械式的切割，無法周全地延續其顯真的進路，為了解決這破與顯的同時成立在其述說上所面臨的困境，才不得不採取此「似破而實顯」的委曲說法。另一方面，真鑑這種破與顯截然劃分的詮釋，正是使得其對於「十番顯見」的定位，必須在經文中被劃歸於方便的部分，即其所說「權宗」的「真妄不融」，必須到後文才能「普融一味」。這與《會解》走的破與顯為相輔相成的、「全妄即真」的路子有別¹⁷⁹。真鑑自己也曾說過：「圓頓人一悟無生，全妄即真；權人不忘法從心而有生，故須滅妄始真。」（《卍續》18，頁427）若就這點來看，《會解》的詮釋，豈非反倒較真鑑更近於圓頓？

而由普遍性的經文詮釋的角度來看。其實，《止觀義例》中的觀念，十分值得參考。在《止觀義例》中，曾就「文義消釋」（《大正》46，頁447）一事，提出了許多細膩的主張。其中，在「詳究文相」（《大正》46，頁447）的方面，第三例的「事理旁正」（《大正》46，頁447）下說：「如四三昧，正為顯理，旁兼治重；如十法界，正示理具，旁識淺深；如識次位，正為簡濫，旁為通經。」（《大正》46，頁447~448）所謂的「旁正」，說明了詮釋文意時，應同時照顧到正與旁不同的面向。而第四例的「文偏意圓」（《大正》46，頁448），第五例的「廣

¹⁷⁹ 有關「全妄即真」，智旭對此曾有精到的發揮，可參見龔曉康〈真心與妄心之辨——以智旭為重點〉，《宗教學研究》第1期，2008年，頁113~115。

略有無：……雖互略無，義必通具」（《大正》46，頁448），則說明了詮釋經文不應局限於顯性的經文語句，還必須留意意涵更為豐富的隱性經文意義。至於第六例的「文行不同：……文雖次第，行必隨人」（《大正》46，頁448），更是提醒了必須在讀者與作品的互動中，保持彈性的詮釋空間，使得詮釋能具有動態的適宜性。在這幾則條例中，理／事、正／旁、文／意、偏／圓、廣／略、有／無、文／行、次第／隨人，在在都提醒了「文義消釋」者，必須同時照應到詮釋過程中的各種對立原則雙方，在一體中的互動與互補，以使得詮釋能夠更加圓滿。如果能接受《止觀義例》的這些相關主張，則關於破與顯二者的關係，應該就不再會是不能兩立，則傳燈以下所說的，便十分值得參考：

如來之意，雖在顯而不在破，若迷情未除，又不得不然，故破、顯二門初無定體。如正在於破，而或乘可顯處，即便顯之；正在於顯，而或乘可破處，即便破之。（《卍續》89，頁513）

如此的詮釋，才能使得破與顯兩方面，隨時保持同步動態性的交互運作。

總結以上所論，解決了詮釋方法上的「破顯無定」，以及詮釋內容上的「真妄難憑」兩方面的問題，則破妄是否絕對沒有存在的空間？破妄是否絕對不能與顯真並存？答案不言可喻。因此，破妄與顯真在「十番顯見」的詮釋過程中，確定可以相容無礙。則對於「十番顯見」的詮釋，應該可以作如是說：在首番先指出根中見性為入真之門戶，接著逐步破妄顯真，終至第十番「性脫於見」的全然顯發真見，而入於純真無妄。雖然在詮釋進路上以顯真為主，不過，並不排斥破妄為輔的同步運作，雙方實可相輔相成。

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：

此中但舉佛手為一切外境之例。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，何至為境所奪？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：

此中但取頭搖為發悟之端。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」，為動與靜相對，也含括了相對性的動與靜。由此可知心性之「寂」，為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，認物為己，輪迴是中，自取流轉」（《大正》19，頁110）。不能常住於心性之寂中，便是因為「認物為己」這「顛倒行事」所造成的。所謂「認物為己」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，「蓋認物為己，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：凡夫於羸身、境中，為分段生死所輪；權小於細身、境中，為變易生死所輪。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，何以為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為主，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，但一向迷見為眼，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，名為涅槃」（《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」，似乎關注的是時間開展的過程中，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？」（《卍續》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」（《卍續》18，頁386），然後再「詳與釋教」（《卍續》18，頁387）：「釋，謂出其元由。教，謂授以解脫方法。」（《卍續》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。」（《卍續》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」（《卍續》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」（《卍續》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。」（《卍續》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」（《卍續》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」（《卍續》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，萬物皆在身心之中，何物能遷動於身心」（《卍續》18，頁388），可說「身心即法界之道場」（《卍續》18，頁389）。如此，又豈會有任何障礙？而「用自在」，則較「體自在」之僅無障礙更是進一步。真鑑的解釋說：

毛端含十方，即小攝大；十方在毛端，即大入小。毛中看國而國不小，即小中現大；國外觀毛而毛不大，即大中現小。此即事事無礙法界，十玄門中，廣狹自在無礙門也。（《卍續》18，頁389）

這已不僅是在體上的無礙，而是在用上之千變萬化的無礙。原本「觀大觀小」（《大正》19，頁111）這大與小的不相容，至此不僅是不衝突而已，反而更能自在相容，「以正報之極小而容依報之極大，以成無障礙之妙用矣！何如其自在乎」（《卍續》18，頁389）。真鑑對此「一一毛端，一一塵中，無不皆然」（《卍續》18，頁389）的妙用自在，不禁讚嘆道「嗚呼！深哉！見性之妙，無以加矣」（《卍續》18，頁389）。而於本番詮釋的最後，明白揭示出「此科見性於諸塵中圓融照了，無障無礙，可當四義中妙字之義」（《卍續》18，頁389）。心性之妙，於此可謂大彰。

綜合真鑑對於第五番與第七番經文的詮釋來看。在第五番的部分，是約略就超越塵與識來說心性之「妙」。而在第七番的部分，雖然是就周遍的真性與外境的障礙二者的關係而論，多著眼於外境（塵）的部分來處理，不過，還言及了妄見。而周遍的真性與外境的障礙之所以會產生衝突，其實也還是根源於妄見，而非真正有此衝突。因此，第七番也可說是就超越塵與識來宣說心性之「妙」。綜合兩番經文所揭示的心性之妙，可說是超越了塵與識之體妙與用妙。

肆、「顯見無還」與「顯見不雜」揭示心性之「明」

心性五義的第四義是「明」。有關心性之明的詮釋，主要見諸第五番與第六番的部分。若就這兩番經文所揭示的內容來看，第五番的部分，還只是兼帶的性質，較為全面論及心性之明的，該屬第六番的經文。

先就兼帶而言的第五番經文來看。前文已指出，第五番主要揭示出的是心性之寂。不過，真鑑在該番經文最後對於「汝心本妙明淨」（《大正》19，頁111）的詮釋中，還同時兼帶性地言及了心性之「明」的意涵。他說：「不為諸塵所蔽，而緣心不能障礙，曰『本明』。」（《卍續》18，頁381）這對於心性之明的詮釋，是由兩方面來說明。所謂「不為諸塵所蔽」，是就心性與塵的關係而言，指出即便諸塵紛擾，心性之明始終如是，諸塵無法遮蔽其萬一。而「緣心不能障礙」，則關注的是心性與識的關係，說明了緣心之起滅無礙於心性始終之明。若綜合兩方面之說，則可知是就心性之超越塵之蒙蔽與識之障礙這兩方面上，來說其為「明」。

第五番的說法，只是兼帶性的說法，真正主要闡明心性之明的，是在第六番的「顯見不雜」中。第六番經文所面對的問題，真鑑指出，是「阿難以物見混雜疑自性」（《卍續》18，頁381）。他說：

此疑蓋謂承佛上示，雖知此見不與諸相俱還，而實常與水陸空行等物混雜無分。今於諸物之中，將辯何者是我見性，何者是物相乎？言其不可分析也。（《卍續》18，頁381）

這說明了本番所要處理的，是見性與諸物相的關係，雙方似乎是「混雜無分」、「不可分析」。換言之，即心性似乎是受到了諸物相的影響而不分明顯了。

對此，真鑑認為，經文在開展過程中的處理策略，是「以物見分明顯自性」（《卍續》18，頁381）。而既然要使真性分明，不與諸物相混雜，則具體的作法，自然是要離析雙方。因此，經文首先採取的步驟，是「先列能所」（《卍續》18，頁381），分別列出能見之性與所見之物。真鑑指出，「欲與揀擇分析，先須列下能見之性與所見之物，然後乃可於中擇而分之也」（《卍續》18，頁381）。分別列出後，則進一步於此能見與所見中來進行「分別自他」（《大正》19，頁111）的工作。所謂的「自他」，「自即見性，他即諸物」（《卍續》18，頁382～383）。這是藉著已列出的能與所，來抉擇出何者為我體、何者為物相。在實際的抉擇過程中，則可以發現確實是「物見分明」（《卍續》18，頁383）。一方面，所見皆是物而不是見；另一方面，即使諸近遠物性有所差殊，卻都是同一見精所矚，則可明白地知道物自是物而非己，只有無殊的見性才真正是我體。真鑑解釋說：

分擇之法，亦惟約於有無差殊而揀別耳！蓋諸物羅列於見性之中者千態萬狀，是有差殊；見性徧見於諸物之上者朗然一照，是無差殊。然此無差殊之體，何嘗混雜於有差殊之物相乎？故結言誠汝見性，而不是物也。（《卍續》18，頁383）

由此可知，即便見性徧見諸物之「千態萬狀」，卻仍是始終超越其上之「朗然一照」，不曾混雜於物相之中，則「汝見性雖周徧一切諸物，有情、無情判然迥別，何至混成諸物，而非汝之自性耶」（《卍續》18，頁385）。這說明了真性之明始終超越於諸塵之上。真鑑在第七番末尾的詮釋中，特別帶回提到第六番經文所揭示的心性意涵。他說：

此科（筆者案：指「七、顯見無礙」）與上科（筆者案：指「六、顯見不雜」）合論：上科，見性於諸塵中照體獨立，分明不混，可當阿難所求四義中「明」字之義。（《卍續》18，頁389）

所謂「於諸塵中照體獨立，分明不混」的心性之明，主要便是就心性之超越諸塵而言。當然，會作出此項揭示，自是源於原本物見混雜的妄見所致。因此，雖然主要是就超越諸塵而言，其實，還可說是兼帶言及了超越妄識。

綜合真鑑對於第五番與第六番經文的詮釋來看。在第五番的部分，僅是約略就超越塵之蒙蔽與識之障礙兩方面，來說心性之「明」。而在第六番的部分，雖然主要是就「朗然一照」之無差殊的真性，其與「千態萬狀」的外物之間的區別而論，多著眼於超越外境（塵）的部分來處理，不過，原本物見混雜的困惑，其實也可說是根源於妄見（識），而非物與見真有此混雜不分的情況。因此，第六番經文也可說是就超越了塵與識來宣說心性之「明」。綜合兩番經文所揭示的心性之明，可說是超越了塵與識的朗然獨立之明。

伍、「顯見不失」與「顯見不分」揭示心性之「周圓」

心性五義的第五義是「周圓」。真鑑對此的詮釋，主要見諸第四番與第八番的部分。若就這兩番經文所揭示的內容來看，第四番的部分，是屬於兼帶而言的性質，第八番才完全專門論及心性之周圓。

先就兼帶而言的第四番經文來看。前文已指出，第四番的「顯見不失」，主要揭示出的是心性之常。不過，真鑑在該番詮釋的開頭處，除了指出該番揭示心性之常外，還說明該番經文兼帶地揭示了心性之周圓。他說：

據文中發明體周萬法、量極虛空，亦可以當如來後示周圓之義。又前文求示寂常心性：上二科已答寂常二字；此科廣大周圓，誠為心性全體，是答心性二字。（《卍續》18，頁369）

依此說，可知真鑑所說的「周圓」，指的便是心性全體之「體周萬法、量極虛空」，涵蓋了根身與器界而無遺。

第四番會揭示出心性之周圓，也與其所處理的問題有關。該番所面對的問題，是阿難對於「遺失真性」的困惑。對此，後半部份的經文，揭示出了心性之周圓，毫無遺失的問題。先是在真鑑對於如來之「清淨法身」（《大正》19，頁110）與「正遍知」（《大正》19，頁110）之名的解釋中，已概略性地言及了此點。真鑑說：

清淨法身者，即相即性，即有即空，現前三十二相即是法身，非比相宗最後佛身有為無漏，非比空宗破相為妄、報化非真。此之性宗，山河全露，萬相皆如，說報化與法身異體者，當墮地獄。……達心包萬法為正知，達萬法皆心為徧知。如來達此，名正徧知。（《卍續》18，頁371）

依照真鑑對於「清淨法身」的詮釋來看，所謂「即相即性，即有即空」，說明了其詮釋是立足於「性宗」的立場，也就是「山河全露，萬相皆如」，一切都是真性的流露，無有缺陷，無有例外。既是如此，豈會有「遺失真性」的問題產生？而「山河全露，萬相皆如」，不正彰顯的是心性之周圓嗎？而由對於「正遍知」的解釋，也可清楚此點。真鑑解釋「正遍知」的內涵，為「心包萬法」與「萬法皆心」，顯然無有一法在心之外，這不也正是心性之周圓嗎？

而對於心性周圓的具體說明，則在後半部份的經文中。後半部份經文中，言及了「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現」（《大正》19，頁110）。真鑑認為，這正是揭示了「萬法惟心所現」（《卍續》18，頁372）。他的解釋是：

色，即十一色法。心，即八識心法。諸緣，即生心之四緣、生色之二緣。心所使，即五十一心所法。諸所緣法，廣至善惡、邪正、世出世間一切事業、因果、法門等。惟心者，惟眾生本具一真法界之心，亦即如來藏心。乃變現萬法之實體，故曰「惟心所現」。此科重一現字，見萬法即心也。（《卍續》18，頁372）

依真鑑的解釋，所謂「色心諸緣及心所使諸所緣法」，涵蓋了色法、心法，乃至其餘一切諸法，其實指的即是萬法。雖然萬法各有不同，卻都是由「眾生本具一真法界之心」、「如來藏心」所變現出來的。這正是先前對於「正遍知」之「遍知」詮釋時，所說的「萬法皆心」。而揭示「萬法惟心所現」後，經文接著指出「汝身、汝心皆是妙明真精妙心中所現物」（《大正》19，頁110）。這部分在真鑑看來，則揭示了「萬法常在心中」（《卍續》18，頁372）。真鑑解釋說：

身，即五根。心，即八識及諸心所。其餘，俱攝皆字之中。……心中所現物者，言妙心如海，而萬法如海中之影；心包無外，而萬法皆在心中。此科重一中字，見心包萬法也。合上科萬法即心，此科心包萬法，即是心之正相。恒不昧此，即正徧知身。（《卍續》18，頁372）

既然「妙心如海，而萬法如海中之影；心包無外，而萬法皆在心中」，則不正說明了心體之廣大周圓，無有缺欠嗎？真鑑認為，這部分揭示的「萬法常在心中」，其實也就是先前對於「正徧知」之「正知」詮釋時，所說的「心包萬法」。既然「心包萬法」、「萬法皆心」，則又豈會有一法在心之外？因此，經文結以「色身外泊¹⁸⁰山河虛空大地，咸是妙明真心中物」（《大正》19，頁110）。不論根身、器界、心法，乃至其餘一切諸法，無有例外，皆是妙心中物，則自然不會真正有「遺失真性」的問題產生。而這不正彰顯出心性之廣大周圓，「體周萬法、量極虛空」，涵蓋了一切而無遺？

第四番對於心性之周圓，還只是兼帶言及，真正全番經文論及這點的，是第八番的「顯見不分」。真鑑在第八番開頭，先開宗明義指出該番的用意，即在於彰顯見性與萬法的關係為非離的關係。他說：

夫見性，量括十方，體含萬法。其與萬法非即、非離。……惟其非離也，故能塵剎混融，萬物一體，用彌法界，存泯自由。……今此不分之科，乃約不離義泯妄合真，以顯洩乎與物混融之妙。（《卍續》18，頁389）

在此所指出見性的「量括十方，體含萬法」，其實，即已說明了見性與萬法的關係，是「塵剎混融，萬物一體」，無有一法可置外於見性。

先就本番所面對的問題來看。真鑑指出，本番所面對的問題，是「阿難執身見各體而疑見在前」（《卍續》18，頁390）。會產生這項困惑，真鑑認為，「究此疑之所自來，蓋由上文諸科多與明此見性離塵獨立，乃至身、境亦無相干」（《卍續》18，頁390）。換言之，亦即多就真性與萬法「非即」的關係來探討，重在凸顯見性。然而，「離塵獨立」這項彰顯見性的作法，反倒使得阿難產生「令¹⁸¹此妙性現在我前，見必我真，我今身心復是何物」（《大正》19，頁111~112）的疑惑。這項疑惑的背後，隱含著真性所涵蓋的範圍，似乎有限，同時，也有外於真性者，即疑問中所說之「復是何物」的「我今身心」。對此，真鑑更發揮說：「是執見性、身心各自有體，遂起斯疑。至於山河萬相與見各體，更不待言。」（《卍續》18，頁390）連親切的根身與妄識尚且似與真性有別，更何況是器界等萬法呢？

¹⁸⁰ 《大正藏》作「泊」，宋、元、明校本作「洎」，真鑑之《正脉疏》亦作「洎」，當以此為是。

¹⁸¹ 《大正藏》作「令」，宋、元、明校本作「今」，真鑑之《正脉疏》亦作「今」，當以此為是。

對於這個問題，真鑑認為經文採取的策略，是以「約萬法一體而破前相」（《卍續》18，頁391）來處理。問題是，阿難的困惑，明明是就真性與身心相對而言，何以經文不就這兩類範疇來探究，而要就萬法來談呢？真鑑在進入經文的詮釋之前，特別說明了其緣故。他指出，如此的作法，是既「以疎例親」（《卍續》18，頁391）又「兼除二執」（《卍續》18，頁391）。所謂「以疎例親」，真鑑解釋說：「就眾生之情見：身心至親，萬物至疎。今會疎遠之萬物，尚與此見一體，況親執之身心獨有二體乎？」（《卍續》18，頁391）就這部分來說，主要是回答了以萬法來探究的有效性，足以解答阿難之疑。而「兼除二執」，真鑑的解釋則如下：

蓋身心者，我執之親依；萬物者，法執之顯境。據前問辭，我執已自熾然，而法執尚猶微隱。今若順其語而但說見性身心一體，則非惟法執不能兼破，彼將又執見性身心合為我體，而以萬法為他體，其為二執，益增上矣！故佛總與普對萬法，悉顯其無自無他，則二執蕩然無遺矣！（《卍續》18，頁391）

依真鑑所說，可知經文要以萬法來探究，其實頗有永絕後患之意。若只除我執，則還有法執未破，必將轉生疑難。因此，逕對萬法「顯其無自無他」，則「至疎」之萬物尚且如此，何況阿難所疑的「至親」之身心？這部分說明了以萬法來探討的涵蓋性，足以一次解決可能轉生的疑難。

關於經文的具體開展，真鑑認為是先「直斥妄擬前相」（《卍續》18，頁391），點出提問中謬誤的關鍵，然後「辯定本無是非」（《卍續》18，頁391）。一方面，令阿難說出「縱目所觀，指皆是物，無是見者」（《大正》19，頁112），另一方面，又令阿難說出「是萬象中，微細發明，無非見者」（《大正》19，頁112）。「以無是非發其疑」（《卍續》18，頁391），由文殊重新整理問題，同時，也藉此使後文即將探討的重點清晰：「此諸物象與此見精元是何物？於其中間無是、非是？」（《大正》19，頁112）然後再「曉以無是非之故」（《卍續》18，頁395），托出本番的核心意涵——「一真無是非」（《卍續》18，頁395），亦即經文所明白揭示的「見與見緣并所想相如虛空花，本無所有。此見及緣，元是菩提妙淨明體，云何於中有是、非是」（《大正》19，頁112），「此見妙明與諸空塵……本是妙明無上菩提淨圓真心妄為色空及與聞見」（《大正》19，頁112）。在這部分的經文中，真鑑認為談論內容所涵蓋的範疇，包括了見精與根、塵、識，亦即涵蓋一切萬法。他在解釋「見與見緣并所想相如虛空花，本無所有」時，說：

見之一字，即舉見精。見緣想相四字，即舉諸物。然見緣即六塵色空等物，想即六處識心，相即六根身相。……今此想、相，并指心、身也。蓋此中

并將見性與外之萬物、內之身心總成合會，明其萬殊則妄，而一體元真也。
（《卍續》18，頁395～396）

依真鑑的解釋，見、見緣、想與相，便涵蓋了見精、塵、識與根，而這一切雖然「萬殊」，卻實是一體之真，即「菩提妙淨明體」。既然「萬殊」是妙明無上菩提淨圓真心妄為而出，實是一真，則自是無是非二相。因此，再回過頭去看本番所面對的問題，便當有以下的體悟：

了知見精與身心萬物元一真性、本惟一體，方得頓悟萬法悉無自他之別，肯復擬見性於身心之前而言其可指度，見性於萬物之內而言其不可指哉？
（《卍續》18，頁399）

而這「元一真性」涵蓋了「見精與身心萬物」，不正說明了無有一法離於真性，不正彰顯出心性之周圓廣大、無有缺欠嗎？對此，真鑑在第九番「示見超情」的開頭，也再次強調第八番所揭示的心性周圓之義。他在解釋「覺緣遍十方界」（《大正》19，頁112）時，便說：「覺，謂真性。緣，即萬法。總言徧十方界者，……不遺、不分二科，更領見性與萬法同體周徧，故成此徧義也。」（《卍續》18，頁399）其所謂「徧」，便是周圓之意。

綜合真鑑對於第四番與第八番經文的詮釋來看。雖然有詳略之別，不過，所揭示的心性之周圓，可說毫無二致。兩番經文所揭示的心性之周圓，可說是涵蓋了見精、根、塵與識，即涵蓋萬法、無有缺欠之周圓。

第二節 「十番顯見」中提出心性五義的用意

以上介紹了真鑑在「十番顯見」的詮釋過程中，所同時提出的心性五義。接著要探討的是，為何真鑑要在經文明白闡述「顯見」的過程中，同時提出此說？其用意究竟何在？如果不能明瞭其用意，則必匆匆略過，便無法認識真鑑如此的詮釋，在其對全經詮釋佈局中所扮演的重要角色。

有關真鑑提出這心性五義的用意，在其對於首番經文詮釋的最後，曾作出如下的說明。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，足徵此見即是如來藏心。」（《卍續》18，頁359）所謂「答前四義」，指的是對於前文的回應，而「同後五義」，則是對於後文的預示。「足徵此見即是如來藏心」，則是將本處探討的有關見性的課題，與後文的如來藏心進行連結，指出見性即是如來藏心，而其證據便是所謂的「同後五義」。以下分別就這心性五義之「答前」與「同後」兩方面，來探討其意涵。

壹、對於真心的正面揭露

真鑑提出心性五義之說，指出其中的用意之一，是「答前四義」。所謂「答前四義」，指的是回應阿難在「十番顯見」開頭處所問及的心性的特質。阿難的提問是：「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）。其中對於心性特質的描述，分別是「寂常」與「妙明」，這寂、常、妙、明，便是真鑑所說的「前四義」。

然而，「十番顯見」的重點，不是在於彰顯見性，也就是真鑑所科的「顯見」嗎？何以真鑑會說這對於見性的開示，是回應了阿難所求的心性四義？這就不得不歸因於真鑑特重文脈的研究方法，才有此獨到之說。真鑑依據其對於文脈的解讀，指出「十番顯見」之前的經文，主要是在破斥阿難執著妄識為心。

在經文開頭，當阿難為文殊師利提獎歸來時，佛陀即為其明白指出「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心、性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉。」（《大正》19，頁106）這時早已清楚地說明了輪迴的關鍵，在於不知真心，而認取妄心，同時，也說明了真妄有別。然而，阿難並未領解，始終誤以自己的妄識為真心，因此才有所謂「七處徵心」的開展，真鑑稱之為「七番破處」，重點在於破斥阿難的妄識非真，實為虛妄。雖然經過「七番破處」，阿難仍舊不知其所認取的心實是妄識，不是真心，仍向佛陀祈請「真際所指」¹⁸²（《大正》19，頁108）。真鑑在此解釋說：「上文佛雖破處，而未分明說出非心及以無處，故阿難求處之心未了，尚自責其不知真心實際所在也。」（《正續》18，頁343）顯然阿難仍未意識到真妄之別，而且自己實是認妄為真。於是佛陀再次對於真妄二者有別作出提點：

一切眾生從無始來種種顛倒，……皆由不知二種根本，錯亂修習。……云何二種：阿難，一者，無始生死根本。則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者。二者，無始菩提涅槃元清淨體。則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。（《大正》19，頁108）

在此即已明白提醒阿難，顛倒的關鍵，在於「不知二種根本」，即對於真妄二心未能詳加區別而認妄為真，同時還清楚指出「汝今者」之「用攀緣心為自性」，是「二種根本」中的「無始生死根本」。雖然佛陀在理論上明白指出阿難認妄為真、所認為妄，不過，當實際徵詢阿難「以何為心」（《大正》19，頁108）時，阿難的回答，仍舊是誤認妄識為心：「如來現今徵心所在，而我以心推窮尋逐，

¹⁸² 《大正藏》作「指」，元、明校本作「詣」，真鑑之《正脉疏》亦作「詣」，當以此為是。

即能推者，我將為心。」(《大正》19，頁108)因此，才有佛陀的「顯呵妄識非心」(《卍續》18，頁343)，明白指出其所用的心，實是「前塵虛妄相想」(《大正》19，頁108)，而並非真心。阿難對此說法的反應是驚恐惶怖，認為其向來所用之心如何能不是心？若真不是心，豈不將會同於土木之無心？顯然阿難仍舊堅執妄識為真心，認為無此妄識則將無心，至於真心則尚無認識。對此，真鑑認為佛陀的作法，是進一步「推破妄識無體」(《卍續》18，頁348)。他說：「此科方以說透識心徹底虛無斷滅，全不是心矣！」(《卍續》18，頁348)在這部分，將阿難所誤認為真心的識心徹底掀翻破斥，指出其「離塵無體」(《大正》19，頁109)，當塵變滅之時，此識心也同時斷滅。

對於由經文開頭以來所一直認為是心的妄識，如今遭到佛陀徹底的破斥，阿難與大眾的反應是「默然自失」(《大正》19，頁109)。真鑑對此解釋說：

前責己不知心處，尚望佛言。聞佛直呵非心，驚疑諍辯。及其蒙佛無體之示，始知體尚本無，安有住處？三迷全破，三執全消，故默然無辯。然則平日倚恃為心者，一旦杳無體性、無可跟尋，而又未審何者為心，即如人失其所寶之物，故曰「自失」。(《卍續》18，頁351~352)

真鑑認為由經文開頭至此，「三迷全破」，即對於「本非是心而似是心，故眾生迷執以為是心」(《卍續》18，頁330)，「本非有體而似有體，故眾生迷執以為有體」(《卍續》18，頁330)，以及「本非有處而似有處，故眾生迷執以為有處」(《卍續》18，頁330)這三種迷執完全破除。佛陀並於此再次提醒說：「世間一切諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想誤為真實。」(《大正》19，頁109)這是總結了經文前來的根本問題，在於迷妄為真。以上這破斥阿難妄心的部分，真鑑總科為「斥破所執妄心，以開奢摩他路」(《卍續》18，頁328)。他認為這部分經文的用意，是要先為真心之托出撤除障礙。他說：

一切凡外權小……不能達於妙奢摩邊際者，皆由但知此識為心，而更不知別有心也，被此識塞斷奢摩他路。故佛欲示妙奢摩他，必須首破此心，以開其路也。蓋令其先悟此識非心，方知別尋真性，然後指以真心，方可達於妙奢摩他之邊際矣！(《卍續》18，頁328)

由於「但知此識為心」、「被此識塞斷奢摩他路」，所以必須先撤除這道障礙，「必須首破此心」、「先悟此識非心」，然後才能知道要「別尋真性」。而值此「三迷全破」之時，「平日倚恃為心者」既已「無可跟尋」，同時又「未審何者為心」，大眾的反應自是茫然四顧，悵然若失。

這時，經過佛陀斥破所執妄心的阿難，終於不再執取妄心，轉而捨妄求真，向佛陀求取真心：「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）明白地祈求能夠得知「寂常心性」，能夠「發妙明心」。真鑑在此特別註明說：「蓋寂常妙明之釋與下佛之答處，皆有照應。」（《卍續》18，頁354）這說明了下文正是要回應阿難在此妄心已捨之時，其對於真心亟欲識知的期盼。對此，佛陀也明白允諾，許以明白開示真心：「吾今為汝建大法幢，亦令十方一切眾生獲妙微密性淨明心，得清淨眼。」（《大正》19，頁109）真鑑在此註釋說：「阿難求寂常心性，而佛許以妙微密性；求妙明心，而許以妙淨明心；求開道眼，而許以得清淨眼，亦請許相應矣！」（《卍續》18，頁354）這很清楚地說明了向下即將開展出來的「十番顯見」，正是佛陀對於阿難真心之求的正面回應。而在首番顯見的經文中，確實也明白指出「見性是心」（《大正》19，頁109）。既然「見性是心」，則向下九番對於見性的闡釋，不正是對於真心的闡釋嗎？

關於這一點，其實，在〈《會解》敘〉中早已寓有此意，只因其僅僅是以「因見顯心，因心顯見，雖心見互顯，而正顯在心」（《龍藏》144，頁257）短短數語帶過，並未大加發明，所以容易為人所忽略。對此，清末的諦閑，在其《楞嚴經序指味疏》中，特地將〈《會解》敘〉加以科分並註釋。其將「序十番辨見」（《卍續》90，頁489）的部分分為兩科，指出總要是「心見互顯」，即「初、總標心見互顯」（《卍續》90，頁489），而詳細的開展過程，則是「二、別列十番妙辨」（《卍續》90，頁489）。這項作法，可說是將〈《會解》敘〉的本意加以彰顯出來。

因此，如果不能明瞭「十番顯見」的用意便是在回應阿難的真心之請，是對於真心的正面揭露，則由經文前來佛陀多次對於真妄區別的提醒，即常住真心、性淨明體與妄想之別，無始生死根本與無始菩提涅槃元清淨體之別，並指出認妄為真，而對於妄識（妄想、無始生死根本）斥破淨盡後，卻未對於常住真心、性淨明體、無始菩提涅槃元清淨體，即阿難所求之真心加以回應，豈非一大怪事？若以為「十番顯見」只是「顯見」，僅就這部分的經文截斷而觀，而未能貫串前來的文脈一併而論，不知其即是對於真心的正面揭露，則將大失經文本意，大失真鑑之意，並且對於真心的認識也將落空，也將未能明瞭經文由開頭處即企圖解決的「生死相續」、「輪轉」、「從無始來種種顛倒」與「錯亂修習」等問題的關鍵所在。

「觀佛前呵識心，則曰非心；今薦見性，則曰是心，明以應阿難真心之求。」（《卍續》18，頁358）由「非心」而後「是心」之說可知，有關「十番顯見」是「正顯在心」一事，是「對於真心的正面揭露」，其大加發明，終當歸功於真鑑無疑。

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」

真鑑提出心性五義之說的另一項用意，則是指出「同後五義」，並以此為「此見即是如來藏心」之證據。

所謂「同後五義」的「後五義」，指的是在「十番顯見」的經文後，當佛陀為阿難破和合與非和合之惑，真鑑科為「剋就根性直指真心」的段落到此為止時，接著進入到真鑑科為「會通四科即性常住」（《卅續》18，頁424）的段落，其開頭處的經文為「如來藏常住妙明不動周圓妙真如性」（《大正》19，頁114），其中所言及之如來藏性的五種特質，即「常住妙明不動周圓」。真鑑認為這對於如來藏性特質的描述，是與前文「十番顯見」中對於見性特質的描述完全相同，因此會有「同後五義」之說。他在經文「殊不能知生滅去來本如來藏常住妙明不動周圓妙真如性」（《大正》19，頁114）下解釋說：

如來藏，總目眾生本覺性體，言眾生心中隱覆如來，故名如來藏，即《起信論》中之一心也。……其常住等八字，皆稱此真如之德也。本無生滅曰常住，不滯明寂曰妙明，本無去來曰不動，不徧（筆者案：當為「徧」）空界曰周圓。……具此眾妙，故曰妙真如性，亦即前十番所顯見性之全體也。（《卅續》18，頁425～426）

所謂「如來藏」，指的便是「眾生本覺性體」。「常住等八字，皆稱此真如之德」，便是說明了「常住妙明不動周圓」八字，指涉的即是如來藏的特質。真鑑在最後特別指明「具此眾妙」的如來藏，並非另有所指，實際上即是「十番顯見」所顯見性的全體。真鑑認為，在此所說的「本無生滅曰常住」，正相當於「十番顯見」中心性五義之常；「不滯明寂曰妙明」，相當於心性五義之妙與明；「本無去來曰不動」，相當於心性五義之寂；「不徧（筆者案：當為「徧」）空界曰周圓」，相當於心性五義之周圓。

既然特質相同，何以前文稱為見性，在此改稱為如來藏性？真鑑在一進入到「會通四科即性常住」一科中，便先就這個問題作出了解釋。他說：

四科，即五陰、六入、十二處、十八界也。前科言寂常妙明之心最親切處，現具根中，故剋就根性直指真心。然雖近具根中，而實量周法界，遍為萬法實體。今於萬相中一一剖相出性，是以齊此不復稱其見性之別名，乃舉

其總名，曰：如來藏心妙真如性。但是總別異稱，體惟一而已矣！（《卍續》18，頁424）

依真鑑的看法，「十番顯見」時所談論的「寂常妙明之心」，是就眾生「最親切處」的眼根中來「直指真心」。雖然僅就「根中」指出，卻並非意味著真心只在根中，而實是「量周法界，遍為萬法實體」。由於接下來的經文主題不再就根中而論，而是要「於萬相中一一剖相出性」，亦即於四科中，即五陰、六入、十二處與十八界中，來指出萬法皆是「本如來藏妙真如性」（《大正》19，頁114），因此才就這萬法總體之名「如來藏心妙真如性」來稱呼。換言之，當前文談論見性的主題完成後，忽然轉而探討如來藏性，並非意味著二者為二，毫不相干，而只是因為探討的範疇由根中擴大到萬法之故。前文的見性與後文的如來藏性，在真鑑看來，二者只是「總別異稱」，由於指涉範疇之個別與全體的出入而有不同的稱法罷了，實為一體。真鑑在「十番顯見」中特別指出心性五義，正是為了銜接前文的見性與後文的如來藏性的關係，抉發出二者實為一體的精義。

然而，真鑑為何要抉發出這見性通於藏性的精義？關於這一點，可以由他在《正脉疏懸示》中，對於見性通於藏性的特別發明中得到答案。他在《正脉疏懸示》中，曾先設問說「三如來藏，是展轉入於深妙圓融之極理，何得言最初所示見性即是其體乎」（《卍續》18，頁269），然後針對見性通於藏性發表其看法。在其看法中，有如下的一段文字：

諸師正由高推後之藏心，而不達其即前初示見根等性，體無有二，直謂離根性而別有，所以修時更不用根性，却擬藏性，立三諦而起三觀，以為圓妙，不知依舊落於識心覺觀思惟之境。失盡經旨，孤盡佛心。（《卍續》18，頁269）

依真鑑這段文字來看，有兩方面值得留意。首先，所謂的「高推後之藏心，而不達其即前初示見根等性」，這是認為「諸師」在詮釋本經時，並未將前後經文視為具有關連性的一體，而是割截為前後無關的兩部分經文來詮釋。關於這一點，他在《正脉疏懸示》的另一段文字中，也曾特別指出。他說：

大抵舊之解家，於經後分多不顧前。如談三藏，已早不達其即前初示之根性，及說圓通，何曾明其但入藏性？及陳諸位，又豈知其牒圓覺而修證藏性乎？不思阿難既以華屋喻前藏性，則圓通所以進華屋之門，而五十五位所以升華屋之堂而入華屋之室也，豈離前華屋而他有所適哉？是則始終既惟一藏性，則始終惟一圓融性定而已。（《卍續》18，頁270～271）

所謂「談三藏，已早不達其即前初示之根性」，「說圓通，何曾明其但入藏性」，「陳諸位，又豈知其牒圓覺而修證藏性」，都是在強調前人詮釋本經時，「於經後分多不顧前」所造成的割截性的詮釋差誤。而這樣的詮釋差誤，便造成了割裂見性與藏性的後果，似乎意味著二者無關，即《正脉疏》中所批評的：

舊註不達於死生根本，自呼為五濁業用；圓湛之性，自立為三止觀門，全不取於經中本有。此等非惟臆說無憑，仍使前之開示悉成無用。豈前之開示不與此修進相干哉？詳之。（《正續》18，頁551）

然而，真鑑指出這項差誤，用意卻並非只是重在彰顯理論層面的「始終既惟一藏性」，使本經的前後詮釋貫串為一體而已，真正的用意，則是在其值得留意的第二方面，亦即本經作為宗教實踐指導文本的修行層面。必須由這個面向，才能真正認識真鑑抉發見性通於藏性這項精義的苦心。真鑑認為，前人由於詮釋上高推藏心，不知藏心與見性「體無有二」，反倒以為藏心是「離根性而別有」。由這理論上理解的偏差，而造成實際修行時的差誤，不由根性入手，「却擬藏性，立三諦而起三觀，以為圓妙，不知依舊落於識心覺觀思惟之境」。這模擬藏性而立諦修觀的方法，卻正好落入本經前來即已大加破斥的識心之中。修行方法既已差誤，如何能達成本經的目的？因此，真鑑抉發見性通於藏性，真正重要的意義，便在於實際修行操作時，彰顯出根性作為本經特重的「本修因」。

在經文進展到阿難已經「疑惑消除，心悟實相」（《大正》19，頁122），了知「如來藏妙覺明心遍十方界」（《大正》19，頁122），而向佛陀祈請「本發心路，令有學者從何攝伏疇昔攀緣，得陀羅尼，入佛知見」（《大正》19，頁122），期盼佛陀明示入如來藏心這華屋大宅之門，而佛陀也同意「開無上乘妙修行路」（《大正》19，頁122）時，便是經文開始進入到探討修行課題的部分。在要進入到實際修行之前，佛陀特別強調「應當先明發覺初心二決定義」（《大正》19，頁122）。這「二決定義」的「第一義」，便是「應當審觀因地發心與果地覺為同？為異？」（《大正》19，頁122）如果不先詳察此點，而是「以生滅心為本修因」（《大正》19，頁122），則因既生滅，如何能得不生滅之果？因此，佛陀特別強調，在實際進行修行之前的首要之務，便是要以「無生滅性為因地心」（《大正》19，頁122），才能真正的「圓成果地修證」（《大正》19，頁122）。關於這「第一義」的部分，真鑑科為「決定以因同果澄濁頓入涅槃義」（《正續》18，頁546）。在科名之下，他特別指出，「以因同果四字，便是第一決定之宗」（《正續》18，頁546），並解釋說：

蓋言所以必欲因果相同者，以因果不同，則不能澄濁取涅槃也。經文顯然可見。然此一義，文短而義長。義長者，蓋直至如來斷果究竟極證也。又此雖因果雙舉，而意在略明果證之遠，非比小教……亦非比始教……，由

彼皆以生滅識心為本修因，而因果不同，故不能遠趨佛之常果。是故先須說此第一決定也。此旨妙甚！（《卍續》18，頁546）

真鑑之強調「以因同果」、「因果相同」，可以看出目的是直指不生滅的「佛之常果」。而對於經文所言的「生滅心」，在此加一「識」字，換言之，在真鑑看來，經文在此強調所不應取為本修因的生滅心，即是本經在「十番顯見」之前所破除的識心。真鑑在對於本段落經文「汝觀世間可作之法，誰為不壞？然終不聞爛壞虛空。何以故？空非可作，由是始終無壞滅故」（《大正》19，頁122）的解釋時，便特別明指「此但借虛空為例，意明欲求不壞因心，須取無作之性，不應復用生滅心也。生滅，即指識心。無作妙性，即根中圓湛不生滅性也」（《卍續》18，頁547）。由此可知，真鑑認為的「本修因」，便是在此所說的「無作之性」，亦即「根中圓湛不生滅性」，也就是他在「十番顯見」中所特別抉發出來的根性。以根性即為本修因之說，他在接下來的經文詮釋中，也屢屢明言。如在經文「阿難，汝今欲令見聞覺知遠契如來常樂我淨」（《大正》19，頁122）下，說：「見聞覺知，眾生現具六根中性，即本覺也。」（《卍續》18，頁550）又如在經文「應當先擇死生根本，依不生滅圓湛性成」（《大正》19，頁122）下，說：

死生根本，即六處識心，而經初「七番破處」顯發全非者也。凡、外、權、小悉取之而錯亂修習，皆為因不同果，今決定擇去而不用。此緣佛前判二種根本時，即以此心為生死根本，故知然也。不生滅圓湛性者，即根中所具，經初十番顯示、二見剖瑩，近具六根、遠周萬法者也。凡、外、權、小悉昧之而日用不知，今決取而依之。茲蓋緣佛自判此性為菩提涅槃元清淨體，故知然也。若此，則經文前後召應，脈絡貫通，極為妙旨。（《卍續》18，頁551）

所謂「死生根本」，即前文「七番破處」時所極力破除的識心。而作為「本修因」的「不生滅圓湛性」，即「十番顯見」中所彰顯出來的根性。而在經文「以湛旋其虛妄滅生」（《大正》19，頁122）下，則說：

湛，即取上不生滅圓湛性也。約前，即如來所示之見性；約後，即觀音所用之聞性。其體，本來湛然而不動。按前文屈指飛光及後文擊鐘所驗：不動不搖、無生無滅之本性也。（《卍續》18，頁551）

可知作為「本修因」的「不生滅圓湛性」，便是「十番顯見」所指出的見性，而後文實際修行的耳根圓通，也是立足於「不動不搖、無生無滅」的「聞性」。又經文「我今備顯六湛圓明本所功德數量如是」（《大正》19，頁123）下，真鑑也再次詳予註明「湛圓明，即第一決定中圓湛不生滅性。足顯前指根中之性，無疑也」（《卍續》18，頁560）。必得認準這不生滅的「根性」作為「本修因」，才能

真正進入到「二決定義」的「第二義」——「決定從根解結脫纏頓入圓通義」(《卍續》18, 頁 553), 也才能真正達到「佛之常果」的目的地。真鑑在這一科中特別強調「從根解結」, 強調「不從根, 則不能脫纏頓入圓通」(《卍續》18, 頁 553), 更強調「一經要義, 下手工夫, 全在此科」(《卍續》18, 頁 553), 在在都指向了以根性為實際修行時, 作為「本修因」的入手關鍵。而在《正脉疏懸示》中, 對此也屢屢發明。真鑑說:

所破識心, 令其捨之者, 斥妄根本也; 指與根性, 令其用之者, 授真根本也。惜舊註於真根本全不達其即下所指與之見精……詳究如來剖判語意, 則知一切權人之所以為權者, 由其錯用識心為本修因也。……實人之所以為實者, 由其能用根性為本修因也。(《卍續》18, 頁 283)

在此明確地區分了真根本與妄根本。妄根本即為識心, 即為權人之所誤用, 而根性才是真根本, 才是實人所用以為本修因者。能否以根性為本修因, 正是區別權實二者成就的關鍵。又如說:

第一決定, 即兼去妄用真二義。其所辯生滅心不可以為本修因者, 即前攀緣識心。……又其令依不生滅圓湛之性, 即用真本也。而舊註又別釋為三止觀, 全與前文無干, 遂令悟、修不成一貫, 而後學永迷也。至於第二決定, 但令決用真本而加詳爾。(《卍續》18, 頁 283~284)

由此可知, 證成根性為本修因, 正是為了一矯前人援引止觀之法, 而使本經所悟與所修、前悟與後修貫通為一。

由以上所論可知, 真鑑在詮釋「十番顯見」之時, 特別提出了心性五義, 指出其「同後五義」, 並以此為「此見即是如來藏心」之證據, 這正是抉發出見性通於藏性的精義, 而這精義, 並非只是為了在詮釋上能使經文前後的理論一貫而已, 更是為了彰顯出「十番顯見」所揭示的根性, 正是本經在修行實踐上特重的「本修因」, 是「正修必用」。真鑑對於破妄之後即將顯真的科文, 作「顯示所遺真性令見如來藏體」(《卍續》18, 頁 352), 指出見性即真性、即如來藏體, 並說「此科即是真本, 正修必用」(《卍續》18, 頁 352), 其用意, 便是歸結於其要彰顯出根性作為本修因的獨家發明。

第三節 心性五義在全經心性意涵中的地位及其未盡之意

壹、「十番顯見」之心性五義足以涵蓋全經之心性意

涵

明瞭了真鑑在「十番顯見」中所提出的心性五義之說，其內涵與用意之後，接著則應該考察這心性五義，在全經所言心性意涵中的地位。明瞭這一點，才能真正了解心性五義在全經中的定位。關於這項課題，由於真鑑並未加以說明，所以更有考察的必要。而要確定心性五義在全經心性意涵中的定位，便必須先就真鑑對於全經所涉及之心性詞語的詮釋進行全面性的考察，才能清楚真鑑如此詮釋的安排。

關於本經所言及之心性詞語，經全面查考後，依經中出現的順序，分別是「常住真心性淨明體」（《大正》19，頁106）、「無始菩提涅槃元清淨體」（《大正》19，頁108）、「本明」（《大正》19，頁108）、「真性」（《大正》19，頁108）、「元常」（《大正》19，頁108）、「清淨妙淨明心性一切心」（《大正》19，頁109）、「本心」（《大正》19，頁109）、「寂常心性」（《大正》19，頁109）、「妙明心」（《大正》19，頁109）、「妙微密性淨明心」（《大正》19，頁109）、「（自此開始為「十番顯見」的範圍）」、「不生滅性」（《大正》19，頁110）、「妙明真精妙心」（《大正》19，頁110）、「本妙圓妙明心寶明妙性」（《大正》19，頁110）、「妙明真心」（《大正》19，頁110）、「妙明心元所圓滿常住心地」（《大正》19，頁111）、「本元心地」（《大正》19，頁111）、「妙明元心」（《大正》19，頁111）、「妙精明心」（《大正》19，頁111）、「心本妙明淨」（《大正》19，頁111）、「妙性」（《大正》19，頁111）、「菩提妙淨明體」（《大正》19，頁112）、「妙明無上菩提淨圓真心」（《大正》19，頁112）、「精真妙覺明性」（《大正》19，頁112）、「覺性」（《大正》19，頁112）、「真實心妙覺明性」（《大正》19，頁112）、「妙覺性」（《大正》19，頁113）（「十番顯見」至此）、「覺心明淨」（《大正》19，頁113）、「本覺明心」（《大正》19，頁113）、「覺明無漏妙心」（《大正》19，頁113）、「清淨本心本覺常住」（《大正》19，頁113）、「本覺妙明」（《大正》19，頁113）、「覺元」（《大正》19，頁113）、「妙覺元」（《大正》19，頁114）、「妙覺明體」（《大正》19，頁114）、「如來藏常住妙明不動周圓妙真如性」（《大正》19，頁114）、「菩提妙明元心」（《大正》19，頁119）、「心精」（《大正》19，頁119）、「本妙心常住不滅」（《大正》19，頁119）、「如來藏清淨本然」（《大正》19，頁119）、「性覺妙明本覺明妙」（《大正》19，頁120）、「妙覺本妙覺明」（《大正》19，頁120）、「妙空明覺」（《大正》19，頁120）、「妙覺明空」（《大正》19，頁120）、「妙覺明心」（《大正》19，頁120）、「真妙覺明」（《大正》19，頁120）、「如來藏唯妙覺明圓照法界」（《大正》19，頁121）、「真如妙覺明性」（《大正》19，頁121）、「如來藏本妙圓心」（《大正》19，頁121）、「如來藏元明心妙」（《大正》19，頁121）、「如來藏妙明心元」

(《大正》19, 頁 121)、「寶覺真心」(《大正》19, 頁 121)、「寶覺圓明真妙淨心」(《大正》19, 頁 121)、「獨妙真常」(《大正》19, 頁 121)、「妙明」(《大正》19, 頁 121)、「妙覺明圓本圓明妙」(《大正》19, 頁 121)、「勝淨明心」(《大正》19, 頁 121)、「如來藏妙覺明心」(《大正》19, 頁 122)、「湛圓妙覺明心」(《大正》19, 頁 122)、「不生滅圓湛性」(《大正》19, 頁 122)、「元覺」(《大正》19, 頁 122)、「元明覺無生滅性」(《大正》19, 頁 122)、「圓湛」(《大正》19, 頁 123)、「覺明」(《大正》19, 頁 123)、「元真」(《大正》19, 頁 123)、「本明耀」(《大正》19, 頁 123)、「湛精圓常」(《大正》19, 頁 123)、「性淨妙常」(《大正》19, 頁 124)、「真常」(《大正》19, 頁 124)、「性淨妙常」(《大正》19, 頁 125)、「覺清淨心」(《大正》19, 頁 126)、「本妙覺心」(《大正》19, 頁 128)、「妙性圓明」(《大正》19, 頁 138)、「性明心」(《大正》19, 頁 138)、「本圓明」(《大正》19, 頁 138)、「妙圓真淨明心」(《大正》19, 頁 141)、「妙明真淨妙心」(《大正》19, 頁 143)、「本元真如」(《大正》19, 頁 143)、「本真淨」(《大正》19, 頁 143)、「妙圓明」(《大正》19, 頁 145)、「妙覺明心」(《大正》19, 頁 146)、「妙圓明無作本心」(《大正》19, 頁 147)、「本心」(《大正》19, 頁 147)、「本覺妙明覺圓心體」(《大正》19, 頁 147)、「精真妙明本覺圓淨」(《大正》19, 頁 154)與「本覺妙明真精」(《大正》19, 頁 154)。

有關這些涉及心性意涵的詞語，真鑑並未一條不漏地加以解釋，其中當然因為不少詞語頗有重出之處，如妙、淨、明、圓、常、覺、真等字眼重出頻率甚高，在相近的文脈處，既然前者已作出解釋，則後者便不再需要說明。關於這些真鑑未加解釋的心性詞語，實可看作真鑑認為意涵相同、無需辭費來處理。因此，應當著眼在真鑑明白進行解釋的部分。而這部分，又必須先作出範疇的區隔。因為既然今日要考察心性五義在全經所言心性意涵中的地位，則必須先將「十番顯見」中已言及的心性五義區隔為一範疇，而「十番顯見」之外的經文所言及的心性意涵為另一範疇，經由比對兩範疇所言心性意涵的出入，才能看出心性五義在真鑑詮釋的心性意涵中所佔有的地位，亦即其是即已能作為涵蓋全經心性意涵的表述，或是僅能作為部分表述？而若作為部分表述，其意涵又具有何種地位？

以下便先就真鑑在「十番顯見」之外的經文中，其對於心性相關詞語的解釋進行考察。

關於「十番顯見」以外的心性詞語，依真鑑的解釋來看，似乎大多不出於心性五義之外。如「寂常心性」，真鑑的解釋是：「寂者，不動搖也。常者，無生滅也。」(《卍續》18, 頁 353)「妙明心」，真鑑的說法是：「空有不羈曰妙，體用朗鑑曰明。……又物不能礙曰妙，物不能混曰明。」(《卍續》18, 頁 353~354)兩詞語所言，皆不出心性五義。而真鑑所認為之心性五義的由來——「如來藏常住妙明不動周圓妙真如性」，真鑑的解釋是「本無生滅曰常住，不滯明寂曰妙明，

本無去來曰不動，不偏（筆者案：當為「偏」）空界曰周圓。……具此眾妙，故曰妙真如性。」（《卍續》18，頁426）本詞語對於如來藏性的描述，依真鑑的解釋，即其在「十番顯見」首番末所說的「後五義」——寂、常、妙、明與周圓。又如「本妙心常住不滅」，真鑑解釋為「本妙心者，本來面目恒徧一切。……常，無始終。住，無去來。無始終、去來，故永不滅矣！」（《卍續》18，頁484）依此解釋，「無始終、去來，故永不滅」，同於五義中之寂與常義，而「本來面目恒徧一切」，雖然是彰顯妙義，其中的「恒」與「徧」，卻也同時可說具有常與周圓之義。以上所言，其實也都還在五義之中。此外，如「如來藏元明心妙」，真鑑的解釋是：「元，亦本也。元明者，本明照用，有涵具之意。而復徇之以心妙者，見用但體含，仍非滯有之用也。」（《卍續》18，頁526）「本圓明」，真鑑的解釋是：「妄業不能虧，曰本圓。妄惑不能蔽，曰本明」（《卍續》18，頁726）「妙圓明」，真鑑的解釋是：「妙，則不受業縛。圓，則不容他物。明，則了無幽暗。」（《卍續》18，頁792）「妙圓明無作本心」，真鑑的解釋是：「業果不縛曰妙，空有不墮曰圓，惑障不覆曰明，不由取舍修證曰無作。」（《卍續》18，頁819）「如來藏本妙圓心」，真鑑的解釋是：「本妙者，本來虛寂，無有一物，如珠淨體本來非青、非黃等。而又徇以圓心者，明其但是不定屬於一法而已，非灰斷徧空也。」（《卍續》18，頁523）以上有關心性意涵之詞語的解釋，雖然看似略有出入，其實也都還不出五義中的明、妙與圓義。

涉及五義之外的，首先要屬「淨」義。在「常住真心性淨明體」一語的解釋中，真鑑說：「常住，則非生滅。真心，則非妄心。性淨者，本自無染。明體者，本自不昏。」（《卍續》18，頁329）在此所言及的心性意涵，包括常住、真、淨與明。其中的常住與明，同於心性五義所言，而真與淨二義，看似在心性五義中並未言及，不過，心性五義本身即是就真心而言，因此，「真」的意涵也可說涵蓋在內。倒是「本自無染」的「淨」，雖然真鑑在「十番顯見」第五番經文最後的「汝心本妙明淨」下，曾解釋說「不為諸塵所染，而緣心不能疑混，曰本淨」（《卍續》18，頁381），不過，並未將此列入五義之中。這是否意味著真鑑認為「淨」義並非如來藏性的重要意涵呢？

在「十番顯見」之外的經文中，涉及「淨」義的心性詞語頗為不少。如「無始菩提涅槃元清淨體」。真鑑的解釋是：

無始者……不可詰其先後。……菩提者。三種中，真性菩提耳。涅槃者。義番圓寂。真本圓而妄本寂也。三種中，性淨涅槃耳。……元，即本也。不取修斷障染所成。（《卍續》18，頁345）

在此解釋中，「無始」之「不可詰其先後」，相當於常義。「菩提」，則是言其真義。「涅槃」，言其圓、寂與「淨」義。「元清淨」之「不取修斷障染所成」，則言其

本淨之義。在本詞語的解釋中，於心性五義之外，顯然還可見到「淨」義。再如「清淨妙淨明心性一切心」。真鑑的解釋是：

自體無垢曰清淨。處染不染曰妙淨。湛寂虛靈曰明心。性一切心者，與一切法為心性也。此心海廓周法界，而一切諸法皆是真心海中所現影像，無自體性，但依此心為彼實性故也。（《卍續》18，頁349）

在本條詞語的解釋中，「湛寂虛靈曰明心」，相當於明義。「性一切心」之「與一切法為心性」，以及「廓周法界，而一切諸法皆是真心海中所現影像」，則相當於周圓義。在心性五義之外的，則為「清淨」之「自體無垢」與「妙淨」之「處染不染」二者所揭示的「淨」義。在此所揭示的「淨」，包含了體（自體無垢）與用（處染不染）兩方面的「淨」，這是心性五義中所未言及者。此外，還有「湛精圓常」，真鑑的解釋是：「澄清不動曰湛，靈明不昧曰精，充滿法界曰圓，體恒不滅曰常。」（《卍續》18，頁572）「性淨妙常」，真鑑的解釋是：「淨而不染，妙而不縛，常住而無生滅也。」（《卍續》18，頁577）「性淨妙常」，真鑑解釋為「在染無染曰淨，居縛不縛曰妙，隨流不變曰常」（《卍續》18，頁588）「本妙覺心」，真鑑的解釋是：「在因同果，處染常淨，故曰本妙覺心。」（《卍續》18，頁641）在這些詞語中，都特別同時突出了心性所具有的「淨」義。又如「妙微密性淨明心」，真鑑的解釋是：

自其本寂而言，謂之性。自其本覺而言，謂之心。今於性而稱微密，謂隱微祕密，即本寂無有形聲意也。於心而稱淨明，謂無染無蔽，即本覺照體獨立意也。而妙字，同前空有不羈、物不能破，貫下性、心，當云妙微密性妙淨明心。（《卍續》18，頁354）

本條詞語的解釋中，「性微密」之「隱微祕密」，通於五義之寂義。雙貫性與心的「空有不羈、物不能破」之「妙」，通於五義之妙義。「淨明心」之「明」，可通於五義之明義。五義中所未言及者，便是「無染」之「淨」義。

依以上的考察來看，「淨」義應該是心性所具有的重要特質之一。既然如此，為何真鑑並未將其與五義並列為六？這或許可以由真鑑對於另外兩個詞語的解釋找到線索。首先是真鑑對於「覺明無漏妙心」的解釋。真鑑說：「覺明……應是覺湛明性，此自其本淨而言。無漏，自其無染而言。……總此本淨、不染二意，故曰妙心。」（《卍續》18，頁418~419）依此說來看，「覺明」之「覺湛明性」，似乎不分為覺與明二義，而可統合歸入「本淨」之「淨」義。而「無漏」之「無染」，其實也是「淨」義。雖然真鑑在此說「本淨、不染二意」，不過，「總此」二意而為妙義，則似乎意味著「淨」義在真鑑的詮釋中，可以涵攝在妙義之中。或許便是因為如此，「十番顯見」第五番末尾「本妙明淨」中的「淨」，真鑑才並

未將其獨立列於心性意涵中。而接下來的「妙覺明體」，真鑑解釋為「無相而能現相，故稱為妙覺明。准前，即覺湛明性」（《卍續》18，頁424）。既同於前之「覺湛明性」，則當歸入於「淨」義，而又涵攝於妙義之中。因此，雖然「淨」義也是心性的重要意涵之一，不過，在真鑑的詮釋中，似乎已可由妙義予以涵攝。

另一個值得留意的心性意涵，是在心性詞語中出現頗多次的「覺」義。在前文所言及的「覺明無漏妙心」與「妙覺明體」的解釋中，似乎看不到真鑑將「覺」義獨立出來的用意。而在另一個詞語，即「精真妙明本覺圓淨」的解釋中，也似乎是如此。真鑑的說法是：「精真者，純真全體也。妙明者，惟有寂照雙融也。名之以本覺者，揀非修成也。而特言其圓淨者，即彌滿清淨也。」（《卍續》18，頁885）在此所言及的真、妙、明、圓與淨，前文皆已考察過。倒是以「揀非修成」來解釋「本覺」，尚未探討。在此，真鑑雖然以「非修成」來解釋「本覺」，不過，這似乎僅僅言及了「本」而未言及「覺」。這種未將「覺」義獨立出來的情況，尚有以下兩個例子。在對於「真妙覺明」的解釋中，真鑑說：「真妙覺明者，元真之妙覺明心也，冥含萬有、不滯一相之體耳。」（《卍續》18，頁514）而在「如來藏唯妙覺明，圓照法界」的解釋中，真鑑則說：「惟一妙淨本覺湛明之性，圓融照了，徧周法界。」（《卍續》18，頁518）在這兩個詞語中，「覺」字的作用，看來似乎是與其他的心性意涵並列，不過，真鑑卻並未對其單獨提出解釋。

如此看來，應該要問的是，真鑑是如何來看待在心性詞語中所多次出現的「覺」字？關於這點，線索或許在另外幾個出現「覺」字的詞語中。在對於「妙覺明圓本圓明妙」的解釋中，真鑑的說法是：「妙覺明圓者，以一覺字處於三義之中，顯覺體具乎三義也。」（《卍續》18，頁531）依真鑑之說來看，所謂「一覺字處於三義之中」，顯然真鑑並未將「覺」與妙、明及圓三義並列，而「覺體具乎三義」，則更進一步說明了「覺」字指體，因此才會說「覺體」，而這「覺體」又「具乎三義」，則可知真鑑對於「覺」字的看法，認為其所指涉的，並非單一的心性意涵，而是指涉心性本體。既是心性本體，自然是具有多義。真鑑以「覺」為本體之說，在其對於「湛圓妙覺明心」的解釋中，也可看到。他說：「本無渾濁曰湛，本無分隔曰圓。下覺之與心，名、體雙舉也。覺者，心之體。由圓而不隔，則本有互融之妙，故曰妙覺。心者，覺之名。由湛而不渾，則本有徹照之明，故曰明心。」（《卍續》18，頁547）依此解釋，湛、圓與妙，是用來說明「覺」字的意涵，而明則是說明心字。真鑑明白地指出，「覺者，心之體」，「心者，覺之名」，可以看出，在真鑑的詮釋中，「覺」字並非作為單一心性意涵的表述，而是作為具有多義性的本體。正因如此，以下另外兩個詞語才能解釋的通。在對於「妙覺明心」的解釋中，真鑑說：「本無生死識心曰妙，本無冥頑色空曰覺，本無無明惑障曰明。」（《卍續》18，頁818）就真鑑在此的解釋來看，「覺」字似乎是與妙及明二字並列而言，有其自身「本無冥頑色空」的單獨意涵。此外，在對於

「性覺妙明本覺明妙」的解釋中，真鑑則說：「性覺、本覺，顯是所依覺義。而性、本異稱者，各有詮表。性，表一真理體，未涉事用。……本，表天然本具，不論修為故。……二覺互影顯融也。」（《卍續》18，頁492）如果只就本條詞語的解釋來看，則容易僅僅誤以「覺」為義，而依「二覺」之說，恐怕又會因其「各有詮表」而誤以「覺」為有二。實則在真鑑的詮釋中，「覺」字固然可以指涉心性意涵，不過，其所表述的心性意涵，顯然並非單一意涵，而可說是涵攝了妙、明、淨與圓諸義，此外，「覺」字還特指本體，與心並稱，這是其迥異於其他表述心性意涵詞語之處。

除了「淨」與「覺」多次出現在表述心性意涵的詞語中之外，還有兩字也曾出現，不過，出現頻率遠不及上述諸字。首先是「寶」義。真鑑在對於「寶覺真心」的解釋中說：「世之所稱為寶者，略有三義：一、離垢穢。二、具光明。三、富財用。今以本覺不變之體即離垢義，圓照之相即光明義，隨緣之用即財富義，故稱寶覺也。」（《卍續》18，頁529）而在解釋「寶覺圓明真妙淨心」時，則說：「寶覺圓明者，領前寶覺而加圓、明二義。圓，即前之富有財用意。明，即前之離垢光明意。」（《卍續》18，頁530）則寶義似已涵攝於淨、明與圓三義中。

另一個出現頻率較低的，則是「勝」義。真鑑在對「勝淨明心」的解釋中說：「勝淨明心，……合明體而兼舉也。勝者，超過一切、無比無上之意。淨者，煩惱不能染。明者，無明不能昏也。」（《卍續》18，頁534）在此解釋中，「勝」義之「超過一切、無比無上」，其實僅是說明了心性的優越性，而非對於心性意涵的具體表述。因此，似可不列入心性意涵之中。

總合以上的考察，可知在真鑑的詮釋中，心性五義實足以涵蓋其對於全經心性意涵的詮釋，而這也正同時說明了「十番顯見」在全經中的重要程度，以及其特別提出「十番顯見」的用心所在。

貳、「示見超情」與「顯見離見」彌補了心性五義的未盡之意

由以上的考察可知，「十番顯見」所揭示出的心性五義，是幾乎足以涵蓋全經的心性意涵。雖然如此，必須進一步追問的是：這「十番顯見」中的心性五義，固然足以回應全經對於如來藏心的開示，不過，僅以這五義是否便足以盡如來藏心之全貌？亦即如果遭遇到其他對於心性意涵的不同表述，真鑑頗為自豪、獨家發明的「十番顯見」，是否具有充分的潛在能力足以回應？

就以前文所言及的淨義與覺義來看。關於心性清淨義，自部派佛教以來，便是極受關注而專門探究的重要課題¹⁸³。到了中國，這項課題持續受到不同時代與不同宗派的關注與探討。如華嚴宗與天台宗歷代多就自性清淨說與性具染淨說有不同的主張¹⁸⁴，又如禪宗神秀與惠能之或重染淨二心與或重自性清淨¹⁸⁵等。此外，又延伸出心性為純善或是性具善惡¹⁸⁶這類有關心性與善惡特質之間關係的課題。而覺義更是並不認同《楞嚴經》，乃至漢傳佛教的呂澂，其所認為的漢傳佛教有別於印度佛教的重要特質¹⁸⁷。雖然這淨義與覺義兩義，皆可涵攝在真鑑的五義之中，不過，顯然真鑑並不以此二義為主要探究的課題。如此一來，真鑑所提出的「非但只為經初要義，而全經始終，皆以此為要義」（《卍續》18，頁279）的「十番顯見」，一旦面臨到這些不同的對於心性意涵的表述，是否足以與之對話，乃

¹⁸³ 《成實論》中，歸結了各部派的根本主張為十項主題，進行探討，其中一項即為探討心性是否本淨的課題。有關部派佛教對於心性本淨課題的主張，可參見呂澂《印度佛教思想概論》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1982年），頁48、51、87~88。或詳見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁233~238。或詳見〔日〕水野弘元著，釋惠敏譯《佛教教理研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2000年），頁277~296。另日人勝又俊教，則詳加考察了原始佛教、部派佛教到大乘佛教的「心性本淨說」。詳見〔日〕勝又俊教《佛教における心識說の研究》（東京：山喜房佛書林，昭和36年），頁463~511。

¹⁸⁴ 方立天指出，「與天台宗宣傳佛心中具有善惡淨染的說法不同，華嚴宗認為佛性是純淨至善的，無染無惡的」。關於兩宗的不同主張，可參見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》，頁304~344。

¹⁸⁵ 見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》，頁395~417。另可見樓宇烈〈禪宗「自性清淨」說之意趣〉一文，收錄於樓宇烈《中國佛教與人文精神》（北京：宗教文化出版社，2003年10月），頁243~277。

¹⁸⁶ 性中具惡，為天台宗異於其他宗派所特別提出的主張。詳見董平《天台宗研究》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁115~139。或見潘桂明、吳忠偉《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁151~163。或見賴永海《中國佛性論》（北京：中國青年出版社，1999年），頁124~138。或見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》，頁312~320。這個課題，一直到真鑑稍後的傳燈，仍為此特別撰寫了《性善惡論》。詳見《卍續》101。

¹⁸⁷ 呂澂在〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉一文中，指出中國佛學與印度佛學在心性思想上的根本分歧之點，是在於雙方對於「心性明淨」的理解不同，由此而開展出「性寂」與「性覺」的不同說法。他說：

印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性不與煩惱同類。它以為煩惱的性質騷動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性為寂滅、寂靜的。這一種說法可稱為「性寂」之說。中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱為「性覺」之說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」「當然的」方面而言；至於從性覺上來說，則等同「現實的」「已然的」一般。

詳見呂澂《經論攷證講述》，頁125~136。後來的學者方立天，承襲了呂澂的這項觀點，認為「真心本覺說的提出，標誌著中國佛教思想的獨創性與成熟性，並成為中印佛學在心性論上的根本分歧點」。見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》，頁303。然而，呂氏提出這項說法，其實是立基於社會階級的角度來推論（可詳見其文），因此，結論是否有效，似乎仍然有待商榷。此外，依真鑑之說，《楞嚴經》的心性意涵，並未偏於覺義而忽略了寂義，反倒是寂義還列於心性五義之中。此或可回應呂氏簡略地以「性寂」與「性覺」來論斷中、印佛學之不同的主張。而若以呂氏所主張的《楞嚴經》為中國佛家所偽造的說法來看，則《楞嚴經》對於心性意涵的揭示，應當多就覺義而言。然而，事實卻並非如此，則不知呂氏將要如何自圓其說？

至回應這些挑戰？甚至是擴大到有關其他佛教典籍對於心性意涵之不同表述的論爭¹⁸⁸？

有關這些佛教史上對於心性課題的論爭，就目前可見的資料來看，顯然真鑑並未作出探究、參與討論，當然，他也並無回應的責任，因為其撰著的重點並非在此。不過，這卻是十分重要的課題。對於心性意涵認識的分歧，正是歷史上會產生諸多論爭的根本所在。那麼，在真鑑對於「十番顯見」的詮釋中，是否有足以消解這些難題的潛在能力？就其對於「十番顯見」的詮釋來看，其實是留有伏筆堪為此資的，那就是其對於第九番「示見超情」與第十番「顯見離見」的詮釋。

有關真鑑所言的心性五義，其實，在其對於前八番經文的詮釋中，即已完全揭示出來。因此，並無法看到第九與第十兩番顯見在心性五義中的定位，而真鑑也並未多加說明。就這點來看，顯然最後兩番的顯見，並不在於揭示出心性五義，亦即揭示出心性的具體意涵。然則在首番顯見中，不是已經明白地指見是心，則最後兩番的顯見，自然也應該是顯心。既是顯心，卻又不是揭示心性的具體意涵，則該如何來理解真鑑的用意？處於今日，做為研究者，實應代真鑑說出其未說的話語。

關於第九番的經文，真鑑科為「示見超情」。就本番經文所面對的問題來看，主要是針對阿難疑濫真性為自然及因緣二說來進行探討。因此，就阿難惑真性為自然的部分，真鑑指出佛陀是「約隨緣義以破之」（《卍續》18，頁400），而惑真性為因緣的部分，則是「以不變義以破之」（《卍續》18，頁401）。然而，在真鑑看來，本番經文的深意，卻並不僅止於破自然與因緣二義之疑濫於真性而已，而是要以自然與因緣作為一切情計的代表符號。所謂情計，就本番經文而言，其實並不只是阿難在問題中所提出的自然與因緣而已。關於這一點，由佛陀在答覆阿難的經文中所說的「如是精覺妙明非因非緣，亦非自然，非不自然，無非、不非，無是、非是」（《大正》19，頁112），即可知尚有所謂的非或不非，乃至是或非是。佛陀答語中的「非因非緣，亦非自然」，為經文所明言探討者，因此，真鑑視之為佛陀「重重拂迹」（《卍續》18，頁402）中之「拂已說者」（《卍續》18，頁402）。而經文並未明言探討的不自然、非與不非，以及是與非是，則是

¹⁸⁸ 有關心性範疇的課題之所以重要，值得深入探究，便在於其涵蓋層面多元，並且為佛教諸家學說的根本內容。對此，方立天曾扼要地指出。他說：

佛教心性論具有心理自然、道德修養、宗教情感、宗教實踐和眾生乃至萬物本原等多個層面的涵義，涉及了心理學、生理學、倫理學、主體論、價值論、實踐論、境界論和本體論等廣泛領域，是佛教學說，尤其是佛教主體價值論的根本內容。

因此，方氏在其著作中，以十四章，約佔全書五分之二篇幅，來詳加論述。而有關心性課題的論爭，依方氏簡要的歸納，便有凡性與佛性之爭、性淨與性覺之爭、性有與性無之爭、性本有與性始有之爭……等。詳見方立天《中國佛教哲學要義（上卷）》，頁220~608。

「重重拂迹」中之「拂未說者」（《卍續》18，頁402）。這所謂的「拂未說者」，並非真的只有經文所明白提及的不自然、非與不非，以及是與非是而已，其實指的便是一切的情計。證據何在？在於真鑑對接下來的兩句經文「離一切相，即一切法」（《大正》19，頁112），將其科為「情盡法真」（《卍續》18，頁402），意味著「諸情蕩盡，法法元真」（《卍續》18，頁403），並明白指出「此二句，推廣印定也」（《卍續》18，頁402）。真鑑詳細地對此解說，他說：

上句，盡其餘執也。末句，推廣而言，不獨見性，但能離相，則即一切法，無不皆真也。相，謂一切情計之相，非謂法之自相也。是可見法本無差，情計成過。諸情蕩盡，法法元真，但用忘情，無勞壞相也。……溫陵意謂離徧計知，即圓成實，與此解同。缺依他起者，且超略而論也。理實下文釋迷悶科中，方遣依他起矣！又當知……更與疊拂科，如種種消解諸藥毒耳！（《卍續》18，頁402~403）

依真鑑的詮釋，所謂的「離一切相」，便是「盡其餘執」，便是離一切「情計之相」。而所謂的「更與疊拂科，如種種消解諸藥毒」，則是由科文方法來說明本番經文所遣的情計，並不只是阿難提問中的自然與因緣而已，而是一切情計盡遣。此外，真鑑在詮釋中，還特別強調了問題的癥結不在於「相」，而是在於「情計」。他說「法本無差，情計成過」，以及「但用忘情，無勞壞相」的用意，便在於此。而他所說的「情計」，則同於戒環所說的「徧計知」。這是由唯識三性說所作出的詮釋¹⁸⁹。真鑑認為，戒環在本番經文的詮釋中，只言及了「離徧計知」，便「即圓成實」，其實省略了「依他起」的部分。就真鑑的看法，則必須到第十番經文中，連依他起性也加以遣盡，才能真正地「即圓成實」。這部分，則留待探討第十番經文時再論。

真鑑所謂的「情計」，除了可以「徧計知」來理解外，其實，由真鑑對於第九番末尾經文「汝今云何於中措心，以諸世間戲論名相而得分別」（《大正》19，頁112~113）的解釋，應該更能清楚地明瞭。這段經文，真鑑科為「正責用情」（《卍續》18，頁403）。所謂「用情」的「情」，便是經文所說的「措心」。真鑑將「措心」解釋為「作意妄想」（《卍續》18，頁403）。換言之，由情而計，即由「措心」而「以諸世間戲論名相而得分別」。然而，這種種「分別」，皆屬「戲論」。稱之為「戲論」的原因，在於「此理離名絕相，迥非諸世間戲論所能及之」（《卍續》18，頁403）。既是「離名絕相」，則但凡作意，乃至種種發明，不論是計較本覺或本寂、性善或性具善惡……等種種論爭，豈非皆屬情計妄想？僅此「超情」之說，便似乎已足以與其他說法的論難進行對話。這時，再回過頭來看

¹⁸⁹ 關於唯識學所說的三性，分別指的是徧計所執性、依他起性與圓成實性。可參見法舫法師《唯識史觀及其哲學》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1976年），頁230~240。或見韓廷傑《唯識學概論》（臺北：文津出版社，1993年），頁261~265。或見于凌波《唯識學綱要》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997年），頁92~98。

真鑑在第九番經文開頭所作出的總詮釋，即「自然、因緣皆是妄情計執，今此見性竝不屬此，故曰『超情』」（《卍續》18，頁399），則應該重新有一番認識。即真鑑在第九番「示見超情」的科名下作出此說，固然無誤，不過，其所謂的「超情」，其實並不應僅只是在此所指涉的超越自然與因緣二種情計而已，就全番經文的深意而言，實是超越了一切的情計。

雖然真鑑對於第九番經文的詮釋，已足以與其他對於心性意涵的表述乃至論爭進行對話，不過，「十番顯見」經文的開展卻並未止於此。依真鑑的看法，超情尚只是離偏計執，還有依他起性未離，實仍未達到究竟圓滿的境地，這便是上文中曾提及的，其仍未滿足於戒環對於第九番之詮釋的原因。真鑑認為，必須到了第十番的「離見」，連依他起性亦離，才能說是真正地顯發出圓成實性。因此，他對於第十番經文的詮釋，即便清楚地知道經文所要處理的問題，是阿難之「以今教而質昔宗」（《卍續》18，頁403），質疑佛陀過去所說的因緣法與此處顯見中所言不同，而佛陀的處理方式，也是針對此「今教」與「昔宗」的衝突，而「深明其權實不同」（《卍續》18，頁404），明白地指出「昔宗非第一義」（《卍續》18，頁404），即經文所說的「世間諸因緣相非第一義」（《大正》19，頁113）。不過，真鑑顯然並不認為這是本番經文所要傳達出來的最核心的訊息。因此，全番的科名也並未由此而定，反而是以後面經文之「示今教為第一義」（《卍續》18，頁405），其中「未說」（《卍續》18，頁405）的「離見」（《卍續》18，頁405）來確立。

關於「未說」的「離見」，真鑑在「示今教為第一義」的科名下，先予以分析說：「蓋雖總明第一義，而其中兩重，有淺、有深，有已說、有未說。亦即是結定已說，而發起未說也。」（《卍續》18，頁405）所謂的「結定已說」，指的是「離緣」（《卍續》18，頁405）之說。關於「離緣」的部分，真鑑指出：

此一重為淺、為已說。蓋自體離緣之義，從引盲人矚暗，直至非因非緣文中，屢有此義。今重顯疊定者，以起下文耳！又顯從前所說，皆離緣第一義，已自超乎因緣宗矣！（《卍續》18，頁405）

依真鑑之說，「離緣」之義，在首番顯見中即已揭出，並在經文開展到第九番的過程中，可以屢見此義。既為已說，自然便不是本番所要特別揭示出來的重點。本番顯見真正的核心要義，便在於由「離緣」之說所發起的、接下來的「離見」之說。真鑑在對經文「四義成就。汝復應知見見之時，見非是見」（《大正》19，頁113）的詮釋中說：

此一重為深、為未說，更顯向後說者，皆離見第一義也。而因緣中義，益迫乎其不可及矣！……前已重重發明見精中真妄和合。今此上一見字，即

見精中本體真見。下一見字，即見精中所帶一分無明妄見。從無始來，此之真見常墮妄見之中，如人墮水，豈復見水？後於聞教得悟之時，忽爾真見現前，方能徹見妄體。然纔一見時，則斯真見之體已即脫于妄見，不復墮于其中，故曰「見見之時，見非是見」。「非是」二字，即脫出之意。如人必登於岸，方能見水。故纔一見水已，即不在水中矣！（《卍續》18，頁405）

依此說可知，在「離見」之前所說的，不論是說心性之寂、常、妙、明與周圓等五義，乃至「離緣」之說，其實都還只是在真妄和合的情況下所作出的帶妄之說。這類說法不論說得如何近真，終究帶妄，更遑論其他一切有關心性染淨、善惡……等的論爭。必須達到「離見」，亦即原本墮於妄見之中的真見之體，「脫于妄見，不復墮于其中」，如墮水之人脫水登岸，才可稱得上是真正的「第一義」，才是本番經文真正要揭示的核心要義。既然「離見」方為真正的第一義，則其他尚未「離見」的諸說，更如何能及？因此，真鑑在對經文「見猶離見，見不能及，云何復說因緣、自然及和合相」（《大正》19，頁113）的詮釋時，便特別指出說：

良以有妄見時，真見全隱。及至真見現前時，妄見已空，故終不能及也。云何下，方責其執悞昔宗，愈不可及矣！和合未說，而言及和合相者，蓋與因緣一類戲論不相捨離者也。（《卍續》18，頁405～406）

其實，所謂的「戲論」，恐怕並不只是在此所明白提及的因緣與和合諸說而已。但凡尚未「離見」之諸般論爭，實則皆屬戲論。而達到「離見」，才能算是真正地通達「清淨實相」（《大正》19，頁113）。真鑑對於「清淨」二字，特別加以解釋說：「徧計、依他了無干涉曰清淨。」（《卍續》18，頁406）由此可知，真正的「清淨實相」，在真鑑的詮釋中，是必須徧計與依他二性俱離，才得以圓滿成就。這便是他會在第十番「顯見離見」開頭的總詮釋中，先對此特加點明的緣故。他說：

常途情、見二字不甚相異，但分本末，俱屬徧計。此則情與彼同，見與彼異，即指見精自體耳！夫見精既曰真妄和合，則可約義而分真、妄二見。……今言離見者，即真見離於自體中一分妄見而已，……此即離依他起性矣！（《卍續》18，頁403）

由此看來，「十番顯見」對於心性的彰顯，必須說，得到了第十番的「離見」，即「真見離於自體中一分妄見」，即「離依他起性」，才能算是真正達到圓滿的結果——圓成實性，而這同時，也才足以回應其他一切有關心性的論難。

總上所論可知，依據真鑑的詮釋，第九番之「示見超情」與第十番之「顯見離見」，固然皆屬顯見，不過，其詮釋內容皆已超越了對於心性五義，即心性意涵之具體表述的層次。第九番的要義，在於揭示出但能「超情」，便已離於偏計之知。而第十番之「離見」，則更進一步地連見精亦離，離於依他起性，可謂真正地達到圓成實性。最後兩番的顯見，實已超越了前八番對於心性五義表述的層次，圓滿地彌補了心性五義的未盡之意。



第五章 「十番顯見」的深層意涵——「捨識從根」

方東美曾在介紹華嚴宗的哲學時，提及了杜順曾「設計一套『後設文字』來闡述華嚴宗教哲學的義理部分」¹⁹⁰。方氏採用了近代語意學中「對象文字」(object-language)與「後設文字」(meta-language)的概念來作說明。他所指涉的「對象文字」，指的是「《華嚴經》裡面的文字記載」¹⁹¹，亦即「研究的題材內容，研究的對象」¹⁹²，範圍界定在宗教的立場。而「後設文字」，則是指「以《華嚴經》宗教教義裡面所記載的內容，把它當主題文字，來作為研究對象，同時再從宗教上面跳出來，跳到與教義理論有關的哲學觀點上面去」¹⁹³，是「從哲學的立場去製訂另一套文字」¹⁹⁴。其實，方氏採取這樣的二分法來研究，恐怕只是為了輔助讀者理解《華嚴》的奧義而已。如果真的認為「對象文字」與「後設文字」二者截然無關，認為「後設文字」是「從宗教上面跳出來」而與宗教無關，純粹只是「哲學觀點」的話，則恐怕將大失前人的用意。

明瞭了這一點，再回過頭來看真鑑的詮釋，則應進一步深入了解的，便是其對於「十番顯見」深層意涵的詮釋，亦即其對於「十番顯見」的經文所製訂的「另一套文字」——「破識指根」(《卍續》18，頁308、327)或「破識顯根」(《卍續》18，頁278)，以及「捨識從根」(《卍續》18，頁308)的深入發明。

所謂「破識指根」或「破識顯根」，指的是經文所明白揭示出來的破除識心，以及指出根性或是顯發根性，可說是根本認知的確立。而「捨識從根」，則為由「破識顯根」的正確認知，進入到實際宗教實踐上有關入手方法的取擇，亦即捨棄以識心為本的修行方式，而依循以根性為本的修行方式。真鑑所提出的「捨識從根」，雖然是由「十番顯見」而來，不過，其涵蓋的層面卻並非只是十番的經文而已，而是統攝了《楞嚴》全經的要義。他在《正脉疏懸示》中，曾將本經要義總結為四點，並各自闡述，「以見其特異於諸經、諸論，而獨為顯了親切也」(《卍續》18，頁302)。這四點分別是「一者，決定不用識心」(《卍續》18，頁302)，「二者，決定認取根性」(《卍續》18，頁303)，「三者，決定不用天台止觀」(《卍續》18，頁304)與「四者，決定推重耳根圓通」(《卍續》18，頁305)。在精要地闡述這四項要義後，雖然認為「攝前多義而但成四決定義，已極簡要」

¹⁹⁰ 方東美《華嚴宗哲學》(上冊)(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年)，頁304。

¹⁹¹ 方東美《華嚴宗哲學》(上冊)，頁305。

¹⁹² 方東美《華嚴宗哲學》(上冊)，頁305。

¹⁹³ 方東美《華嚴宗哲學》(上冊)，頁306。

¹⁹⁴ 方東美《華嚴宗哲學》(上冊)，頁306。

(《卍續》18, 頁 308), 不過, 真鑑仍更進一步地淬鍊出核心要義為十個字。他說:

若更束之, 則但成十字。前二攝盡經義, 成捨識從根四字。捨識易知。從根者, 前半從根悟入, 後半從根修證而已。後二攝盡經義, 成揀止觀重圓通六字。(《卍續》18, 頁 308)

所謂核心要義的「十字」, 分別是「捨識從根」四字與「揀止觀重圓通」六字。「捨識」, 即是「決定不用識心」。「從根」, 依真鑑在此的解說, 則不只是「決定認取根性」而已。由其所說的「前半從根悟入, 後半從根修證」來看, 可知不論是悟入或是修證, 皆唯由此根性。「揀止觀」, 則是「決定不用天台止觀」。「重圓通」, 則是「決定推重耳根圓通」。真鑑這「十字」的詮釋, 可謂精要之極。不過, 如果以此再予以推求核心之核心、精要之精要, 將其詮釋推展至極, 則可知全經核心要義之極致, 便在於「十番顯見」所揭示出的「從根」二字。因為「揀止觀」實是為了「重圓通」, 所以可以涵攝在「重圓通」中。而「重圓通」又是屬於「從根」一說中的後半部份, 即「後半從根修證」, 因此可攝入「從根」之中。此外, 止觀是由識而修, 圓通是由根而入, 又可分別攝入「捨識從根」之中。而「從根」即是揀除識心, 因此可說全經核心要義之極致, 便在於「從根」二字。這一點, 真鑑在論及「何處是圓通之文」的問答中, 有獨到的發明。他說:

試指何處是圓通之文。其人笑曰:「觀音自陳初於聞中等文, 以至文殊選擇之偈。經有明文, 有何難見?」答:「此下智隨言生解之知, 敢曰不難見哉?若是中人之智, 自知從四卷後半, 第一決定義中所推不生滅圓湛之性, 即此聞根之性, 及第二義中指明根結、密揀圓通, 乃至擊鐘引夢、諸佛證明、縮巾示結等文, 皆是說根性法門, 但未顯定何根為至圓而當專修也。此猶中人所知。若更有上智徹通之見, 當知破識之後所示見性, 即是首薦根性為真修之本。而見、聞無有異體, 故十番顯見亦是顯聞, 而語中亦帶聞字。如阿難云『若此見聞必不生滅』等, 是也。……是知自指見是心直至破非和合, 即是開示圓通中間性之體, 豈有別體乎?又極而言之, 此文之前最初破識, 即是徹去圓通之障。以識心若不捨盡, 決不知別有根性。根性猶然不知, 圓通何自而修哉?此文之後, 四科、七大, 乃至三如來藏、十法界心, 無非根性之極量, 而非別有一性也。修圓通者若不達此, 豈知反聞之中統該萬有、極盡一真乎?……是斯經也, 前半全談藏性, 所以開發圓通; 後半全說圓通, 所以修證藏性。一經始終, 皆為圓覺, 豈惟觀音數語、文殊數偈而已哉!」(《卍續》18, 頁 305~306)

在此已脫離了經文表面可見的段落形式, 而深入到內在深層義理的貫通發揮。所謂的「下智隨言生解之知」, 其對於圓通法門的認識, 認為是由觀音自陳其耳根

圓通處開始。這其實只是就經文表面可見的段落形式所產生的認識。如果能夠擺脫經文表面可見的段落形式之束縛，真正深入到內在深層義理，則將圓通貫通到第四卷後半經文所言及的二決定義處，真鑑認為已可稱得上是「中人之智」。不過，真正稱得上「上智徹通之見」，則是貫通到「十番顯見」處，深澈地了悟到十番所揭示的見性，「即是首薦根性為真修之本」，「即是開示圓通中間性之體」，並進一步明瞭「最初破識，即是徹去圓通之障」，為了得知「別有根性」。將破識、顯見、「四科、七大，乃至三如來藏、十法界心」，以至後之圓通修證，完全貫通在根性之中，可說是以根性說來貫通全經經脉。這也就是真鑑會屢屢鄭重地強調「當知斯經所以大異於眾典者，正以其指心在根」(《卍續》18，頁304)的緣故。

真鑑除了提出這「捨識從根」之說外，還就《楞嚴經》的精義大加深入發明。這些發明分別是：一、佛為勸修真實大定，即「楞嚴大定」，故說《楞嚴經》。二、「如來正為畢竟廢權、畢竟立實，故說斯經」(《卍續》18，頁284)。在此所說的「廢權」與「立實」，與《法華經》有關。三、「佛為特指如來知見即是眾生根性，故說斯經」(《卍續》18，頁285)。此處的「特指如來知見」，與《法華經》之「開、示、悟、入佛知見」有關。四、「佛為直指人心故說斯經」(《卍續》18，頁293)。此則與禪宗的「直指人心」有關。上述的四項發明，雖然是由不同的角度來發揮佛陀宣說本經的因緣，實則這四項發明，都可說是由「捨識從根」而來。雖然真鑑並未對此明說，不過，今日在探究其主張時，理應將其這些發明的深層精義加以抉發出來。對此，下文將會一一進行探究。此外，關於其所提出的「捨識從根」一說，歷來認同與反對者皆有。下文也將針對諸多反對的意見進行檢討，以增進對於真鑑此說的認識。

第一節 「捨識從根」即為本經所言之真性定——楞嚴大定

真鑑對於「捨識從根」的首要發明，便在於闡述其為本經所揭示出的真性定——楞嚴大定。何以說「捨識從根」即為真性定——楞嚴大定？這就得先了解本經的發起因緣。

壹、本經的發起因緣——多聞示墮，為揭示大定為性定、為真定

關於本經的發起因緣，真鑑指出，「今經以示墮淫室為發起之端」（《卍續》18，頁322），亦即指阿難遭到摩登伽女以咒攝入姪室一事。對於這一事件在本經中所蘊含的意義，真鑑有精要的解說。他說：「此經欲明恃多聞而不習定者無力以敵欲魔，何能超越生死？故以多聞之人示墮發起，正勸多聞者策力於大定耳！」（《卍續》18，頁322）依照真鑑的觀點，這「以多聞之人示墮」所蘊含的意義，便在於「欲明恃多聞而不習定者無力以敵欲魔」。而解決的方法，則是「正勸多聞者策力於大定」。換言之，真正的重點，實是在於「不習定」而「策力於大定」，更聚焦地來說，則是在於「大定」。因此，真鑑在「正宗分」的科文中如此說道：

正宗者，序為始而流通為終，此處於兩楹中間，問答發揮經中正所尊尚之全意矣！又分二：一、經中具示妙定始終。此與後科雖俱為正宗，而仍分正、助：此科為正，後科為助也。正科中，惟答當機之問定。故全經一定之始終，更無別意也。（《卍續》18，頁325）

所謂「正宗」，就經文位置而言，是處於序分與流通分之間，這是自道安「三分科經」以來相沿成習的解經模式¹⁹⁵。而其所呈現的內容，則是「問答發揮經中正所尊尚之全意」。換言之，全經的重點，便在於「正宗」之中。關於本經的「正宗」，真鑑區分為兩大部分。雖然兩大部分都是「正宗」，不過，真鑑特別指出，這兩大部分「仍分正、助」，其中的第一部分為「正」。由此可知，全經重點中的核心，便在於這第一部分。這第一部分，真鑑科為「一、經中具示妙定始終」，並特別解釋其內容為「惟答當機之問定」。可見「全經一定之始終，更無別意」，重點完全在於揭示「大定」。

然而，以阿難跟隨佛陀多年而言，豈會不曾修定？乃至在定功上毫無成就？就以本經中所明言者來看，即已可知阿難當時已得須陀洹果¹⁹⁶。如「佛告阿難：汝今已得須陀洹果」（《大正》19，頁123），以及「汝須陀洹」（《大正》19，頁123）等語。對此初果「須陀洹」，真鑑的解釋是：

須陀還，小乘初果也。此云預流，謂小乘從賢入聖，至一果，方預聖流也。《金剛經》佛自釋云：「須陀還名為入流，而實無所入，以不入色、聲、香、味、觸、法，名須陀還。」……不入六塵，即逆生死欲流也。（《卍續》18，頁562）

¹⁹⁵ 見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁550～552。

¹⁹⁶ 除本經外，其他經論也多作是說。詳見陳由斌《楞嚴經疑偽之研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1998年），頁171～173。

真鑑引用佛陀親自在《金剛經》中的解說，指出初果須陀洹所證的內容，是「不入色、聲、香、味、觸、法」，亦即「不入六塵」之「逆生死欲流」。而在他看來，這正相當於本經耳根圓通中「動靜二相了然不生」(《大正》19，頁128)的程度。他說：「若得動靜不生，發須陀洹見道之慧。」(《卍續》18，頁699)而在對於「動靜二相了然不生」的詮釋中，則說：

亡塵極，明功夫位當圓之初信，於二乘則齊初果。問：何以知然？答：《金剛經》云：「名為入流，而實無所入。」又云：「以不入色、聲、香、味、觸、法，名須陀洹。」此亡聲塵時，六塵俱亡，故知然也。(《卍續》18，頁637)

這「入流」的境界，實已屬於定境。即便真鑑特別區分了「入流」的意涵有大小乘之別，指出「入流二字，大小迥殊。小乘入流，但是攝心入深三昧。彼謂法性，實是三無為境而已，此經猶為法塵分別影事」(《卍續》18，頁637)，卻也無礙於其已是「入深三昧」。

既然阿難已有定功，何以本經又要揭示「大定」？真鑑認為，關鍵便在於即便阿難已有定功，乃至諸經各有言定，不過，定的本質卻大有不同。本經的深義，正是要藉此揭示出在定上，有所謂性定與修定之別。而這性定與修定之別，也正是真定與偽定之別。其差別，便在於性定是依不生滅之根性為本修因，而修定則是依生滅之識心為本修因。依不生滅為因而修，則得不生滅之真定；依生滅為因而修，則得生滅之偽定。

貳、 依識心而修者為生滅之偽定

本經開頭，當阿難為文殊師利提獎歸來時，佛陀問阿難當初是因為見何勝相而發心出家時，阿難答以見如來三十二相之殊勝，便「常自思惟：此相非是欲愛所生。……是以渴仰，從佛剃落」(《大正》19，頁106)。可見阿難自出家發心以來，所用的皆是「思惟」的分別識心。後文阿難也自承「心愛佛故，令我出家。我心何獨供養如來？乃至遍歷恒沙國土承事諸佛及善知識，發大勇猛，行諸一切難行法事，皆用此心；縱令謗法、永退善根，亦因此心」(《大正》19，頁108)。這也可證知阿難自出家以來種種修行，皆是使用識心。

對於阿難之以「思惟」為心，佛陀的處理，是採取直指問題根源的方式，一則明白指出「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想。此想不真，故有輪轉」(《大正》19，頁106)。關鍵便在於不知真心，而是「用諸妄想」。再則指出：「諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺及

成外道、諸天、魔王及魔眷屬，皆由不知二種根本錯亂修習」（《大正》19，頁108）。所謂「二種根本」，一種是「用攀緣心為自性者」（《大正》19，頁108），另一種是「識精元明，能生諸緣，緣所遺者」（《大正》19，頁108）。由於不知二者之別，誤以識心為自性，則一切的修行皆屬「錯亂修習」。三則指出「世間一切諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想誤為真實」（《大正》19，頁109）。至此可知，雖然本經的當機眾是阿難，實則不只是針對阿難的問題來解決。阿難只是作為一個表徵，代表用識心而修之行者。由上述經文所說的「一切眾生」、「諸修行人」、「聲聞、緣覺及成外道、諸天、魔王及魔眷屬」與「世間一切諸修學人」等諸語，即可知實際針對的對象，是包括一切用識心修行者。因此，阿難這一角色在本經中所揭示的深意，其實應該並不只是前文真鑑所說的「恃多聞而不習定」而已，實則是彰顯依識心而修之誤。這依識心而修之誤，並非只是就「不習定」者而言，就經文來看，其實，不論是淺定還是深定，皆屬「錯亂修習」。經文明言「縱滅一切見聞覺知，內守幽閑，猶為法塵分別影事」（《大正》19，頁109）。對此，真鑑有所發揮。他說：

此境即凡、外、權、小在定所守之境，亦彼取證以為法性者也。……分別，即守此境之心也。……蓋凡、外、權、小執此幽閑，以為法性深處，而不知尚是妄識所緣法塵。又執守境之心已離外塵而非分別，而不知未離法塵猶是分別也。……守境之心所以為分別之由者，亦二：一者，境既法塵，體非本有，全托分別而後分明。一不分別，境即沉沒，故恒分別。譬如無波之流，望如恬靜，而實不住也。二者，凡、外、權、小皆依六識思惟為觀，六識印持為止。離六識無別定慧之體，故根本元是分別，豈能擺脫乎？夫境是法塵，心是分別。境固不能離心，心猶不能離境。自謂清淨，實全垢污；自謂寂定，實全流注矣！大凡上禪深教不明而好靜定者，未有能出此境者矣！……抑又因是而知一切權乘有出入之定，皆是微細分別。蓋全以憑仗細分別心持彼寂境，一不分別，寂境即失，名曰出定。楞嚴大定豈如是乎？（《卍續》18，頁350～351）

依真鑑的解說，經文「內守幽閑」，指的是「凡、外、權、小在定所守之境」。換言之，凡夫、外道、權教菩薩與小乘行者所修之定，皆在此批評範圍內。彼等以為已證得法性，卻不知仍只是「妄識所緣法塵」而已。而根源則是在於彼等誤執守境之心為非分別，實則仍是分別識心。真鑑特別發明其為分別識心的原因，一來是因為此境「全托分別而後分明」，故知此心實是如「無波之流」之「恒分別」。再者，彼等所修止觀，皆是以六識為體，而六識的特性便是分別，因此會說「根本元是分別」。如此一來，彼等所修成之定，看似為定，實則並非真定。此外，真鑑還針對有出入之定加以批判，指出這些定皆是「權乘」所修之定，其本質皆是「微細分別」。所謂入定，只是「憑仗細分別心持彼寂境」，而出定則是「一不分別，寂境即失，名曰出定」。如此之定，豈非皆是有生有滅的偽定？而本經所

要宣說的楞嚴大定，又豈會是這種有出有入、有生有滅的偽定？除了批判修到滅除一切見聞覺知，內守幽閑這種深定是偽定外，經文還結以連成就「九次第定」¹⁹⁷，也仍舊是屬於執此虛妄分別的識心所作出的「錯亂修習」。既然皆是以生滅的識心而修，則所修成之定果，又如何能夠不生滅？

關於這依識心而修者為生滅之偽定一事，真鑑在《正脉疏懸示》中，有一段專門的發明。他認為，本經的用意之一，便是要「教諸權乘捨不真實定」(《卍續》18，頁289)。他說：

夫外道、凡夫、小乘及權教菩薩皆各有定，而止於凡、外、權、小悉無究竟者，緣其所依定體皆非真實心也，即斯經首所破者。如佛云：「縱滅一切見聞覺知，內守幽閑，猶為法塵分別影事。」斯則一切初心樂修禪而未決擇者，無有出此境界者也。故諸凡夫、天雖奮精研，所修八定寧能越此？又云：「分別都無，非色非空，拘舍離等昧為冥諦。」則知一切外道所修邪定同用此心。又云：「世間一切諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想誤為真實。」由是而知諸小乘人亦同此心，安有別定？但加深至爾！要之，通上凡、外、小乘，皆但知此六識為心，離此別無。故約下界，但知此心惡則三塗、善則人天；約上二界，但知此心散則下淪、定則上升；諸小乘人，亦但知此心伏為界內、斷為界外。……如阿難云：「若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木，兼此大眾無不疑惑。」大眾，應即凡、外、權、小。相宗果中雖八識齊轉，而因中修定全取第六，是由所依之心既皆生滅而非真實，故其所修之定有入、住、出。入之則有，出之即無；境靜則順，境動則違。在定縱經多劫，必以靜而礙動；出定略涉須臾（筆者案：當為「臾」），必以動而礙靜。凡、外定銷，必成墮落；小雖不墮，了無進益；權雖略進，亦不遠到。推其病本，皆由最初但順所迷生滅之心強制令定，而曾不悟本有不動之心故也。是故斯經阿難首請如來大定，而佛即先以徵破識心。以不捨此生滅迷心，終不能修如來真實大定。然於徵破之初，即許之曰「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王」

¹⁹⁷ 關於經文在此對於「九次第定」的批判，古來諸家的解說各有出入。本論文既是研究真鑑之作，自是當引真鑑之說：

九次第定，謂四禪、四空加滅受想。小乘法中，前八，凡位所成；第九，無漏聖位所成。今云不得漏盡成羅漢者，當知彼所謂無漏聖位，皆一時權許誘進而已。《法華》破云：「汝當觀察籌量所得涅槃，非真實也」。既非真涅槃，豈名真漏盡乎？故長水謂十地為漏盡羅漢，無可疑也。極理而言，權教之佛亦非，以尚在圓之二行而已。(《卍續》18，頁352)

真鑑在此是引用《法華經》來解釋，指出滅受想定雖說是「無漏聖位所成」，其實，仍只是「一時權許誘進」而已，並非真正漏盡，乃至權教之佛亦然。其實，不論諸家之說有何出入，經文的用意，實是在於最後所說的「皆由執此生死妄想誤為真實」，亦即但凡執此生滅識心而修之定，不論其淺深，終究皆為偽定。

等，此即真實大定之名。……可見欲修此真實大定，須先捨此生滅不實之心，而別取真實心也。（《卍續》18，頁289～290）

真鑑之說，並非否定凡、外、權、小不能修成定，他是承認彼等「皆各有定」。不論是「初心樂修禪」者所修成之「滅一切見聞覺知，內守幽間」，「諸凡夫、天」所修成之「八定」，「一切外道」所修成之「分別都無，非色非空」的「邪定」，乃至「諸小乘人」所修成之「九次第定」，甚至是大乘相宗所修成之有「入、住、出」之定，皆不能否認彼等所修也是屬於一種定。不過，真鑑認為本經所要彰顯的深義，便在於雖同是修定，卻有究竟與不究竟之別。凡、外、權、小所修成之定，皆有生滅，或輪迴於三塗人天，或上下於欲、色二界，或伏斷於界內界外，或出入於動靜之間。如此一來，「凡、外定銷，必成墮落；小雖不墮，了無進益；權雖略進，亦不遠到」。這些定不論其或淺或深，實皆屬於生滅之偽定，而非究竟不生滅之真定。其所以造成所修之定為偽定的後果，並非彼等明知故犯，而實是因為「皆但知此六識為心，離此別無」，所以便「但順所迷生滅之心強制令定」。既然「所依定體皆非真實心」，則所修之定也自然皆非真實之定。

因此，要修習真性定之楞嚴大定，首要之務，便必須「捨識」，捨棄以生滅的識心來修習偽定。這是真鑑認為雖然阿難在經文開頭「首請如來大定」，佛陀卻不逕予指出，而是「先以徵破識心」，用意便是要彼等「須先捨此生滅不實之心」。真鑑在《正脉疏懸示》最後所總結的本經四項要義，其中的首要之義，便是這「決定不用識心」（《卍續》18，頁302）。他說：

以其（筆者案：即「識心」）與大定為生冤家。眾生於斯少有執吝，則於真心大定終不可見，何況能成？以此識詐現心相而實非心，詐現定相而實無定，卒以障盡真心本定，令凡、外、權、小如生盲也。（《卍續》18，頁302）

必須捨棄這「詐現心相而實非心，詐現定相而實無定」，「障盡真心本定，令凡、外、權、小如生盲」的生滅識心，才能進一步「別取真實心」，來修習「大佛頂首楞嚴王」之「真實大定」。

參、 依根性而修者為不生滅之真定

既然凡、外、權、小所修皆是偽定，則本經所要宣說的真定，究竟為何？這真定，即是楞嚴大定。真鑑指出：「一經所說，全為此定。」（《卍續》18，頁332）

如何而知這楞嚴大定確實是究竟真定呢？其與偽定又有何區別呢？真鑑對此有所解說。他的解釋與發明是：

首楞嚴者，大定之總名也。……當知，此定迥不同於常途止觀。蓋常途止觀全屬功夫，……不取自性即為定體。故其為定，初心與境為二，必至純熟方得一如。是則止觀全屬功夫，不即自性。的實論之，但是引起定耳！非自性定也。此則不爾。《涅槃經》佛自釋「首楞嚴」，云「一切事究竟堅固」，而古德即明其徹法底源不動、不壞。細詳其旨，是皆分明取自心本具圓定為首楞嚴，何嘗取起心對境止觀為定哉！……今經奢摩他，即全取自性本具不動、不滅、不失、不還，四科（五陰、六入、十二處、十八界）常住，七大（地、水、火、風、空、見、識）徧周，以至十惑（無明與三細、六麤）、三續（世界、眾生、業果）之妄本常虛假，四義（一為無量、無量為一、小中現大、大中現小）、三藏（一空、二不空、三空不空）之真本自現成。如是等義，全與一切事究竟堅固、徹法底源不動不壞若合符節，是皆全取自心本具圓定為奢摩他。……今有三義了揀此定。一曰：此是妙定。正以性本自具，天然不動，不假修成。縱在迷位、動中，其體本然，故稱為妙。不然，何以謂徹法底源不動、不壞之定哉？據此，則凡不即性，而別取功夫為止觀者，皆不妙之定也。二曰：此是圓定。正以此定不但獨取自心不動，乃統萬法萬事皆悉本來不動為一定體。（《經》云：「菩薩自住三摩地中，見與見緣并所想相，如虛空華本無所有。此見及緣，元是菩提妙淨明體。」蓋取心海本湛，萬有停凝，齊成一定。）不然，何以為一切事不動、不壞之定耶？據此，則凡不兼萬有，而獨制一心不動者，皆不圓之定也。三曰：此是大定。正以此定縱在迷位，尚本不曾動搖，開解之後，豈有出、退？當知此定自發解起行之後，直至歷位成佛，終無退、出，何況有壞？不然，何以為究竟堅固之定耶？據此，則凡有入、住、出，縱經長時，皆不為大定也。詳此，自知常途止觀了不相類矣！（《卍續》18，頁313~314）

真鑑的詮釋方式，是以一般止觀所修之定與楞嚴大定來作對比。他指出，一般止觀所修成之定，「全屬功夫」，只能算是「引起定」而已，這是因為止觀修定是「不取自性即為定體」。既是如此，則「非自性定」。然而，楞嚴大定的不同，卻是在其是屬於「自性定」。所謂「首楞嚴」，是「大定之總名」。而此名的意義，真鑑指出，依據佛陀自己在《涅槃經》中的解釋，是「一切事究竟堅固」。這「一切事究竟堅固」，真鑑認為，正是前人所闡述的「徹法底源不動、不壞」，亦即無有生滅與否的問題。之所以能夠「一切事究竟堅固」，便在於「取自心本具圓定為首楞嚴」，而迥異於「取起心對境止觀為定」，亦即是以不生滅的真心自性本具者為定，而非以生滅的起心所修者為定。真鑑特別就本經所探討的相關課題，來加以印證其說。如「十番顯見」中所取的即是「自性本具不動、不滅、不失、不還」，

而四科之常住，七大之徧周，以至十惑、三續之本妄，四義、三藏之本真現成，這些課題所彰顯的深義，「全與一切事究竟堅固、徹法底源不動不壞若合符節」，可知本經所開示的楞嚴大定，「是全取自心本具圓定」。

此外，真鑑還以三義來總結楞嚴大定與尋常偽定之別。首先是「妙定」。這是就楞嚴大定「性本自具，天然不動，不假修成」的特性而言，以此與尋常偽定之「凡不即性，而別取功夫為止觀」相對比，以彰顯楞嚴大定之妙。這是屬於本質上的區別。其次是「圓定」。這是就本定所涵蓋的範圍而言，不只「取自心不動」為定體，實則「統萬法萬事皆悉本來不動為一定體」。換言之，無有出於此定之外，這正是佛陀解釋「首楞嚴」的意義時，要說「一切事」，指出本定是「一切事不動、不壞之定」的緣故。而與此對比之下，「凡不兼萬有，而獨制一心不動」，即便是定，也終非如楞嚴大定之圓而無外。這可說是就空間上而言。第三義則是「大定」。這是就本定從迷至悟無有出定、退定等變化而言，「自發解起行之後，直至歷位成佛，終無退、出，何況有壞」，這便是「首楞嚴」為「究竟堅固之定」的真義。相形之下，「凡有入、住、出，縱經長時」，也終不如楞嚴為真定，關鍵便在於尋常偽定有「入、住、出」之生滅變化。這可說是就時間上而言。透過由本質、空間與時間三種不同的角度來比較，真鑑十分清晰地彰顯出楞嚴大定之為真定，以及其與尋常偽定的不同之處。茲以表格方式整理如下：

楞嚴大定	常途止觀之偽定
妙定： 以性本自具，天然不動，不假修成。縱在迷位、動中，其體本然，故稱為妙。為徹法底源不動不壞之定。	不妙之定： 凡不即性，而別取功夫為止觀者。
圓定： 不但獨取自心不動，乃統萬法萬事皆悉本來不動，為一定體。為一切事不動、不壞之定。	不圓之定： 凡不兼萬有，而獨制一心不動者。
大定： 此定縱在迷位，尚本不曾動搖，開解之後，豈有出、退？當知此定自發解起行之後，直至歷位成佛，終無退、出，何況有壞？為究竟堅固之定。	不為大定： 凡有入、住、出者。

雖然真鑑是透過本質、空間與時間三種不同的角度，來發明楞嚴大定之別於諸偽定而為真定，不過，最根本的關鍵，實是在於三義中之首義所揭示的，亦即本質上的差別。楞嚴大定之所以為真定，便在於其是以自性為定體：「斯定之所以大異於諸定者，由說自性本定也。」（《卍續》18，頁304）。真鑑在前文曾指出，凡、外、權、小所修之所以為偽定，「推其病本，皆由最初但順所迷生滅之心強制令定，而曾不悟本有不動之心故也」。然而，這凡、外、權、小所不悟的

「本有不動之心」，這「大異於諸定」所說的「自性本定」，既然不能依識心而修，則該依何而修？真鑑獨家的發明是：依根性而修，依不生滅的根性而修。

在前一章中，即已闡述了真鑑根性通於藏性的獨家發明。依真鑑之說，根性通於藏性，此即為真不生滅之自性。而楞嚴大定既為「自性本定」，不就正是應該由此根性才能修成嗎？因此，他特別強調說：

若要決定成菩提，決定證涅槃，惟須直取根性為因地心，而後可圓成果地也。……今酬妙定之請，而首先指於此（筆者案：指「根性」）者，正以此性之體不假制伏而本來不動，不勞續念而本無生滅，不煩擴充而本來周徧，皆與識心大相違反。是即真奢摩他自性本定也。……蓋此根中之性……其體全是真心。（《卍續》18，頁355）

必得由這「其體全是真心」，「不假制伏而本來不動，不勞續念而本無生滅，不煩擴充而本來周徧」的「根中之性」入手而修，楞嚴大定才可希冀。因此，在真鑑看來，經文所開示的根性，並不只是「十番顯見」時所暫時揭示的重點而已，實是貫穿全經的唯一要義。他說：

此顯示根性，非但只為經初要義，而全經始終皆以此為要義。故開示時，從眼根而開；修入時，從耳根而入。諸佛異口同說：生死輪轉、解脫涅槃，同是六根，更非他物。（《卍續》18，頁279）

斯經始終要用所以迥異於諸經者，由此根性以為之本矣！（《卍續》18，頁346）

此經所以異於權、小者，惟在用根而不用識。故前顯真，始於根性；今談修證，惟選本根證入圓通也。（《卍續》18，頁544）

不論是「開示」、「顯真」，或是「修入」、「修證」，皆是由此作為「全經始終皆以此為要義」，「斯經始終要用所以迥異於諸經者」，「此經所以異於權、小者」的「根性」下手。

前文曾指出，真鑑在《正脉疏懸示》中，曾專就本經之「示真實定」一事深入發明，當時即已明白宣說「欲修此真實大定，須先捨此生滅不實之心，而別取真實心」。這「別取真實心」，指的便是由根性入手而修。真鑑明白地說：「其別取真實之心，即下破識之後指與根中見、聞等性。」（《卍續》18，頁290）此外，他還進一步以此貫串全經前後之悟與修來加以發明。他指出：

此性：屈指、飛光，分明顯出本來不動之體，豈假強制而後定哉？觀河無老，分明驗出不滅之常，豈有墮落斷滅之憂哉？八還對辯，分明見得無還

之妙，豈有出定喪失之理哉？人能灼見此本具之性，守之，即為真實大定，何假多術？故四卷末擊鐘驗聞之後，乃曰「若棄生滅，守於真常，常光現前，則汝根、塵、識心應念銷落」，乃至「云何不成無上知覺」。五卷，諸佛證明六根之後，偈中即許用根而修者，為「如幻三摩提，彈指超無學」也。直至耳根圓通，觀音自稱「如幻聞熏金剛三昧」，文殊亦言宣說「金剛王如幻不思議佛母真三昧」。此對凡、外、權、小依識心所修之定不成實果，而今經所依根性幻修之定能成真實圓通，以登無上知覺，而必教其捨彼而取此也。（《卍續》18，頁290）

首先，所謂的「屈指、飛光，分明顯出本來不動之體」，「觀河無老，分明驗出不滅之常」，「八還對辯，分明見得無還之妙」，指的便是「十番顯見」的部分。真鑑認為，這部分便彰顯出由根性而修之定，迥異於「強制而後定」，並無「墮落斷滅之憂」、「出定喪失之理」。但能見此根性而守之，便是「真實大定」。這是針對悟的部分而言，即所謂的「開示時，從眼根而開」。而修的部分，則是指「四卷末擊鐘驗聞之後」，乃至經文第五卷「諸佛證明六根之後，偈中即許用根而修者」，一直到觀音自陳之「耳根圓通」，以及文殊讚言，指出依根性而修之定，實為「如幻聞熏金剛三昧」，「金剛王如幻不思議佛母真三昧」。這即是所謂的「修入時，從耳根而入」。可見全經不論前悟或是後修，皆是由此根性而入，方得成就「真實圓通」、「無上知覺」。

雖然真鑑在詮釋發明本經之「示真實定」時，指出有兩項用意，分別是以上所探討的「一、為教諸權乘捨不真實定而修真實大定」（《卍續》18，頁289），以及另一部分「二、為教彼大心凡夫能解大乘深旨」（《卍續》18，頁290），不過，其特別關注且認為尤為重要的，則是上述所探討的第一部分：「一、為教諸權乘捨不真實定而修真實大定」。他在「示真實定」一說的最後，特別再三強調說：

前之一義，勸彼自恃餘乘痴定，不知決擇真實而枉費勤苦者，山林下多有斯人。……舊註多明後義，少申前義，而不知前義不明，則非惟林下人固守偽定，不思改革，而宗教下決擇未審，承激勸而輒用識心之定者，亦有之矣！故知前義為尤要也，宜珍玩之。（《卍續》18，頁290～291）

這說明了本經之宣說真定，便是為了針對「固守偽定」，針對「用識心之定」，針對「自恃餘乘痴定」，這些「不知決擇真實而枉費勤苦」的情況而發。

總結以上所論，可知真定與偽定之別，便在於二者以不同之定體為本修因。偽定是以生滅的識心為本修因，所修成者自是生滅之定；真定是以不生滅的根性（即真心自性）為本修因，所修成者自是不生滅之定。「此經最殊勝處，全在破

識心而不用，取根性為因心。良以用識、用根，乃權、實兩教之所由分。用識而修者，塵劫不成菩提；從根而入者，彈指可超無學。」（《卍續》18，頁355）這便是真鑑要不避譏嫌地極力發明、高聲唱言「捨識從根」為真性定、為楞嚴大定的原因所在。「捨識從根」，可以說，便是「捨不真實定而修真實大定」。茲將以上要義以表格顯示之：

真 定	偽 定
大乘實教所修	凡、外、權、小所修
楞嚴大定	常途止觀
以真心自性為定體	以虛妄識心為定體
依無分別、不生滅之真實根性而修	依分別、生滅之虛妄識心而修
捨識從根	捨根從識

肆、《會解》以根為色法，另立天台止觀之詮釋簡介

相較於真鑑高唱依不生滅之根性方為修習楞嚴大定，之前的《會解》，其詮釋的立場便完全不同。《會解》的詮釋立場，是以根為色法。既是色法，便有生滅。既有生滅，便未主張由根而修，而是另外納入天台止觀為修習方法，認為楞嚴大定即是由此天台止觀所修成的。

先就《會解》以根為色法的詮釋來看。在佛問阿難緣三十二相「將何所見，誰為愛樂」，阿難答言「用我心、目」一段中，《會解》的詮釋是：

泐潭曰：此正陳妄體也。目即眼根，心即意識。根、識虛妄，猶如空花。若執有體能見、能樂，豈惟迷於法空？亦起我人見愛。故後文云：「六為賊媒，自劫家寶。」無始虛習，住地無明，皆由根、識，更非他物；想相為塵，識情為垢，生死輪轉，莫不由斯。故下推徵，令知虛妄。（《龍藏》144，頁269）

依此說可知，在《會解》的詮釋中，有關眼根的部分，是與意識一同解為虛妄的，並認為「無始虛習，住地無明」，乃至「生死輪轉」，皆是由此虛妄的根與識所造成的。因此，在修習時，並未主張由根而修。然而，在後面的經文中，除了明白指出「使汝輪轉生死結根，唯汝六根，更無他物」（《大正》19，頁124），主張輪迴由於六根外，卻也同時指出「令汝速登安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非

他物」(《大正》19, 頁 124)。這豈不是說明了解脫也需由根而修嗎？這部分,《會解》在詮釋時,是如何面對與處理呢？對此,《會解》是由「知見」的角度來詮釋。《會解》說:「生死、妙常同因六根者,知見立知,故輪生死;知見無見,即證妙常。如下所明。」(《龍藏》144, 頁 401)所謂的「如下所明」,指的是對於經文「知見立知,即無明本;知見無見,斯即涅槃無漏真淨」(《大正》19, 頁 124)的詮釋:

執知見實有,名立知見。此即妄心是生死輪迴之本,故云「即無明本」。達知見無性,名無知見。此即真心安樂妙常,故云「斯即涅槃無漏真淨」。……又解「知見立知」,是迷真知見,立緣塵等妄知見,故即無明。「知見無見」,是達真知見,無緣塵等妄知見,故即涅槃。……阿難前云「若不知其所結之元,我信是人終不能解」,又云「今日身心云何是結?從何名解」,故如來答以「知見立知」,即是結也,即是所結之元也;「知見無見」,即名解也。(《龍藏》144, 頁 402~403)

依《會解》之說,「輪生死」之「知見立知」,其解釋是「執知見實有,名立知見。此即妄心是生死輪迴之本」,是「迷真知見,立緣塵等妄知見」。換言之,「輪生死」之「知見立知」,問題並不是在「知見」上,而是出在「立知」,即「執知見實有」之「執」,這「執」便是「迷」,便是「妄心」,其作用在根上,便是「立緣塵等妄知見」。反之,「證妙常」之「知見無見」,即「達知見無性,名無知見。此即真心安樂妙常」,即「達真知見,無緣塵等妄知見」。換言之,解結也並不在「知見」上,而是在「無見」,即「達知見無性」之「達」,這「達」便是「真心」,其作用在根上,便是「無緣塵等妄知見」。若仔細歸納《會解》之說的精要,則顯然對於「生死結根,唯汝六根」與「寂靜妙常,亦汝六根」的詮釋,並不是關注在六根本身,而是關注在作用於六根中的真心與妄心上。這其實與真鑑所明白提出的性與識之別,可說有相通之處。然而,《會解》在詮釋時,並未有意識地明白提出¹⁹⁸,且多以色法來看待六根,在對此根性的抉發上,顯然不如真鑑詮釋之深切著明。

既然在詮釋中對於根性的意識並不鮮明,則在詮釋楞嚴大定時,便也未主張由根性而修,反倒是多方徵引天台止觀,認為楞嚴大定即是由天台止觀所修成的。首先,在詮釋經文開頭所說的「十方如來得成菩提、妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」(《大正》19, 頁 106)時,《會解》便說:

補註曰:奢摩他等三名,乃楞嚴大定之名也。孤山嘗用天台三止配之:一曰體真止,止於真諦。二曰方便隨緣止,止於俗諦。三曰息二邊分別止,

¹⁹⁸ 這或許便是傳燈在《楞嚴經圓通疏》中,會有「謂其(筆者案:指《會解》)未盡經旨,可也;斥其盡非,故不可也」(《卍續》19, 頁 426)之說的緣故。

止於中道第一義諦。以止屬於定故也。今復釋而明之：奢摩他者，寂靜之義也。三摩者，觀照之義也。禪那者，寂照不二之義也。義立三名，體惟一法。舉一具三，言三即一，三一互融，故謂之妙。如是妙脩，方曰楞嚴大定。此乃一經之要旨，趣理之玄門。（《龍藏》144，頁267）

不論是所徵引的智圓之以「天台三止配之」，即「體真止」、「方便隨緣止」與「息二邊分別止」，或是惟則所闡述的「寂靜」、「觀照」與「寂照不二」三義，其實都不脫天台宗所主張的「義立三名，體惟一法。舉一具三，言三即一，三一互融，故謂之妙」。而惟則所認為的楞嚴大定，便是由這種「三一互融」的「妙脩」所成。

而在詮釋後面的經文，即阿難讚佛之偈「妙湛總持不動尊，首楞嚴王世稀有」（《大正》19，頁119）時，《會解》仍是引天台之說來詮釋：

孤山曰：妙湛，讚真諦，般若德也。總持，讚俗諦，解脫德也。不動，讚中諦，法身德也。又即三而一，故曰「妙湛」。即一而三，故曰「總持」。非三非一，故曰「不動」。……首楞嚴，大定之總名，此云事究竟也。冥三德之理，故曰「究竟」。（《龍藏》144，頁354）

《會解》在此詮釋「楞嚴大定」時，雖然對於「首楞嚴」的解釋也是「事究竟」，似乎與真鑑之說並無區別，不過，在內容上則大有不同。《會解》所謂的「究竟」，指的是「冥三德之理」。這「三德之理」，便是其所徵引的智圓之說，以天台三諦——真諦、俗諦與中諦所詮釋的般若德、解脫德與法身德之三德。而這三德的關係，又是以天台之「三一互融」——「即三而一」、「即一而三」與「非三非一」來詮釋。又如在詮釋經文「以湛旋其虛妄滅生」（《大正》19，頁122）時，也是引用天台止觀之說：「吳興曰：以圓湛之性旋虛妄之心，斯蓋修三止觀，照三諦境，伏斷生滅，證無生滅也。」（《龍藏》144，頁387）這分明是將本經所主張之以湛旋妄的修法，解釋為天台宗的「修三止觀，照三諦境」的修法。

由上述諸例來看，可知《會解》所詮釋的楞嚴大定，指的是以天台止觀之「三一互融」所「妙脩」之定。且不論天台止觀與楞嚴大定是否絕對有關或無關，只就《會解》雖說「體惟一法」，卻以「體真止」、「方便隨緣止」與「息二邊分別止」這「天台三止配之」，或是以「寂靜」、「觀照」與「寂照不二」三義配之，或是以天台三諦——真諦、俗諦與中諦所詮釋的般若德、解脫德與法身德之三德配之而言，相較之下，便不得不令人稱歎真鑑之直言「性定」為楞嚴大定的詮釋，確實是更為單刀直入而一語中的。

第二節 「捨識從根」即為《法華經》所言之實教

真鑑對於「捨識從根」說的發明，除了就本經而言之外，值得注意的，是他還特別將此主張詮釋的範圍，擴大到另一部經典——《法華經》。真鑑對於兩部經典之間的關係，多有說明。如他在《正脉疏懸示》中說：「《法華》與斯經，雖皆攝末歸本之真詮，而《法華》但以開其端，而斯經方以竟其說矣！我故嘗敘斯經為《法華》堂奧。」（《卍續》18，頁289）這意味著真鑑認為，《法華經》與《楞嚴經》所詮釋的義理，不只在方向上相同，而且，《楞嚴經》所闡述的，正是《法華經》只「開其端」卻尚未「竟其說」的部分¹⁹⁹。換言之，兩部經典在義理的詮釋上，是可以相互開放且相互補充的。真鑑的這項觀點，在《正脉疏》中，說的更加明白。他在對於經題進行詮釋時，即說：

《法華》為佛全身，此經為如來頂，顯斯經為《法華》中精要之義（如知見、實相、佛慧等），而更徹頓圓極旨（如歇即菩提、毛端現刹等）。蓋終實渾具佛身，頓圓義極尊妙，同佛頂相，令其見題者知其非權漸之教。（《卍續》18，頁311）

這不只說明了本經為《法華經》中「精要之義」，還就其「精要之義」的內容略舉數隅，如《法華經》中但言及卻尚未深入發明的佛知見、實相與佛慧等重要課題即是。此外，本經所揭示的「歇即菩提、毛端現刹」等，更是圓頓教的終極意旨。因此，他認為光就經題來看，便可知道這作為「《法華》中精要之義」的本經，「非權漸之教」，而是實教。又如他在詮釋經文「是名妙蓮華，金剛王寶覺」（《大正》19，頁124）時，說：

妙蓮華者，即妙法蓮華。……妙法，即指根中藏性眾生現具，如蓮之方華即果也。又根性即佛知見，即實相體，故知此經為《法華》堂奧也。……此根性法門，亦即《法華》、《金剛》二經之體，是故名稱兼備二經之尊勝，為諸經王。（《卍續》18，頁587）

真鑑在此，以根性來詮釋《法華經》所言的「妙法」，並認為《楞嚴經》所揭示的根性，即是《法華經》中所提到的佛知見，同時也是實相之體。最後更是直接

¹⁹⁹ 真鑑的這項發明，牽涉到其背後的一項重要預設，即關於《楞嚴經》與《法華經》二經說時前後的問題。他在《正脉疏懸示》的「十門分別」中，首先探討的，便是這「確定說時」（《卍續》18，頁280）的課題，詳見《卍續》18，頁280～282。依真鑑之說，其立場是以《法華經》為先出，《楞嚴經》則為後出，因此，才有在此的《法華》開端而《楞嚴》竟說的說法。雖然真鑑對於二經義理的發明，是建立在《法華》先而《楞嚴》後的預設上，而這關於二經先後的課題，自來又即為一大爭議，不過，一來未免治絲益棼，模糊焦點，再者，本處要探討的真鑑的發明，正是必須建立在這《法華》先而《楞嚴》後的預設上，因此，關於牽連範圍過大，同時與本處要探討的課題距離較遠的《法華》、《楞嚴》二經說時先後的爭議，在此暫且擱置，俟諸異日再作專題探討。

說「根性法門」為《法華經》之體。由以上所言，可以看出，真鑑認為《楞嚴經》與《法華經》二者，在義理上是互釋互補的關係。

既然《楞嚴經》是竟《法華經》之說，是「《法華》堂奧」，是「《法華》中精要之義」，則就真鑑而言，必有許多義理上足以相資發明之處。不過，由於在此主要關注的課題，是關於「捨識從根」的部分，因此，以下兩節，將專就真鑑對於「捨識從根」之說與《法華經》在義理上相互發明之處來進行探討，分別是有關實教與佛知見的課題。

壹、《法華經》所言之權實二教簡介

本節要探討的，是真鑑所提出的「捨識從根」即為《法華經》所言之實教的主張。要探討真鑑的這項發明，則需先認識何為《法華經》所言之實教。關於《法華經》所言之實教，方東美曾有一段扼要的說明。他說：

《法華經》的重要性在於：它指點佛教最後的歸宿就是成佛，以成佛為目的。人在脫離凡夫地之後，要從小菩薩做起、中菩薩做起、大菩薩做起，這些都是過渡，都是階段。而這些階段裡面都是方便說法的教義，稱作「權教」，都是要把人轉運到最後的精神歸宿——佛剎土裡面。《法華經》指點出精神的最高領域，與達到那個最高領域中間各種可能的精神步驟。其中一方面有「實教」的部分，代表最高的真理；第二方面是「權教」，就是方便說法，引渡世界上的一切人，使他們生命朝著一個精神方向，向著最高的精神領域超昇²⁰⁰。

由方氏之說可知，「實教」是與「權教」相對而言，而二者的區別，則是以所歸趨的目的地而分。「權教」指的是未能直接到達成佛目的地的「方便說法的教義」。就成佛的終極目的地而言，這些「方便說法的教義」，只能算是「過渡」。而「實教」，則是能夠真正到達成佛目的地的真實教義。這權教與實教的區別，其實便是針對教義所指引的歸趨所作出的區別。由方氏所說來看，顯然《法華經》的重要性，不在於宣說某種教義，而是在處理不同教義與終極目的之間的關係。關於這一點，牟宗三的解說，更是明白而扼要。他說：

《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數。……它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題²⁰¹。

²⁰⁰ 見方東美《中國大乘佛學》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年8月四版），頁223。

²⁰¹ 牟宗三《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1997年5月修定版），頁576。

又說：

《法華》「唯論如來設教之大綱」，此大綱是第二序上的，唯論權實問題，以及如何處理權實問題（即開權顯實，開迹顯本）。「不委微細綱目」，意即它不詳說那些「微細綱目」，即第一序上的那些特殊教義。……它本是批判疏導之大綱，本無特定之材質內容；特定之材質內容皆在他經²⁰²。

由牟氏所言可知，《法華經》中所談論的，「是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題」。換言之，其談論的是「設教之大綱」，亦即將佛陀所曾宣說的教義，進行權與實的區別²⁰³。而所謂的權與實，牟氏指出，「權對實言。……權者暫時義，方便義，曲巧對機義，非究竟義，非了達義，粗不妙義。實者圓義，妙義，無那權中諸義」²⁰⁴。之所以需要進行這權教與實教的區別工作，是因為「諸佛隨宜說法，意趣難解」（《大正》9，頁7），於是佛陀便在《法華經》中，特別就此「隨宜」而說的不同教法，明白指出「諸佛方便力故，於一佛乘分別說三」（《大正》9，頁13），說明了三乘教法只是暫時性的方便教法²⁰⁵，而雖然「分別說三」，最後的歸趨卻只有「一佛乘」²⁰⁶。這便是《法華經》中所宣揚的三乘會歸一乘的思想²⁰⁷。

²⁰² 牟宗三《佛性與般若》，頁586~587。

²⁰³ 日人石津照璽在《〈法華經〉の宗教哲學的立場——教判の組織的意圖に沿つての解釋——》一文中，即曾指出《法華經》的這項作法，本身即具有進行教相判釋的意味。該文收錄於〔日〕坂本幸男編《法華經の思想と文化》（京都：平樂寺書店，1965年），頁409~425。

²⁰⁴ 牟宗三《佛性與般若》，頁590。

²⁰⁵ 所謂的三乘教法，在《法華經》的〈譬喻品〉中，有明確的說明如下：

若有眾生內有智性，從佛世尊聞法信受、慇懃精進，欲速出三界、自求涅槃，是名聲聞乘。……若有眾生，從佛世尊聞法信受、慇懃精進、求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘。……若有眾生，從佛世尊聞法信受、勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，慇懃、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名大乘。（《大正》9，頁13）

由此可知，三乘教法指的是聲聞乘、辟支佛乘與大乘。依《法華經》之說，三乘皆是一時的方便教法而已，並非究竟真實之教。當然，古來對此即有異說，即所謂的「三車家」與「四車家」之爭。由於並非本論文的探討重點，在此不論。可參見日人平川彰《大乘佛教的《法華經》位置》一文。收錄於〔日〕平川彰等著，林保堯譯《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998年），頁17~20。

²⁰⁶ 在《法華經》中，佛陀反覆強調這唯一佛乘的說法。如「如來但以一佛乘故，為眾生說法。無有餘乘，若二、若三。」（《大正》9，頁7）「皆為得一佛乘。」（《大正》9，頁7）「無有餘乘，唯一佛乘。」（《大正》9，頁7）「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說。」（《大正》9，頁8）「雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。」（《大正》9，頁9）有關「一佛乘」的研究，可參見日人勝呂信靜《〈法華經〉の二大教義——一乘と久遠本佛》一文。收錄於〔日〕勝呂信靜編《法華經の思想と展開》（京都：平樂寺書店，2001年），頁4~14。另外，日人野村耀昌在《一佛乘的思想》一文中，則考察了古來與近代對於「一佛乘」詮釋的諸多異說。該文收錄於〔日〕平川彰等著，林保堯譯《法華思想》，頁190~225。

²⁰⁷ 日人坂本幸男在《中國佛教と法華思想の連關》一文中，詳加考察了《法華經》的開會思想、

然而，雖然《法華經》中曾論及權實問題，以及「如何處理權實問題」，卻並未專門針對權教與實教的「微細綱目」，亦即其「特殊的教義與法數」詳加說明。既然未明白解說何謂權教與實教的內容，而只是就其與終極目的之間的關係來區別，則對於其內涵的解讀，便言人人殊，給予了不同詮釋者加以發明的空間。因此真鑑會說「《法華》但以開其端」，而以其對於《楞嚴經》的詮釋，來一竟《法華》之說。真鑑正是由此切入，結合《法華經》的權實之別，來大加發明其對於《楞嚴經》用根與用識二者迥異的獨到見解。

貳、以《楞嚴經》的根、識之別來詮釋《法華經》的實、權二教

前文指出，由於《法華經》中並未針對權教與實教的「微細綱目」詳加說明，因而給予了詮釋者發明的空間。真鑑正是由此切入，以其對於《楞嚴經》用根與用識之別的眼光，來作為《法華經》權實之別的內涵。關於這項詮釋，真鑑在《正脉疏懸示》中有專門的發明，稱為「畢竟廢立」（《卍續》18，頁283）。

在「畢竟廢立」中，真鑑詮釋的開展，可以概分為兩部分。首先，是對於《法華經》所宣說之權實進行界說。其次，則是以其所發明的《楞嚴經》「捨識從根」之說，與《法華經》「廢權立實」之說相結合，來證明其主張。以下的探討，將分別由這兩部分入手。

關於真鑑對於《法華經》所宣說之權實進行界說的部分，其側重在「廢權立實」，以及但有名相而未有內涵的方面。真鑑說：

以《法華》雖曰廢權，亦但廢其三乘之名及所許之果相，明其無三、無果而已。立實者，亦但明其惟有一乘，而普許修佛成佛，無復分半之拘限。其曰「汝等皆是菩薩」，亦惟授以大乘名字而已。是則三乘之心行未改。則非畢竟廢權。一乘之心要未授。則非畢竟立實也。正由四十年來已定之說一旦更張，人心慌越，疑網重重，且與破裂，稍得信領，便且極力苦勸流通，以定其志，故彼經不暇細除心行及別授心要也。（《卍續》18，頁283）

一乘三乘觀，以及各宗各家對於三一關係的多種發揮，並探究了法雲、慧遠、吉藏與智顛四家對於權實關係的不同闡述。該文收錄於〔日〕坂本幸男編《法華經の思想と文化》，頁517～548。

就此所說來看，真鑑認為，《法華經》對於權教所採取的立場，是「廢權」的立場，而對於「廢權」的作為，則僅是「廢其三乘之名及所許之果相」而已，並未進一步對於所廢之權教的內涵詳加闡述。而在對於實教所採取的立場方面，則是「立實」。雖說「立實」，在作為上卻僅有「明其惟有一乘，而普許修佛成佛」，並未進一步對於所立之實教的內涵加以闡述。這便是前文所指出的，《法華經》並未詳述權實二教的「微細綱目」、「特殊的教義與法數」。其原因，真鑑認為，是由於《法華經》的目的，是要針對「四十年來已定之說」²⁰⁸進行「更張」。而這一舉措，勢必造成「人心慌越，疑網重重」，執先前之說為「定說」者的惶惑不安，故而在經中的作為，只是「且與破裂」。只要聞者能因此而「稍得信領」，便順勢「極力苦勸流通」，以堅定其對於「廢權立實」這項基本立場的認識。正由所花的工夫，集中在對於既有認知的扭轉與重建，所以在《法華經》中，才會「不暇細除心行及別授心要」，未曾論及權實二教的具體內涵。

然而，如果只是徒有其名，而未能進一步「細除心行及別授心要」，則這「廢權立實」的目的，必將只落個半途而廢，既非「畢竟廢權」，也非「畢竟立實」。因此，既然《法華經》已「開其端」，則必有另一部經接續完成這「廢權立實」的工作，足以「竟其說」。真鑑認為，這後續工作的完成，便見於《楞嚴經》中：「直至斯經（筆者案：即《楞嚴經》），方與畢竟終其廢立之實焉。」（《卍續》18，頁283）

真鑑是如何將兩部經進行詮釋上的接合工作呢？他是由權實有別入手，先指出「良以權實雖有多種差別」（《卍續》18，頁283）。這「多種差別」一語，便已先為其有別於前人對於權實的詮釋，預留下詮釋空間及其合理性。然後將對此權實有別的詮釋，聚焦於《楞嚴經》所揭示出來之作為本修因的所用之心有別上：「而所用之心以為本修因者，乃其差別之要也」（《卍續》18，頁283）。換言之，在真鑑看來，其並未否認有其他的差別存在，不過，「差別之要」一說，則突出了其所要詮釋的，這作為「本修因」的「所用之心」，是所以要區別權實之異的關鍵所在。就真鑑在此所進行的詮釋上的接合工作來看，其對於權實二教的關係，側重在由「差別」的角度來申說。因為既有差別，便必須接著進行取捨的工作。這既合於其先前對於《法華經》所言的權實，側重於由「廢權立實」這有廢有立的角度進行界說，同時，也便於其由此與其所發明的「捨識從根」之說，這以有取有捨為基本立場的主張，進行順利的接合。一旦由此接合《法華經》的權實之

²⁰⁸ 關於這「四十年來已定之說」的說法，前人有不同的看法。智旭在其《教觀綱宗》的「通別五時論」（《大正》46，頁937）中，即曾指出「有根熟眾生，佛即為其開權顯實、開迹顯本，決無留待四十年後之理」（《大正》46，頁937）。傅偉勳也認為，「應以通的五時為正意，別的五時則無關宏旨，可有可無」。傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁177。關於這項課題，尚可參見橫超慧日《四十餘年未顯真實の意義》一文。〔日〕橫超慧日《法華思想の研究》（京都：平樂寺書店），頁96～110。

說與《楞嚴經》中作為本修因的所用之心二說，則接下來，便可以暢快地大加發明其所提出的「捨識從根」的主張。

真鑑在將《楞嚴經》所強調的作為本修因的所用之心，視為《法華經》權實二教的「差別之要」後，接著便指出「故斯經（筆者案：即《楞嚴經》）初、中、後重重與之判決權實；二種行人所用之心大有不同，令其決定捨權取實」（《卍續》18，頁283）。在此用「初、中、後」，說明了真鑑認為整部《楞嚴經》所進行的工作，便是「重重與之判決」《法華經》中所言權實的內涵。而這「判決」的工作，包含了就「二種行人所用之心大有不同」來分「判」權實，以及由此分「判」的結果進一步來「決」定「捨權取實」。

關於這「判決」工作的具體進行情況，真鑑列舉了經文來加以說明。他先由經文開頭所宣說的眾生生死相續的原因來切入。他說：

如最初判云：「一切眾生生死相續，皆由不知常住真心，用諸妄想。」是則一切眾生竝該權、小，生死相續變易同倫。故知妄想者，權人所用之心也；常住真心者，實人所用之心也。此猶隱略，須待釋明。（《卍續》18，頁283）

真鑑認為，在最初所說的經文中，早已對權實之別進行二分法的分判。其中所說的、造成「生死相續」的「妄想」，指的便是「權人所用之心」，而「一切眾生」所「不知」的「常住真心」，則指的是「實人所用之心」。在此，真鑑特別解釋「一切眾生生死相續」，指出其指涉的範疇，不只涵蓋分段生死的眾生，還包含了已無分段生死，卻仍有變易生死的小乘行者與權教菩薩。這一範疇的劃定，正相應於《法華經》中以廢三乘立一乘為廢權立實的主張。雖然這段經文的分判，已隱含了取捨在其中，不過，畢竟仍未明白加以闡述。真正明白揭示的部分，真鑑認為，是到了經文所言的「二種根本」處。他說：

至後剖判二種根本乃大分明，不勞補釋。文云：「一切眾生業種自然，諸修行人不成無上菩提，乃至別成權、小、魔、外，皆由不知二種根本，錯亂修習。猶如煮沙作飯，塵劫無成。一者、生死根本。即汝今用攀緣心為自性者。二者、菩提涅槃元清淨體。則汝今識精元明，能生諸緣，緣所遺者。」向下所破識心，令其捨之者，斥妄根本也；指與根性，令其用之者，授真根本也。……詳究如來剖判語意，則知一切權人之所以為權者，由其錯用識心為本修因也。若不斥之令捨，則令《法華》徒廢權之名字，而心行不改，依舊煮沙作飯，豈畢竟廢之耶？實人之所以為實者，由其能用根性為本修因也。若不授之令用，則令《法華》徒立實之名字，而常心不用，依舊終無實果，豈畢竟立之耶？（《卍續》18，頁283）

真鑑會認為經文開展到二種根本處「乃大分明，不勞補釋」，是因為在前文中，只是約略提及「生死相續」，而在此則明說、詳說了修行不成的原因，在於「不知二種根本，錯亂修習」，以及二種根本的內容。而根據真鑑的認識，經文繼續開展之斥破識心，便是「斥妄根本」，強調捨棄二種根本中的「生死根本」。斥破識心後之「指與根性」，則是「授真根本」，明白指出用此「菩提涅槃元清淨體」。真鑑認為由這破識顯根的過程，便能清楚地得知《法華經》所要廢之權，便是「錯用識心為本修因」，而所要立之實，則是「能用根性為本修因」。正因為本經就這兩方面皆明白指出，才能使得原本在《法華經》中徒有其名的「廢權立實」，在本經中得已完成這項廢立的工作，而「畢竟廢之」、「畢竟立之」。

除了以二種根本及由其所開展出來的破識顯根的經文來證明外，接著真鑑還就初心二決定義處的經文，來延續其去妄用真、捨識從根為「廢權立實」的發明。他說：

至三摩提中二決定義，依舊將前二本應擇去者，決定去之；應取用者，決定用之而已。但第一決定，即兼去妄、用真二義。其所辯生滅心不可以為本修因者，即前攀緣識心。況下明言先擇生死根本，即去妄本也，而於前名字絲毫未改。……又其令依不生滅圓湛之性，即用真本也。……至於第二決定，但令決用真本而加詳爾！且下文引諸佛證明：識性虛妄猶若空華，生死涅槃皆惟根性。及至選圓通時，畢竟惟用聞根而已。（《卍續》18，頁283～284）

所謂的「二決定義」，依真鑑來看，關鍵在「第一義」的部分。「第一義」的經文是「第一義者，汝等若欲捐捨聲聞、修菩薩乘、入佛知見，應當審觀因地發心與果地覺為同？為異？阿難，若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處」（《大正》19，頁122），「應當先擇死生根本，依不生滅圓湛性成，以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺，得元明覺無生滅性為因地心，然後圓成果地修證」（《大正》19，頁122）。就這部分的經文而言，真鑑認為，其實是延續先前經文對於二種根本的取捨而來。在此所說的「於因地以生滅心為本修因」，即前文所斥破的「攀緣識心」，當然不能以之為本修因，因此「應當先擇死生根本」，這即是真鑑所強調的「去妄本」。而「依不生滅圓湛性」，「得元明覺無生滅性為因地心」，則正是「用真本」而修。這「第一決定義」的部分，在真鑑看來，即已兼具了「去妄、用真二義」。至於接著所徵引的「諸佛證明」，指出「識性虛妄」、惟有「根性」，以及選擇圓通本根時，「畢竟惟用聞根」，其實都不出「捨識從根」之意。

由以上的「重重與之判決」，真鑑得出以下的結論：「是皆所以改權人之心行，而授圓實之真本也。當知如來正為畢竟廢權、畢竟立實，故說斯經。」（《卍續》

18，頁 284) 這便是真鑑以《楞嚴經》的真妄二本、破識指根、捨識從根來詮釋《法華經》的「廢權立實」之說，並認為《法華經》「廢權立實」的具體工作，在《楞嚴經》中才得以完成，由此而說《楞嚴經》之「捨識從根」說即為《法華經》所言之實教。茲將真鑑所論，以表格整理於下：

實	權
常住真心	妄想
菩提涅槃元清淨體。 則汝今識精元明，能生諸緣， 緣所遺者。	生死根本。 即汝今用攀緣心為自性者。
能用根性為本修因	錯用識心為本修因
依不生滅圓湛性。 得元明覺無生滅性為因地心。	以生滅心為本修因

參、由真鑑對於權實二教所預設的詮釋立場來看

就以上真鑑的論述來看，雖然真鑑的作法，看似是以《楞嚴經》的用根與用識之別，來詮釋《法華經》權實二教的內涵，不過，其背後的深意，其實可說是藉由《法華經》所倡言的實教，來為其「捨識從根」之說背書。雖然其論述過程確實可說是無縫接軌，不過，必須深入檢視的，是其如此詮釋背後對於權實二教關係的預設立場。前文指出，真鑑對於《法華經》所言之權實二教，採取的是「廢權立實」的立場。他一開頭便說「以《法華》雖曰廢權」，便已決定了權教與實教二者，為相互對立的關係，因此必須在二者之中有取有捨，廢一立一，而且是「畢竟」廢立，不容有異說。真鑑之所以採取這種預設，當然是為了與其對於《楞嚴經》的發明，即有取有捨的「捨識從根」之說進行接軌之故。

然而，以台家對於《法華經》之權實的解讀來看²⁰⁹，則會認為真鑑對於權實二教的認識未免偏狹，因而對於由此而推演至《楞嚴經》的「捨識從根」，自然也多所非難。就以智顛對於《法華經》所言之權實，以及一乘與三乘關係的發明來看，在權實的部分，《摩訶止觀》中即曾指出可以有「一、為實施權。二、開權顯實。三、廢權顯實」(《大正》46，頁34)三種不同關係的解讀。而在一乘與三乘的部分，《妙法蓮華經玄義》中也曾「釋迹門為十」(《大正》33，頁797)，分別是「一、破三顯一。二、廢三顯一。三、開三顯一。四、會三顯一。五、住

²⁰⁹ 可參見日人村中祐生〈《法華經》の開顯と權實〉一文。該文依天台《法華文句》之四種釋：因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋，來研究台家對於《法華經》權實課題之開顯。收錄於〔日〕勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，頁327～349。

一顯一。六、住三顯一。七、住非三非一顯一。八、覆三顯一。九、住三用一。十、住一用三」(《大正》33, 頁797)。顯然台家對於《法華經》所言之權實, 以及一乘與三乘關係的發明, 遠不止於如真鑑的解讀般, 只有一廢一立、有取有捨這種截然相對的關係而已。在相對性的關係之外, 更可以是絕待性的關係。對此, 智顛在《妙法蓮華經玄義》之「開鹿位顯妙位」的單元中, 即曾指出:

若破三顯一相待之意, 可得如前; 即三是一絕待之意, 義則不爾。何者? 昔權蘊實, 如華含蓮。開權顯實, 如華開蓮現。離此華已, 無別更蓮; 離此鹿已, 無別更妙。何須破鹿往妙? 但開權位, 即顯妙位也。開生死鹿心者, ……生死即涅槃, 無二無別, 即鹿是妙也。(《大正》33, 頁739)

依智顛之說, 權與實、三乘與一乘的關係, 除了破與立的「相待之意」外, 更可以是「開權顯實」的「離此鹿已, 無別更妙」, 「但開權位, 即顯妙位」, 「生死即涅槃, 無二無別, 即鹿是妙」的「絕待之意」。智顛曾對此「開權顯實」作出解說, 他說: 「若開權顯實者, 達事法已, 權意即息, 亦不離權遠求於實。權即是實, 無復別權, 故言開權顯實也。」(《大正》33, 頁770) 換言之, 在台家的解讀中, 權與實、三乘與一乘, 並不是只有唯一的一種斷裂的、有取有捨的關係而已。因此, 在「即三是一」、「即鹿是妙」、「權即是實」的關係中, 自然有別於「破三顯一」關係中之「破鹿往妙」, 那種有破有顯、有取有捨、廢權立實的作法。而在台家發明中之最為精深獨到的部分, 便是在「即三是一」、「即鹿是妙」、「權即是實」這「絕待」關係中所彰顯出來之「即」²¹⁰。

關於台家所獨家發明的「絕待」之「即」, 牟宗三曾指出, 「此洞見中之義理之實不見于《法華經》, 乃是智者大師之所抒發」, 「此原初的洞見是天臺智者大師的智慧識見」²¹¹。而這「最元初最根源之洞見」, 便是「決定圓教之所以為圓教者」²¹²。牟氏對此進一步詳加闡述說:

此洞見為何? 曰: 即「低頭舉手皆成佛道」中所隱含之「即」字是也。誰即誰? 權教本只是佛對眾生根器不齊所施之方便說或差別說。假定當初與佛結緣而為佛之眷屬, 被預記為皆得成佛, 則今日雖處凡夫之境或小機之境, 佛就之而方便施教, 遂成為迹門之權教, ……一經開決, 凡在此權教指導下之凡夫之行或小機之行皆是佛因, 佛因即圓因或妙因, 此即所謂開權以顯實, 權即是實。……「低頭舉手, 著法之眾, 皆成佛道, 更無非佛

²¹⁰ 關於智顛與台家所言之「即」, 可參見柏倉明裕〈智顛における即の意味〉, 《印度學佛教學研究》第57卷第1號, 2008年12月, 頁35~38; 柏倉明裕〈天台教學における即義〉, 《印度學佛教學研究》第52卷第1號, 2003年12月, 頁26~28; 宮澤勘次〈天台大師の「即」について〉, 《印度學佛教學研究》第41卷1號, 1992年12月, 頁77~79。

²¹¹ 牟宗三《佛性與般若》, 頁598。

²¹² 牟宗三《佛性與般若》, 頁598。

道因。佛道既成，那得猶有非佛之果？散善微因，今皆開決，悉是圓因。何況二乘行？何況菩薩行？無不皆是妙因果也。」此即是圓佛之圓因圓果。若必隔斷了此凡夫或小機之任一行，以為成佛必別是一套作法，則佛終不得成，即有所成，亦不是圓佛，蓋其因不圓，故果亦不圓也²¹³。

《法華經》之所以為圓教教法，便在於台家對其「即」之發明。在此「即」中，「凡在此權教指導下之凡夫之行或小機之行皆是佛因」，「權即是實」，「更無非佛道因」，這才是台家所主張的「圓佛之圓因圓果」。反此而行，「以為成佛必別是一套作法」，在台家之人看來，由於其在因上即已「隔斷了此凡夫或小機之任一行」，因既不圓，自然也無法成就圓果，「即有所成，亦不是圓佛」。既然如此，則真鑑由《法華經》之「廢權立實」而銜接至《楞嚴經》的「捨識從根」之說，台家人自然便多無法認同其「捨識」、「決定不用識心」的主張，而會多有非難。

然而，真鑑會如此預設的原因，難道真的是因為他對於圓教毫無認識，才會有此「成佛必別是一套作法」的主張？他真的完全只是認為必得「決定不用識心」才能成就，還是其實在某種程度上，也承認了由識可以成就由根所達成的目標？關於這個論題，在後文第五節「有關對於『捨識從根』說的批評」之「參、真鑑對於由識修入圓通的看法」中，將會進行探究。

第三節 「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見

除了指出「捨識從根」即為《法華經》所言之實教外，真鑑還另外發明了「捨識從根」與《法華經》的關係，即與《法華經》中所言及的「佛知見」有關。前文即已曾約略言及了真鑑所發明的「根性即佛知見，即實相體」，「此根性法門，亦即《法華》……之體」的主張。而在探討真鑑的這項發明之前，則必須先對於《法華經》所言之「佛知見」有所認識。因此，本節的討論程序，將先簡介《法華經》所言之「佛知見」，再就真鑑對於「捨識從根」與《法華經》「佛知見」之說的發明進行探討。

壹、《法華經》所言之「佛知見」簡介

《法華經》中對於「佛知見」的敘述，主要見諸〈方便品〉。在〈方便品〉中，有數處言及「佛知見」。如在經文「如來方便知見波羅蜜皆已具足。舍利弗！如來知見廣大深遠，無量無礙」（《大正》9，頁5）中，言及了「如來方便知見

²¹³ 牟宗三《佛性與般若》，頁598~599。

波羅蜜」與「如來知見」，並說明「如來知見」的特性是「廣大深遠，無量無礙」。而最主要的，則要屬以下的這段經文：

「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」佛告舍利弗：「諸佛如來但教化菩薩諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。」（《大正》9，頁7）

本段經文，主要說明的是諸佛出世的唯一大事因緣，便在於欲令眾生開、示、悟、入佛之知見，「以佛之知見示悟眾生」。而在本段經文後接著所說的「舍利弗！是諸佛但教化菩薩，欲以佛之知見示眾生故，欲以佛之知見悟眾生故，欲令眾生入佛之知見故」（《大正》9，頁7），內容則不出本段經文所言。

就以上的經文來看，《法華經》中之言及「佛知見」，用意彰顯諸佛出世的目的所在，而「唯以一大事因緣」之「唯」，則說明了這項目的可說是最終的、真正的目的。在其他的經典中，或許曾宣說過不同的目的，不過，在《法華經》「唯以一大事因緣」之「唯」下來看，其他曾宣說過的目的，其實都只能算是個別針對性的、暫時性的目的。由此可知，《法華經》中「唯以一大事因緣」所揭示出來的「佛知見」，絕對可說是一切佛法的最終歸趨與最高極致。而對此「佛知見」的開展，則是透過開、示、悟、入的過程來完成。

然而，前文即已指出，「《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數」，「它的問題是佛意，佛之本懷，……不是特殊的教義問題」，「它不詳說那些『微細網目』，即第一序上的那些特殊教義」。如此一來，這諸佛出世的唯一「大事因緣」，即企圖使眾生開、示、悟、入的「佛知見」，由於《法華經》本身並未對此詳加闡述，則其內涵究竟為何，便因此而留下了各家不同的詮釋空間。

真鑑正是由此詮釋空間，銜接了《法華經》所言的「佛知見」與其對於《楞嚴經》所發明的「捨識從根」之說二者的關係。

貳、以《楞嚴經》所言之根性來詮釋《法華經》的「佛知見」

真鑑對於「根性即佛知見」的發明，在《正脉疏懸示》中有專門的論述，也就是所謂的「的指知見」（《卍續》18，頁282）。在進行論述之前，真鑑先就前人對於「佛知見」的詮釋略作檢討，指出前人詮釋的問題，是出在「依義不依文」。他說：

《法華》……開顯之初，且但題破名字，未暇的實詳指，……因此解家各隨己意釋之。如以三智五眼為知見，則偏就果德為言，而不詳佛開、示、悟、入語意，雙含性具、修成兩義。古德釋此多惟取義，而不曲意尋文。苟皆依義而不依文，將使聖言但具義無礙而不具辭無礙也。烏乎！可哉？（《卍續》18，頁284）

真鑑在此，先指出《法華經》對於「佛知見」，只是「題破名字」，明白揭示有此，卻並未進一步對此「佛知見」的名稱「的實詳指」。言其名而未言其實，便因此而造成了「解家各隨己意釋之」的現象。這說明的是有關《法華經》所言的「佛知見」，其所以有詮釋空間的緣故。接著藉由指出前人詮釋內容的偏向，如偏向就果德的「三智五眼」來詮釋佛知見，來對比其認為佛陀所言的開、示、悟、入，不應偏取一方來詮釋，而應該同時包含了「性具」與「修成」兩方面的意涵。就真鑑在此所說來看，顯然其認為影響對於「佛知見」之認識的關鍵，是在於對「開、示、悟、入」其「語意」的解讀。問題是前人的詮釋，並不在此處著眼，即其所說的「不曲意尋文」，而是「多惟取義」。這種「依義而不依文」的詮釋方式，真鑑認為固然能融通經文的義理而說，卻也只能如此，而無法同時使得經文的語句也融通無礙。由真鑑在此所強調的「語意」與「依文」，可以看出，其對於《法華經》的詮釋方法，實同於其詮釋《楞嚴經》時，所主張的重視經文語句結構的詮釋方法。

就真鑑對於前人詮釋「佛知見」的檢討來看，其實，檢討應非其重點所在，因此，並未看到真鑑一一例舉前人的異說詳加剖析，反倒是為其開展後文的詮釋先行鋪路的意味較為濃厚。真鑑在後文所開展的發明，並非逕以根性與「佛知見」相銜接，而是先就其所批評的前人「不詳佛開、示、悟、入語意，雙含性具、修成兩義」的部分，針對《法華經》之開、示、悟、入重新進行詮釋，並以「依文」為其詮釋方法。其次則就《楞嚴經》本身，指出根性即為知見。最後，才結合兩經進行綜合發明。以下的探討，將依循真鑑的開展進程進行。

一、重新界定《法華經》之「開、示、悟、入」雙含性具與修成兩義

真鑑真正進行以根性來詮釋《法華經》的工作，是先由重新界定《法華經》「開、示、悟、入」的語意著手。前文已略微點出，他認為前人的詮釋「多惟取義，而不曲意尋文」。這「不曲意尋文」所針對的，便是《法華經》言及「開、示、悟、入」處經文之「字義多少句句不同」（《卍續》18，頁284），「諸句不齊」（《卍續》18，頁284）的問題。真鑑指出：

今據經本文云：「欲令眾生開佛知見，使得清淨故；欲示眾生佛之知見故；欲令眾生悟佛知見故；欲令眾生入佛知見道故。」字義多少句句不同，豈可一槩取義自在，而更不顧義之所安乎？（《卍續》18，頁284）

就真鑑所說的「今據經本文」來看，其所依據的，當是鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》²¹⁴。這段經文在真鑑看來，關於開、示、悟、入的述說，雖然皆言及了「佛知見」，不過，各句的「字義多少」則有所不同，而不只是「開、示、悟、入」四字之別而已。真鑑認為，這「義之所安」的各句文字不同之處，便是關鍵所在，他正是由此來重新界定「開、示、悟、入」所具有的意涵。

真鑑在進入重新詮釋「開、示、悟、入」之前，插入了短短的兩句話語，話語雖短，卻十分值得留意。他說：「今有私解，來哲審之。知見二字，《楞嚴》中佛自指明，今且申明諸句不齊之故。」（《卍續》18，頁284）就真鑑在此所說的「知見二字，《楞嚴》中佛自指明」兩句話語來看，說明了在真鑑的發明中，早已預設了《法華經》所指涉的「佛知見」，即等同於《楞嚴經》所言的佛知見。因此，就「佛知見」的部分而言，兩經之間，並無銜接的工作需待完成。既然如此，關於「佛知見」的意涵，真鑑不是只需就《楞嚴經》所言大加發明即可，又何必要大費周章地轉由重新界定《法華經》經文的意涵來迂迴進入呢？推究真鑑的用意，應該是為了要凸顯其所發明的「捨識從根」之說的重要性，因此特別連結《法華經》的「佛知見」來發明，以見其重要的程度實即為《法華經》所言之「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世」。既是諸佛出世的唯一大事，則其重要程度自是無可比擬。

那麼，真鑑是如何重新界定《法華經》的「開、示、悟、入」呢？他是分就四字所引領的四段經文，個別加以詮釋。首先是開佛知見的部分。真鑑的詮釋是：

²¹⁴ 在羅什之前，已流行西晉時竺法護譯之《正法華經》，而在羅什之後，又有隋代崛多與笈多二師「重勘天竺多羅葉本」（《大正》9，頁134）所成之《添品妙法蓮華經》。餘尚有不少別生經，唯所譯不及上述三本之全。《開元釋教錄》指出，上述三本為「同本異譯」（《大正》55，頁591），而「兼此《添品》總成六譯，三在三關」（《大正》55，頁591）。所謂「三在」，即上述三部今日尚可見者。關於《法華經》之傳譯及其之「三在三關」，詳見朱封鰲、韋彥鐸《中華天台宗通史》（北京：宗教文化出版社，2001年），頁11~41。或見〔日〕勝呂信靜《法華經の成立と思想》（東京：大東出版社，1996年），頁23~33。或日人矢崎正見《〈法華經〉傳譯とその形態》一文，收錄於〔日〕坂本幸男編《法華經の思想と文化》（京都：平樂寺書店，1965年），頁228~239。

啟閉曰開。佛知見三字，應指眾生性具有知見即佛知見，持業釋²¹⁵也。但為迷倒封閉，故開令顯現。復加「使得清淨」四字，足顯乃是在迷之體，不開未即清淨，揀異修成，不更使淨也。然一開，即永離迷倒之封閉，是謂清淨矣！（《卍續》18，頁284）

真鑑認為「開佛知見」的「開」字，說明了這「佛知見」為眾生本具。因為所謂的「開」，是「啟閉」之意，意味著並非本未具足，而只是因為「迷倒」，所以「封閉」未顯。一旦「開令顯現」，便「永離迷倒之封閉」。而「使得清淨」，則意味著因未開之閉而謂之不清淨，一開而離卻迷倒即可清淨，這實是彰顯出了所欲開的「佛知見」為「眾生性具有知見」，並非因修而有、而成，因此說「揀異修成」。關於「開佛知見」的部分，可以看出，真鑑主要強調的是，「眾生性具有知見」即為「佛知見」，亦即「佛知見」在「性具」的方面。

其次，是示佛知見的部分。真鑑的說法是：

出告曰示。謂出己所有，以昭告於人也。佛之知見，即釋尊與諸佛修證已成、果德上之知見，依主釋²¹⁶也。蓋眾生惟有性具知見，而未逮修成知見。若但開其性具而不示修成，則終無究竟。故就己修證，以示諸佛之知見焉。（《卍續》18，頁284）

依真鑑之說來看，其由「出告」、「出己所有，以昭告於人」來解釋「示」字，顯然不是由眾生的角度來詮釋，而是由諸佛的角度。因此，這時經文中的「佛知見」，便指涉的是「釋尊與諸佛修證已成、果德上之知見」。真鑑會如此詮釋，應該是因為留意到了經文「欲示眾生佛之知見」中的「之」字。在其餘開、悟、入三句中的「佛知見」，皆不像此句作「佛之知見」。這不同於其他三句之處，正是真鑑

²¹⁵ 所謂「持業釋」，為「六離合釋」之一。「六離合釋」，是前人用來處理可疑名相的方法，即《大乘法苑義林章》中所說的「解諸名中相濫、可疑諸難者」（《大正》45，頁255），分別是「一、持業釋。二、依主釋。三、有財釋。四、相違釋。五、隣近釋。六、帶數釋」（《大正》45，頁255）。關於「持業釋」，《大乘法苑義林章》的解釋是：

初、持業釋，亦名同依。持，謂任持。業者，業用，作用之義。體能持用，名持業釋。名同依者：依，謂所依。二義同依一所依體，名同依釋。如名大乘，無性釋云：「亦乘，亦大。大者，具七義，形小教為名。乘者，運載義，濟行者為目。若乘、若大，同依一體，名同依釋。其體大法，能有運功，故名持業。（《大正》45，頁255）

²¹⁶ 所謂「依主釋」，《大乘法苑義林章》的解說：

依主釋者，亦名依士。依，謂能依。主，謂法體。依他主法以立自名，名依主釋。或主是君主，一切法體名為主者，從喻為名。如臣依王，王之臣故，名曰王臣。士，謂士夫。二釋亦爾。於論名中，《攝大乘論》，以本經中「攝大乘品」名「攝大乘」。此論解彼，名「攝大乘論」，義相應言攝大乘之論。依「攝大乘品」而為主故，以立論名，故依主釋。（《大正》45，頁255）

在重新詮釋「開、示、悟、入」時所強調的，「字義多少句句不同」、「諸句不齊」這必須「曲意尋文」之處。而其所說的「義之所安」，正在於此處。因此，關於「示佛知見」的詮釋，他的詮釋是：就眾生的角度而言，雖然已知有「性具知見」，然而因為「未逮修成」，則這「性具知見」「終無究竟」，所以諸佛才要就其所修證之知見來出告於眾生。就真鑑對於「示佛知見」的詮釋來看，顯然其強調的是「佛知見」在「修成」的方面。

開、示之後，則為「悟佛知見」。真鑑的詮釋是：「自慳曰悟。承上開顯本有，而自悟性具之知見也。」（《卍續》18，頁284）真鑑以「自慳」解釋「悟」字，說明「悟佛知見」為「自悟性具之知見」，顯然是就眾生的角度而言。而「承上開顯本有」之說，則更證明了「悟佛知見」，是針對已經諸佛開顯性具之佛知見的眾生，欲令其進一步「自悟」其「性具」而言。

至於最後的「入佛知見」，真鑑的詮釋是：「親到曰入。知見道者，修證果上知見之門路也，例如道諦。承上告示修成，而親到修證境界矣！」（《卍續》18，頁284）真鑑以「親到」來解釋「入」字，並說「承上告示修成，而親到修證境界」，似乎意味著「入佛知見」便是指涉眾生能夠如諸佛般「修證已成」，同具果德。然而，真鑑在詮釋時，還特別留意到了「字義多少句句不同」這「諸句不齊」之處，「曲意尋文」，照顧到了經文「欲令眾生入佛知見道」中在「佛知見」後的「道」字。因此，在詮釋時，會就「知見道」來解釋說「修證果上知見之門路也，例如道諦」。由此可知，「入佛知見道」所言，指的應是能夠「親到修證境界」的「門路」，是就眾生修法的方面而言。真鑑在詮釋時，特別照顧到了「入佛知見道」中的「道」字，證諸異譯之《正法華經》的經文²¹⁷，也可知真鑑這「曲意尋文」的詮釋，確實無誤。

真鑑在對「開、示、悟、入」四句個別詮釋之後，特別再撮要分類各句的屬性。他指出，「前二在教，後二在機。一、三屬性具，而二、四屬修成也。」（《卍續》18，頁284）所謂的「前二在教」，指的是「開、示」的部分，這部分是佛陀對於眾生的施教。「後二在機」，則是指「悟、入」的部分，這部分則是屬於接受施教的眾生方面。「一、三屬性具」，即開顯眾生性具知見，並欲令其自悟此已經開顯的性具知見，因此皆屬性具。而「二、四屬修成」，二之所示，為諸佛所修證已成之知見，四之所入，則是眾生自入，因此皆屬修成。這正是真鑑所要彰顯的「開、示、悟、入語意，雙含性具、修成兩義」。

²¹⁷ 若就現存的《正法華經》、《妙法蓮華經》與《添品妙法蓮華經》三部經的經文來比對，後二經在「開、示、悟、入」處的經文文字完全相同，倒是《正法華經》的文字出入較多。然而，關於「入佛知見道」整句的譯文，《正法華經》雖作「示寤民庶八正由路，使除望想，出現于世」（《大正》9，頁69），看似文字出入不少，不過，由「八正由路」中的「由路」而言，即可知其意是「所由之路」，實同於「入佛知見道」的「道」字之意。由此可知，真鑑在詮釋時「曲意尋文」，照顧到「道」字的解釋，確屬無誤。

就以上真鑑對於「開、示、悟、入」的重新詮釋來看，似乎與其在《楞嚴經》中所發明的「捨識從根」無關，實則真鑑如此的作法，正是要為其後文之以「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》先行鋪路。

二、就《楞嚴經》言根性即為佛知見

既然《法華經》對於「佛知見」，只是「但題破名字，未暇的實詳指」，則關於其內涵，自是言人人殊。真鑑認為，這「佛知見」，指的便是《楞嚴經》中所揭示出來的根性。他說：

至於知見，惟《楞嚴》方以的指六根中性是也。如五卷，諸佛同聲證云：「生死涅槃，同汝六根，更非他物。」及釋尊自解，云：「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃。云何是中更容他物？」是顯然以根性為知見也。但近示初修，雖似但惟發端於根性，及至漸次開顯到於究竟，即是如來藏性，非佛知見而何哉？（《正續》18，頁284~285）

真鑑在此說「惟《楞嚴》方以的指六根中性」，其中的「惟」與「的指」，強調了其主張的唯一性與正確性。因為在其他經典中，並未如《楞嚴經》中「的指」，即明白指出「佛知見」的內涵，相較之下，《楞嚴經》中之明白指出，豈不是正確性較高？對此，真鑑還特地徵引了經文來證明其說。他以諸佛同聲所說的「生死涅槃，同汝六根」，以及佛陀所解說的「無明本」（即生死）為「知見立知」，「涅槃」為「知見無見」，雙方之說相互發明，證明了「知見」即為「同汝六根」中之「根性」。除了指出根性即為知見外，真鑑還就其根性通於藏性的發明，來彰顯既然根性開顯至究竟即是如來藏性，則不正是「佛知見」嗎？就真鑑的論述來看，相較於其他對於「佛知見」的詮釋，其論據應該是更為明確而有力。既然《楞嚴經》中已明白指出「佛知見」的內涵，則《法華經》「但題破名字，未暇的實詳指」的「佛知見」，不正應該是《楞嚴經》所「的指」的根性嗎？

關於這《楞嚴經》所揭示的根性即為《法華經》所言的「佛知見」一事，真鑑在詮釋經文「是故汝今知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃無漏真淨」（《大正》19，頁124）時，也特別就此來設問發明。他說：

問：此之知見與《法華》知見及此經圓彰三藏之後所說知見，同耶？異耶？
答：更無別法，但說示泛切不同耳！《法華》標名，未及釋義。解家隨情，於經無證，泛之甚也。斯經金口自釋，圓彰三藏即佛知見，亦取眾生藏心本具，非取修證所成。然於眾生現前，未曾指其具於何處，是猶未的切也。

今此處，於眾生現具六根中性指出如來知見，方甚為的切而非泛也。蓋以知即內之意根，見即外之五根。而此根性既周徧常住，為菩提涅槃元清淨體，而三藏圓具，非如來知見而何？單傳直指，亦密指於此而已。而顧謂之教外者，欲其離文字、迴光親見耳！（《卍續》18，頁583）

在真鑑看來，《楞嚴經》與《法華經》二經所說的「佛知見」，其實並無二致，是「更無別法」。若真要說其差別之處，真鑑認為，只是「說示泛切不同」而已。換言之，二經之別，不在「佛知見」的內涵，而在對於「佛知見」的表述方面。《法華經》是只有「標名」，而尚未對其意涵詳加詮釋，由此空間而造成諸家不同的說法。關於諸家不同的解說，真鑑認為，都屬於「隨情」之解，亦即各隨所偏之一見而自成其說。然而，諸家之說的共同點，卻都是「於經無證」。因此，不論何種玄妙的說法，在真鑑看來，都屬浮泛之說。真鑑高舉這「於經無證」作為評判的準據，正是要藉此來突顯出其詮釋是「於經有證」。因此，他接著便強調「斯經金口自釋」。而有這「金口自釋」的「聖言量」作為憑證的詮釋，其詮釋的正確性，其他「於經無證」之說自是相形見絀。那麼，二經的「說示泛切不同」，究竟在何處？真鑑認為，《楞嚴經》中之取眾生本具藏心來「圓彰三藏即佛知見」，雖然已不像《法華經》般未加說解，不過，「於眾生現前，未曾指其具於何處」，則仍舊是不夠「的切」之說。真正和盤托出「甚為的切而非泛」的說明，則是「於眾生現具六根中性指出如來知見」，亦即就現前六根指出根性即如來知見。這樣的詮釋，有何論據？真鑑扼要地由「知見」二字來解說。他指出，「知見」的「知」即指意根，而「見」則是指眼、耳、鼻、舌、身五根。眾生的一切內外知覺，皆由此六根而來，最是親切不過。而這六根中性，既然「周徧常住」，是「菩提涅槃元清淨體」，並且「三藏圓具」，則不正就是如來知見的特性嗎？真鑑最後還以禪宗之說來做為佐證，指出所謂的教外別傳、直指人心，其實也只是「密指於此」而已。說其「密指」，即說明了不同之處只是在表述與傳達的方法上，而不是在內涵上有別。因此，真鑑特別解釋稱之為「教外」的原因，只是「欲其離文字、迴光親見」，亦即在方法上是「離文字」、是現量式的「親見」，而不同於《楞嚴經》之「即文字」、這種比量式的「推見」。然而，所「指」的目標與內涵，卻並未因此而有所出入。

關於這與禪宗相互發明的部分，在「第四節『捨識從根』即為禪宗所言之『直指人心』」中，將會進行探討。只就真鑑在此以聖言量之明文為據，來論述其所主張的《楞嚴經》所言之根性即為佛知見一事而言，自是較其他家數的詮釋更為有力，更能站得住腳，不容置疑。

三、以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》

前文指出，真鑑先對於「開、示、悟、入」重新詮釋，強調了其雙具性具與修成兩義，接著則指出《楞嚴經》所揭示的根性即為佛知見。這兩項作法，都是為了接下來要開展的以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》一事先行鋪路。推敲真鑑之意，應該是認為：一旦就《楞嚴經》指出根性即為佛知見，而《法華經》「開、示、悟、入」的進程又正合於《楞嚴經》經文的開展，則整部《楞嚴經》的宣說，不就正是《法華經》之徒有「開、示、悟、入佛知見」之名的最佳詮釋嗎？而《法華經》所言的「開、示、悟、入佛知見」，不正等於《楞嚴經》所言之「捨識從根」，乃至通於藏性與修入圓通嗎？因此，在完成前兩項工作後，真鑑接著所做的，便是「以開、示、悟、入而考斯經（筆者案：即《楞嚴經》）」（《卍續》18，頁285），結合《楞嚴經》與《法華經》來進行綜合發明。

真鑑先就「開佛知見」的部分而言。他認為，「從初發明見性至七大徧周，令其知真本有，即開啟性具之知見也。自問云何忽生，答至三種相續，令其達妄本空，即使得清淨也。」（《卍續》18，頁285）就真鑑的發明來看，「開佛知見」之原文——「欲令眾生開佛知見，使得清淨故」的兩項重點，即「開佛知見」與「使得清淨」，真鑑在發明中皆照顧到。其中，由《楞嚴經》卷一開始的「發明見性」，一直到卷三「圓彰七大即性周徧」（《卍續》18，頁457），目的都是在「令其知真本有」，這部分便是「開佛知見」，「開啟性具之知見」。而由卷四開始，富樓那所提問的「若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地諸有為相，次第遷流，終而復始」（《大正》19，頁119），一直到該卷中富樓那再問「敢問如來一切眾生何因有妄」（《大正》19，頁121），而佛陀答以「汝但不隨分別世間、業果、眾生三種相續，三緣斷故，三因不生，則汝心中演若達多狂性自歇，歇即菩提」（《大正》19，頁121）處，經文的目的，則是在「令其達妄本空」，都是著眼於「此迷無本，性畢竟空」（《大正》19，頁120）來闡述，而這便正是所謂的「使得清淨」，使其不再為迷妄所染污。

而關於「示佛知見」的部分，真鑑則先指出其在《楞嚴經》中所涵蓋的範圍，是「自辯五大相陵，答至三如來藏，即告示如來自所修成之知見」（《卍續》18，頁285）。前文指出，真鑑在詮釋「示佛知見」時，因留意到經文「欲示眾生佛之知見」的「之」字，而主張「示佛知見」是出告諸佛修證已成之果德上的知見，是由諸佛的角度而言，而這正合於其在此所說的「告示如來自所修成之知見」。這如來果德知見的「告示」，在《楞嚴經》中，是由「辯五大相陵」開始。所謂的「辯五大相陵」，指的是在卷四中，對於富樓那所提問的「地、水、火、風，本性圓融，周徧法界。疑水、火性不相陵滅；又徵虛空及諸大地俱徧法界，不合相容」（《大正》19，頁120），所作出的辨析與答覆。由此而「答至三如來藏」，

即佛陀開示如來藏「俱非」(《大正》19, 頁121)、「俱即」²¹⁸(《大正》19, 頁121), 乃至「離即離非」(《大正》19, 頁121)這一大段的經文。這些佛陀對於如來藏的發明, 真鑑認為, 正是佛陀親示其修證已成之果德上的知見。

除了就整體的「示佛知見」來發明外, 真鑑還進一步深入個別的經文進行闡述。他認為, 「中間文云『我以不滅不生合如來藏』, 乃至『於中一為無量』等四交徹意」(《卍續》18, 頁285), 這些經文都是佛陀就其已修成的「究竟知見之大用」(《卍續》18, 頁285)所作出的發明。而「又云如來藏心非一切、即一切, 乃至離即離非三圓融意」(《卍續》18, 頁285), 則是佛陀對於其所修成之「究竟知見之全體」(《卍續》18, 頁285)的描述。在深入個別的經文進行闡述後, 真鑑總結說:

此文明是如來出己果德以勵眾生, 由性具而尅此成功, 恰合《法華》欲示眾生佛之知見。觀其結云如何三有眾生、出世二乘, 「以所知心測度如來無上菩提, 用世語言入佛知見」, 可驗上文皆是說佛知見也。(《卍續》18, 頁285)

就真鑑所指出的《楞嚴經》的經文來看, 確實是如其所說的「如來出己果德以勵眾生」, 而這正合於《法華經》所欲告示眾生的「佛之知見」。而接著所徵引的經文結文, 就其內容詰問所言及的「如來無上菩提」與「佛知見」來看, 也確實足以證明前文的內容, 都是針對佛陀修證已成之果德上的知見而言。

「示佛知見」後, 則是「悟佛知見」。關於這部分, 真鑑的詮釋是:

若論語(筆者案: 當為「悟」)佛知見, 單約於機, 則後別無文, 不離開、示之下。前云「各各自知心徧十方」等, 後云「疑惑銷除, 心悟實相」等, 皆是也。(《卍續》18, 頁285)

真鑑的看法, 是認為若單就任何單一對象來考察《楞嚴經》經文, 則「悟佛知見」的部分, 在《楞嚴經》中是「後別無文」, 並無單獨對此的述說, 不過, 這並不意味著《楞嚴經》經文未曾言及「悟佛知見」的部分。他認為, 在「開佛知見」與「示佛知見」之後, 諸聞者對於佛陀開示的反應, 即是屬於「悟佛知見」。例如在卷三「圓彰七大即性周徧」後, 經文描述阿難與大眾的反應是:

爾時, 阿難及諸大眾蒙佛如來微妙開示, 身心蕩然, 得無罣礙。是諸大眾, 各各自知心徧十方; 見十方空, 如觀掌中所持葉物; 一切世間諸所有物,

²¹⁸ 關於「俱即」, 《大正藏》作「即俱」, 而宋、元、明校本則作「俱即」。就義理而言, 前言「俱非」, 此處自當相對而言「俱即」, 故依宋、元、明校本作「俱即」。

皆即菩提妙明元心；心精遍圓，含裹十方。……了然自知，獲本妙心常住不滅。(《大正》19，頁119)

在此所說的「各各自知心遍十方；見十方空，如觀掌中所持葉物；一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心；心精遍圓，含裹十方」，以及「了然自知，獲本妙心常住不滅」，其實都是對於「悟佛知見」的陳述。又如在佛陀對於富樓那的提問加以開示後，阿難反倒對於「菩提不從因緣」(《大正》19，頁121)感到困惑。經佛陀的開導後，「阿難及諸大眾聞佛示誨，疑惑銷除，心悟實相」(《大正》19，頁122)，真鑑認為這「心悟實相」的陳述，其實說的正是「悟佛知見」。

至於「入佛知見」的部分，真鑑認為《楞嚴經》中也有所發明。他說：

至於入佛知見，雖亦約機，若連「欲令」二字讀之，兼是教意。斯經三摩提之契入、禪那之修證，皆是欲令眾生入佛知見也。蓋悟人守悟，不依方便從修證門，則終不得入故也，此是約教論入。若約機入，則圓通偈終，聽眾進證等三位；結經名後，當機增位於二果，是也。(《卍續》18，頁285)

前文曾指出，真鑑對於「開、示、悟、入」的屬性曾進行分類，認為「前二在教，後二在機」。因此，關於「入佛知見」，自然應屬「約機」而言。不過，真鑑認為，除了有「約機」而言之意外，應該還兼帶有「教意」。這是他由「欲令眾生入佛知見道故」的「欲令」二字推論而得，因為「欲令」是「佛陀欲令」，應該屬於「教意」。真鑑的這項推論，自是合理。不過，若依此理而推，則「悟佛知見」的部分，經文也是「欲令眾生悟佛知見故」，不知真鑑卻何以未就其「欲令」所兼帶的「教意」來加以發明？關於這個問題，在此暫且擱置不論，僅就真鑑對於「入佛知見」的發明來看，則可知其分為兩方面來切入。一是「約教論入」，另一則是「約機入」。所謂的「約教論入」，談論的自是屬於「教意」的部分。真鑑認為，《楞嚴經》中有關「三摩提之契入、禪那之修證」，都是「欲令」已悟之人能「依方便從修證門」而「入佛知見」。若無此方便修證的「教意」，則徒然「守悟」，「入佛知見」實終不得入。而「約機入」的部分，真鑑則認為，在文殊揀選二十五圓通「何方便門得易成就」(《大正》19，頁130)後，阿難與大眾的反應是「觀佛菩提及大涅槃，猶如有人因事遠遊，未得歸還，明了其家所歸道路」(《大正》19，頁131)，以及接著所說的「普會大眾天龍八部、有學二乘及諸一切新發心菩薩，其數凡有十恒河沙，皆得本心，遠塵離垢，獲法眼淨。性比丘尼聞說偈已，成阿羅漢。無量眾生，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心」(《大正》19，頁131)，這些皆屬「約機」而言的「入佛知見」。此外，在「結經名後」，經文所指出的「即時阿難及諸大眾，得蒙如來開示密印般怛囉義，兼聞此經了義名目，

頓悟禪那修進聖位、增上妙理，心慮虛凝，斷除三界修心六品微細煩惱」(《大正》19，頁143)，也是「約機」而言的「入佛知見」。

就以上真鑑以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》的部分來看，確實《楞嚴經》全經的大部分，幾乎都可說是在進行「開、示、悟入佛知見」的工作。既然《楞嚴經》全經皆是在進行「開、示、悟、入佛知見」，而「佛知見」又是指涉根性，則《楞嚴經》之「捨識從根」，自然便是「的指知見」，明白指出《法華經》中「但題破名字，未暇的實詳指」的「佛知見」，即是真鑑大加發明的根性。這便是真鑑要在「的指知見」的最後，總結強調說：

是則如來知見，極於三藏圓融、四用交徹。究其性具實體，祇在眾生六根門頭，誠亦難信。無怪諸師於「指見是心」處，皆誤釋為破妄見也。佛為特指如來知見即是眾生根性，故說斯經。(《卍續》18，頁285)

這「如來知見」，「究其性具實體，祇在眾生六根門頭」，「佛為特指如來知見即是眾生根性，故說斯經」，雖說是在發明二經義理，其實，真鑑真正的用意，是要藉由《法華經》的「開、示、悟、入佛知見」，來彰顯其所特別發明的「捨識從根」之說，以《法華經》來作為「捨識從根」一說之重要性的佐證。

第四節 「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」

真鑑對於「捨識從根」的發明，除了由《楞嚴經》的範疇中跨越到《法華經》之外，還跨越到禪宗，提出「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」的主張。在前文探究「佛知見」處，即曾看到真鑑對於「如來知見」的發明，指出其「祇在眾生六根門頭」，並說「於眾生現具六根中性指出如來知見，……單傳直指，亦密指於此而已」。所謂的「單傳直指」，指的正是以「教外別傳」、「直指人心」名世的禪宗。

關於《楞嚴經》與禪宗之間的關係，並不是到真鑑時才大加發明²¹⁹。為了能更清楚地認識真鑑提出這項主張的獨見所在，有必要在探究其說之前，先稍就其前之人對於《楞嚴經》與「直指人心」二者關係的發明，略加考察。

²¹⁹ 有關《楞嚴經》與禪宗的關係，詳見〔韓〕崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》，頁264~267；〔日〕高峯了州《〈首楞嚴經〉の思想史的研究序説》，《龍谷大學論集》第3卷第348號，1954年12月，頁65、74~75；李治華《〈楞嚴經〉與中國宗派》，《中華佛學研究》第2期，1998年，頁208~210；〔日〕大松博典《〈首楞嚴經〉の研究》，《印度學佛教學研究》第39卷第2號，1991年3月，頁132~133；大松博典《宋代における《首楞嚴經》受容の問題點》，《駒澤大學禪研究所年報》第8號，1997年3月，頁142。

壹、真鑑之前發明《楞嚴經》與「直指人心」二者關係之舉隅

就《楞嚴經》與禪宗之間的關係而言，可謂十分密切，因為自該經於唐代譯出後，禪門中人取之以發明心地者，所在多有²²⁰，發明其義理者，也不在少數²²¹。茲略舉就《楞嚴經》與禪宗「直指人心」之說的關係加以發明者數隅，以見其梗概。如五代時法眼宗三祖的永明延壽，在其百卷《宗鏡錄》中，即曾略微發明此事。他說：

慶喜執而無據，七處茫然；二祖了而不生，一言契道。則二祖求此緣慮不安之心不得，即知真心遍一切處，悟此為宗，遂乃最初紹於祖位；阿難因如來推破妄心，乃至於五陰、六入、十二處、十八界、七大性，一一微細窮詰，徹底唯空，皆無自性。既非因緣自他和合而有，又非自然無因而生，悉是意言識想分別。因茲豁悟妙明真心廣大含容、遍一切處，即與大眾俱達此心，同聲讚佛。故《經》云：「爾時，阿難及諸大眾蒙佛如來微妙開示，身心蕩然，得無罣礙。是諸大眾，各各自知心遍十方；見十方空，如觀手中所持葉物；一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心；心精遍圓，含裹（筆者案：當為「裹」）十方。……了然自知，獲本妙心常住不滅。……說偈讚佛：『妙湛總持不動尊，首楞嚴王世希有！消我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。』」即同初祖直指人心，見性成佛。（《大正》48，頁431）

在此，永明延壽以禪宗二祖惠可（筆者案：一作「慧可」）之「求此緣慮不安之心不得」，而悟「真心遍一切處」的公案²²²，同於《楞嚴經》中阿難之「因如來推破妄心」，而「豁悟妙明真心廣大含容、遍一切處」，並徵引《楞嚴經》經文描述阿難與大眾各各自悟的內容，來指出其同於「初祖直指人心，見性成佛」。

又如撰作遭到真鑑大加批評之《會解》的天如惟則，在其〈與受業寺昱藏主〉一信中，曾有「適《楞嚴會解》刊成，聊寄一部留之觀山公界披閱。此經直指人心，備談禪旨，故禪者視如契券」（《卍續》122，頁946）之語。就惟則的這段話語來看，可知其也曾約略點出《楞嚴經》中，確有「直指人心」之處，因此才

²²⁰ 詳見果濱《楞嚴經聖賢錄》（上）（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年），頁131～216。

²²¹ 李治華曾指出，在各宗派對於《楞嚴經》的注疏中，以禪宗系統的注疏為最多，「共佔此經註家的四分之一強，冠於諸宗」。有關禪宗與《楞嚴經》的關涉，詳見李治華《〈楞嚴經〉哲學之研究》（臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1994年），頁37～39。

²²² 《景德傳燈錄》中，曾載有惠可開悟的經過：「光（筆者案：惠可舊名神光）曰：『諸佛法印可得聞乎？』師（筆者案：即達磨）曰：『諸佛法印匪從人得。』光曰：『我心未寧，乞師與安。』師曰：『將心來，與汝安。』曰：『覓心了不可得！』師曰：『我與汝安心竟。』」（《大正》51，頁219）

會受到禪門中人的重視。而同時代的另一部著作《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》，對此則有較詳的發明。該書在評唱「第四十三則：羅山起滅」（《大正》48，頁254）的公案時²²³，曾有以下的說法：

祖師西來，直指人心，見性成佛。豈是教爾普州人送賊，認奴作郎來？羅山問處迷真執妄，巖頭咄處即妄即真。若是萬松，咄了便休，真妄向上有事在。《楞嚴經》：「阿難言：『如來見今徵心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者我將為心。』佛言：『咄！阿難，此非汝心。』阿難矍然，避座，合掌起立，白佛：『此非我心，當名何等？』佛告阿難：『此是前塵虛妄相想，惑汝真性。由汝無始至于今生認賊為子，失汝元常，故受輪轉。』」此喝，如金剛王寶劍也；巖頭一喝，如踞地師子全威大用不欺之力。（《大正》48，頁255）

在此，藉阿難之惑於「前塵虛妄相想」，來發明「羅山問處迷真執妄」，而「巖頭咄處」之「即妄即真」，則是發明禪宗之「直指人心」，並且與《楞嚴經》中佛陀對阿難之咄，有異曲同工之妙。

又如元代《佛祖歷代通載》中所載的黃龍寶覺禪師，也曾就禪宗的「直指人心」與《楞嚴經》相互發明。他說：

達磨西來，直指人心，見性成佛，亦復如是。真性既因文字而顯，要在自己親見。若能親見，便能了知目前是真是妄、是生是死。既了知真妄生死，返觀一切語言文字，皆是表顯之說，都無實義。如今不了，病在甚處？病在見聞覺知為不如實知真際所詣，認此見聞覺知為自所見。殊不知此見聞覺知，皆因前塵而有分別；若無前塵境界，即此見聞覺知，還同龜毛兔角，並無所歸。（《大正》49，頁678）

在此強調了「直指人心」，「要在自己親見」，便能「了知真妄生死」。而如今不了的關鍵，便出在《楞嚴經》中所說的「見聞覺知為不如實知真際所詣」，而誤認「此見聞覺知為自所見」。實則這誤認為真性的「見聞覺知」，只是與前塵分別俱起的妄心而已。

上舉諸例，都還只是吉光片羽的發明而已。到了明代，則更有對於《楞嚴經》全經的詮釋皆以禪宗來發明者，即《楞嚴經宗通》一書。在該書首的〈《楞嚴宗通》緣起〉（《卍續》25，頁1）一文中，曾有如下的說法：

²²³ 「羅山起滅」的公案是：「舉：羅山問巖頭：『起滅不停時，如何？』頭咄云：『是誰起滅？』」（《大正》48，頁254）

諸宗師出詞吐氣接引初機，語意多似《楞嚴》。至發明向上，證入菩提，則與二十五圓通機緣無異。即不誦《楞嚴》，而《楞嚴》具在；即《楞嚴》不至此土，而此土未始無《楞嚴》也。余（筆者案：即曾鳳儀）不自揆，徧採宗語配合經文之後，或與暗符，或與互見，或推衍其意，或發所未發。念之所到，隨取隨足，余亦不自知其湊泊一至於此，豈天地間合有此種議論？而余多生夙願，固欲藉是宣《楞嚴》之義耶？是借諸老宿以明經，而非以我明經也；抑即宗以明經，而非以文字見解明經也，遂名之曰「宗通」。（《卍續》25，頁1）

依此說可知，《楞嚴經》與禪宗在「接引初機」時的「語意」，多有相似，而在發明證入的機緣方面，禪宗也與《楞嚴經》中二十五圓通「無異」。因此，在曾鳳儀看來，二者幾乎可以完全劃上等號，而有「即《楞嚴》不至此土，而此土未始無《楞嚴》」的說法。曾氏這種「徧採宗語配合經文之後」，正是「即宗以明經」，以禪宗來發明《楞嚴經》中的義理。

就以上諸例來看，雖然多曾有對於「直指人心」與《楞嚴經》的關係相互發明之處，卻也都並未明確地就學人眼前的具體之處來明白指出。換言之，雖然都就《楞嚴經》點出了禪宗「先須知有」²²⁴的觀念，卻也都並未加以說破，點到即止，這應該都還是依循禪宗重在「不說破」²²⁵，要人「自己親見」的原則。然而，真鑑的作法，卻大異於前人。其明白標出《楞嚴經》中的「捨識從根」即為「直指人心」，具體地就眼前的六根中性加以明白指出，認為「祕之何益？不如道破」（《卍續》18，頁304），而對此作出獨家的發明。其發明，主要見諸《正脉疏懸示》之「直指人心」（《卍續》18，頁291）的單元。究竟真鑑是如何作出異於前人的發明？以下將對此進行探究。

貳、以《楞嚴經》之明示根性來詮釋禪宗的「直指人心」

²²⁴ 《宗鏡錄》中說：「若宗門中，從上亦云：『先須知有，然後保任。』」（《大正》48，頁653）

²²⁵ 關於禪宗之重視「不說破」，茲略舉諸例如下。《瑞州洞山良价禪師語錄》中載：「師因雲巖諱日營齋。僧……云：『和尚初見南泉，為甚麼却與雲巖設齋？』師云：『我不重先師道德佛法，祇重他不為我說破。』」（《大正》47，頁520）《潭州滄山靈祐禪師語錄》中載：「師一日問香巖：『我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百。此是汝聰明靈利，意解識想，生死根本。父母未生時，試道一句看！』香巖被問，直得茫然歸寮，將平日看過底文字，從頭要尋一句酬對，竟不能得。乃自嘆云：『畫餅不可充饑！』屢乞師說破。師云：『我若說似汝，汝已後罵我去！我說底是我底，終不干汝事。』香巖遂將平昔所看文字燒却，云：『此生不學佛法也。』……乃辭師。……一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。遽歸，沐浴焚香，遙禮師云：『和尚大慈！恩逾父母。當時若為我說破，何有今日之事？』」（《大正》47，頁580）《博山參禪警語》中載：「做工夫，不得求人說破。若說破，終是別人底，與自己沒相干。」（《卍續》112，頁954）

真鑑在《正脉疏懸示》的「直指人心」中，其對於「直指人心」的發明，主要是由兩個方面入手。一方面，他就方法——即「直指」的部分，來彰顯出《楞嚴經》中也有採用這種相同方法之處。另一方面，則就「直指」的標的——即「人心」的部分，來揭示出其所獨家發明的「根性」，即為禪宗直指之心。最後，更藉此發明「直指人心」的機會，大彰其《楞嚴經》全經為「純指人心」的說法。以下將依其詮釋開展的進程進行考察。

一、直指與曲指分屬於宗與教二門

真鑑以《楞嚴經》來發明禪宗的「直指人心」之說，其首先所做的，是對於「直指」進行界定。在界定「直指」之初，真鑑並不直接切入其意涵進行探究，而是先說「良以吾釋號萬法惟心之宗，雙開宗、教二門接引羣品，令悟一心而成道，意無不同」（《卍續》18，頁291）。這開宗明義，明白指出了宗與教二者，是處於平等的地位，都只是「接引羣品」的方法而已，並不會因為方法的不同，而造成不同的結果，「宗、教二門」的目的，都是在「令悟一心而成道」，二門的用意實無不同。推敲真鑑不逕就「直指」進行發明，而先指出這宗、教平等、「意無不同」的用意，應該是為了解決宗優於教這種相沿成習的看法。在宋代智昭的《人天眼目》中，即曾有如下的一段文字：

南堂示眾云：「夫參學至要，不出箇最初與末後句。透得過者，平生事畢。其或未然，更與爾分作十門，各用印證自心，看得穩當也未。一、須信有教外別傳。二、須知有教外別傳。」（《大正》48，頁311）

依這參學「十門」來看，首要之務，竟都與教門經典無關，而是必須先信、先知有「教外別傳」。這種特別將宗門區隔於「教外」、強調「別傳」的作法，其實原只是宗門作育的一種手法，不料流傳到後來，便產生了一類宗優於教、以廢經不觀為是的偏見。即便時代稍後於真鑑的智旭，在其自撰的《楞嚴經文句》「後序」中，仍能反映出當時的這種看法流行之廣、之烈：「痛茲末世宗、教分河，盡謂別傳實在教外，孰知教內自有真傳！」（《卍續》20，頁759）如果「別傳」真的是「盡」在教外，則自然會造成一種後果，那就是教內所傳的經典，是否真的具有可觀之處？就這一點回過頭來看，真鑑先由強調宗、教平等入手，應該便是為了先給予其即將發明的、屬於教的《楞嚴經》與宗同等的地位，避免讀者因宗優於教的偏見，而漠視了其對於《楞嚴經》的發明。

真鑑在標出宗、教平等，「意無不同」後，便提問說：「夫何直指人心猶屬宗門，意顯教家為曲指也？」（《卍續》18，頁291）由此而開展其對於直指與曲指的界定。所謂「曲指」，依真鑑之說是：

夫曲指則必假言詮，廣列義相，備明理事真妄，詳開次第圓融，令人尋言生解，轉悟於心。縱有無言放光等事，皆可詮表註釋，亦同有言也。如佛說《華嚴》等一切權實法門，而菩薩等各隨淺深悟解者，是也。（《卍續》18，頁291）

在此所界定的「曲指」，其主要特點，在於「必假言詮，廣列義相，備明理事真妄，詳開次第圓融」。這指出了其在形式上，是「必假言詮」，是藉由語言文字為媒介來說解其意涵。雖然說「曲指」在形式上「必假言詮」，不過，經典中仍有不少非關「言詮」的部分，也就是真鑑在此所說的「無言放光等事」。關於這些部分，真鑑認為，雖然並非「言詮」，卻也都是表法，「皆可詮表註釋」，因此，在他看來，「亦同有言」，也歸屬於「曲指」之中。而在內容方面，「曲指」則會廣泛而詳細地闡明理論上的「理事真妄」，以及實踐上的具體施行步驟。以上是就「曲指」本身來說明其特點，而「令人尋言生解，轉悟於心」，則是就「曲指」在實際作用於學人的方面而言。這方面，則可以看出「曲指」作用的進程，是由「尋言」而進至「生解」，再由「生解」進至「心悟」。「曲指」的「曲」，便是就這過程的迂迴而言。雖然過程迂迴，在真鑑看來，卻並不會影響到目的真實性。關於「曲指」的範例，真鑑是以經典中所明載的，佛陀所詳細開闡的「一切權實法門」，以及聽眾因聞此而「各隨淺深悟解」的情況來作為說明。

相對於「曲指」，則是所謂的「直指」。真鑑對於「直指」的界定是：

直指則多離言詮，玄示玄提，一錐一筍，石火電光，瞬目便過，終不與人說破。但令當機不涉言詞，自於身中親自見得，便是入手時節。縱有一言半語施設，要須言外知歸，非取名味，亦同無言也。如佛末後拈華，了無言說，而大迦葉破顏獨領者，是也。（《卍續》18，頁291）

依此界定，「直指」主要的特點，是「多離言詮，玄示玄提，一錐一筍，石火電光，瞬目便過，終不與人說破」。這說明了「直指」在形式上，幾乎很少使用言語來進行詮釋。雖然「多離言詮」，卻並不表示其在形式上的匱乏。相反地，其形式似乎較「言詮」的方式更為豐富。在此所說的「玄示玄提，一錐一筍」，至少便說明了其形式並非如「言詮」般只有一種。然而，其形式中的「玄示玄提」，不也曾有使用言語的情況嗎？關於這部分，真鑑認為，即便偶有使用言語，也並不是要以言語來說解，而是重在「言外知歸，非取名味」。換言之，言語在此的作用，不是如「曲指」般地解說，反倒是如「一錐一筍」般，因此，在真鑑看來，

雖是有言，仍同無言。而也因為其形式不在於進行詳細解說，所以其過程的特色，便是「石火電光，瞬目便過」。而在內容方面，由於「直指」是「終不與人說破」，則在表面上，實無法窺見其內容。也因為「直指」是「終不與人說破」，其作用於學人時，便是「但令當機不涉言詞，自於身中親自見得，便是入手時節」，絲毫沒有如「曲指」般迂迴的過程，「直指」之「直」，便是就此直下親見而言。關於「直指」的範例，真鑑則是以佛陀拈華，「了無言說」，迦葉微笑而獨得「正法眼藏」的公案作為說明。

在分別界定「直指」與「曲指」後，真鑑得出的結論是：「是宗則一味離言，教則一味用言，故直指獨屬宗門而不屬教也」（《卮續》18，頁291）。這是以「離言」與「用言」來區別宗與教，而將「直指」完全歸屬於宗門，指出其不屬於教下，將宗與教、直指與曲指，作出截然的二分。茲以表格方式呈現於下：

宗	教
直指	曲指
多離言詮，玄示玄提，一錐一劄，石火電光，瞬目便過，終不與人說破。	必假言詮，廣列義相，備明理事真妄，詳開次第圓融。
但令當機不涉言詞，自於身中親自見得，便是入手時節。	令人尋言生解，轉悟於心。
縱有一言半語施設，要須言外知歸，非取名味，亦同無言也。	縱有無言放光等事，皆可詮表註釋，亦同有言也。
如佛末後拈華，了無言說，而大迦葉破顏獨領。	如佛說《華嚴》等一切權實法門，而菩薩等各隨淺深悟解。
一味離言。	一味用言。

二、《楞嚴經》雙兼直、曲二指，有直指人心之處

前文指出，真鑑在對於直指與曲指進行界定之前，曾先提問說「夫何直指人心猶屬宗門，意顯教家為曲指也」，這似乎意味著宗與教、直指與曲指二者是截然二分的情況。而依其界定後的結果來看，曲指與直指、教與宗之間的關係，確實也似乎是截然二分。然而，值得注意的是，關於「意顯教家為曲指也」的說法，真鑑是以疑問的方式提出。何以如此？這應該是因為他發現到教家未必是「只有」曲指的方式，而這背後的意涵則是：直指因此也並不只是專屬於宗門。真鑑的發現，便是來自於其對於《楞嚴經》的解讀。他在界定完成宗、教二門與直、曲二指的關係後，緊接著所提出的，便是他即將大加發明的《楞嚴經》中具有「直指人心」之說。他說：「今斯經雙兼直、曲二指，非一於純用言詮，故有直指人心

之處，不可屈抑之而不加表顯也。」（《卍續》18，頁291）在此，真鑑明白提出了《楞嚴經》是「雙兼直、曲二指」。這「雙兼直、曲二指」的提出，重點並不在於曲指的部分，因為《楞嚴經》原本便是與其他經典一般，是屬於教門，是具有曲指的方式。真鑑提出這「雙兼直、曲二指」的真正重點，其實是在「直指」的部分。他認為，既然《楞嚴經》有「直指」的部分，便不能忽視了這方面的特色。

既然提出其主張，便必須加以論證。因此，真鑑在提出《楞嚴經》是「雙兼直、曲二指」後，緊接著便就《楞嚴經》中有關「直指」的部分舉例說明。而就他僅就「直指」的部分舉例說明來看，也可以證明其雖提出「雙兼直、曲二指」，其實用意是側重在「直指」的方面。

《楞嚴經》中有關「直指人心」的部分，真鑑首先指出的是：「彼於徵破妄心之後，阿難求示妙明心時，此正索要真心之處，意同神光求達摩安心時節。」（《卍續》18，頁291）真鑑認為，在阿難的妄心被佛陀破至極處後，已知要捨妄求真，這正要求真，即「求示妙明心」時，其實是與禪宗二祖惠可因心不安，而向初祖達摩尋求安心時的用意相同。不過，這畢竟只能說是在問題上相同而已。如果經文由此之後的開展模式，是採取「廣列言詮，表顯義門：或舉三大，或陳四德；表顯相狀：或說同於虛空，或說周於沙界」（《卍續》18，頁291）的方式，則在真鑑看來，仍舊是「令人懸空想像、高推佛有，終不知我今現前身中何者即是」（《卍續》18，頁291），則應該仍只能歸類於曲指，不能強詞奪理地硬說是直指。然而，經文的開展模式卻並非如此。真鑑先就首番顯見的經文來指出。他說：

今佛也不列義門，也不談相狀，就於阿難現前身中六根門頭，指出眼中見性是心非眼，分明說與此即真心，不可更迷為眼根也。然猶似口行人事。（《卍續》18，頁291）

所謂「不列義門」、「不談相狀」，說明的便是經文並非採取曲指的方式。經文中所採取的方式，是明明白白地針對阿難現前的「六根門頭」，來直接指出眼中見性即是其所要求示的妙明真心。這種方式，實已與曲指詳加解說的方式大相逕庭。只不過，由於是「分明說與」，似乎仍是有所說明，所以真鑑才會說「猶似口行人事」，亦即在阿難的立場，仍然並未「自於身中親自見得」。

依真鑑的看法，其實首番顯見的經文，已經不是採取曲指的方式，而是明白指出，只不過阿難並未親悟，經文中只能看到佛陀「分明說與」的話語，因此，似乎與宗門直指仍有一段距離。不過，當經文進展到第二番的顯見時，直指人心的方式，幾乎已與宗門中所採取的方式並無二致。真鑑的解說是：

至於次科顯其不動，則屈指開合、飛光左右，審問阿難，令分動靜。阿難此時，分明於自身中見得有本具不動之妙性，元與搖動之身、境了不相干，故隨即滿口承當動、靜二皆不屬，更無疑滯。夫如來屈指、飛光，已離言詮而示；阿難親見不動，已離思惟而領。（《卍續》18，頁291）

在真鑑看來，第二番「示見不動」的經文中，佛陀以屈指與飛光的方式來審問阿難動靜之別，這已經是「離言詮而示」，並不就動靜的問題詳加分析開演。而阿難也在佛陀審問的當下，「分明於自身中見得有本具不動之妙性，元與搖動之身、境了不相干」。其「隨即滿口承當動、靜二皆不屬」的反應，已經是屬於「離思惟而領」的「親見不動」。就這部分來看，其實可說是大同於宗門的直指人心。既是如此，何以不曾有如此的說法？真鑑的解釋是：「但如來多却分明審問令分動靜，阿難多却分明說見雙離動靜。是皆兼於曲指、曲領，故令人昧却同宗之妙用、直指之玄機。」（《卍續》18，頁291）這說明了第二番「示見不動」的經文，雖然有直指人心之處，不過，經文畢竟仍有「明言」、「兼於曲指、曲領」的部分，也就是在此所說的「如來多却分明審問令分動靜，阿難多却分明說見雙離動靜」。這些畢竟仍屬解說。因為這部分可說是「雙兼直、曲二指」，與宗門單純地採用直指的方式略有出入，才容易令人忽略《楞嚴經》也有的「直指人心」之處。真鑑進一步說：「向使如來但屈指、飛光而不形審問，阿難即禮拜默領而不更說破，管取人天百萬不知下落，則何異於拈華微笑耶？」（《卍續》18，頁291~292）真鑑將佛陀的「審問」與阿難的「說破」加以排除，則第二番「示見不動」的經文，其「直指人心」的部分，確實就突顯出來，可說是與禪宗由來之「拈華微笑」的公案殊無二致。真鑑正是以此來提出其《楞嚴經》雙兼直、曲二指，有直指人心之處的獨家發明。

三、 辯《楞嚴經》之根性即為禪宗直指之心

就真鑑前面所言，其實比較可以確知的，是屬於「直指」的部分。至於「人心」方面，似乎並未多作論證。如果僅以此便直接要將《楞嚴經》與禪宗的「直指人心」劃上等號，似乎過於簡略，容易遭受到質疑。這質疑，便是在禪宗中所言的「人心」，其為《楞嚴經》中所指涉的何者？關於這點，必須有所答覆。因此，真鑑在論證《楞嚴經》中有同於禪宗的「直指」後，接著發明的，便是有關「人心」的部分。

關於「人心」的部分，真鑑以設問的方式來處理。他的提問是：

或曰：宗師所示，決是純真無妄之心，統攝無餘之體。今茲見性，佛自明言「雖非妙精明心，如第二月」，豈即純真？而況偏局真根，不該萬相，豈成全體？若是，則非即宗門所示之心。顧謂直指人心，未敢聞命也。（《卍續》18，頁292）

在此所說的「宗師所示，決是純真無妄之心，統攝無餘之體」，便是對於禪宗所直指的「人心」進行界定。依此界定，禪宗直指的「人心」，指的是「純真無妄之心」，而此心體的涵蓋範圍，則是「統攝無餘」。相對於此，「今茲見性」，則是就《楞嚴經》而言。就難問的關鍵來看，認為《楞嚴經》所言的根性，有兩方面與禪宗直指的「人心」有所出入。一方面，《楞嚴經》中有「第二月」之說，則豈非意味著經中所言的見性，並非如禪宗直指般之為純真之心？另一方面，即便經中所言為真，卻也只是「偏局真根，不該萬相」，不同於禪宗直指心體之「統攝無餘」。

上述的難問，著眼於見性非純真，以及其「偏局真根，不該萬相」兩方面，來質疑《楞嚴經》所言的根性，恐非禪宗直指的「人心」。對此，真鑑的處理，是依序來分別解說。首先，是有關見性非純真的問題。對此，真鑑是以離此見性無別真來處理。他說：

夫佛言雖非妙精明心者，但表眾生分上真妄和合、精明未妙，非謂離此別有妙精明也。觀其喻第二月，足顯非是二體，但多一捏影而已。理實惟佛具妙精明，自佛以下，皆同具此真妄和合之心。何況一切初心離此，憑何指示乎？（《卍續》18，頁292）

真鑑指出，經文所說的「雖非妙精明心」，只是就眾生的角度而言其「真妄和合」而已，卻並非意味著「離此別有」純真的「妙精明」。他認為「第二月」之喻，正足以證明了這「非是二體」的關鍵。而真要說純真，真鑑則認為，只有佛才能說是達到純真的境地。換言之，除佛以外，都是「真妄和合之心」。真鑑如此的解說，意味著以純真來作為評判的標準並不適宜，因此，即便見性是真妄和合，也可等同於禪宗直指的「人心」。而也因為除佛以外，都是「真妄和合之心」，所以要對其指點揭示時，尤其是對初心者而言，真鑑認為，離此「真妄和合之心」，「憑何指示」，實在無法予以指出。因此，關於見性非純真的問題，真鑑的看法，是認為純真即在「真妄和合之心」中，而初心也必須由此來指示，自然可說是同於禪宗所直指的人心。

真鑑如此的說解，似乎解決了問題，其實，反而因此造成了一項困難，亦即既然只有佛才是純真之心，餘人皆為真妄和合，則接受禪宗祖師「直指人心」者，其受到「直指」之「人心」，又如何能夠是真鑑前文所界定的「決是純真無妄之

心」呢²²⁶？而如果禪宗祖師們的「直指人心」，真的都是「直指」學人的「純真無妄之心」，則是否又意味著禪宗的直指優於《楞嚴經》之揭示根性呢？關於見性非純真之質疑的處理，真鑑似乎並未意識到其解說中所造成的困難之處²²⁷。

真鑑在處理完見性非純真的質疑後，接著解決的是見性「偏局真根，不該萬相」的質疑。關於這部分，可說是真鑑的獨家發明，即前文所提及的見性通於藏性之說。真鑑說：

此性近具根中，而遠為四科、七大之體，以至三如來藏亦不外。是經既呼為菩提涅槃元清淨體，則何異於正法眼藏涅槃妙心？誰謂偏局眼根而不該萬相乎？（《卍續》18，頁292）

²²⁶ 關於禪宗「直指人心」的「人心」，其是否為純真無妄之心的問題，前人曾有不同的看法。如前文所徵引的永明延壽對於「直指人心」的解讀，不論是二祖的公案，或是《楞嚴經》中佛陀對於阿難的施教，就《宗鏡錄》中的詮釋角度來看，似乎都是由推破妄心之不可得來切入。關於延壽的詮釋，可參見孫勁松〈永明延壽的真心妄心說〉，《佛教研究》第3期，2009年，頁80~81。又如與真鑑同時的傳燈，其對於「直指人心」的解讀，便與真鑑所言大不相同。傳燈認為，禪宗的「直指人心」，指的是第六識心。他在《楞嚴經圓通疏前茅》中說：

諸經與諸祖入道用境各有不同。如達磨之直指人心，六識心也。二祖云：「我心未安，乞師為我安心。」祖云：「將心來，吾為汝安。」二祖曰：「覓心了不可得！」祖云：「吾為汝（安心）竟。」若曰別有心法，又何謂之直指人心乎。（《卍續》89，頁507~508）

依傳燈的思路所詮釋的「直指人心」，是直指妄心，直指二祖「未安」之心「了不可得」。而妄心既不可得，又有何「未安」可言？因此而說「安心竟」。在傳燈看來，達磨並未為二祖另外指出一顆心。他認為，如果在二祖「未安」之心以外「別有心法」，則既然是就妄心而指，然後再別予一心，如此輾轉迂迴的作法，如何能稱的上是「直指人心」呢？除了就「直指人心」加以詮釋外，傳燈還進一步比較禪宗、天台宗與《楞嚴經》三者的同異之處。他說：

要知三家一以惟識為宗：達磨，密用惟識者也；天台，巧用惟識者也；《楞嚴》，明用惟識者也。……又復應知：用識，有破而不立者，《楞嚴》與禪宗是也；有即破即立、即立即破者，天台是也。（《卍續》89，頁508）

在傳燈看來，禪宗與《楞嚴經》，都是「以惟識為宗」，二者之「用識」，都是「破而不立」的模式。如此的詮釋思路，顯然與真鑑大不相同。本處論文，重在探究真鑑的發明，因此，並不就傳燈的詮釋進行深究。不過，這畢竟是截然相反的詮釋，是十分值得探究的課題，他日當另行為文探討。又如智旭在《楞嚴經文句》中，曾有如下的說法：

直指人心，見性成佛，正是指此現前一念介爾之心全真在妄，全妄即真。若捨却現前一念，別指空劫已前，則真時無妄、妄時無真；真則本有今無、今無後有，妄則本無今有、今有後無，其為戲論，甚矣！（《卍續》20，頁635）

關於智旭就此「現前一念介爾之心」的說法，可參見岩城英規〈智旭と山外派——《首楞嚴經》解釋に見る連続性と非連続性〉，《印度學佛教學研究》第50卷2號，2002年3月1日，頁110~111。

²²⁷ 會造成這項困難，關鍵應該是出在真鑑對於見性與見精二者的混淆所致。詳見前文。

雖然真鑑的答覆頗為簡略，卻足以切中肯綮，這是因為他貫通了見性通於藏性的這條理路。而既然見性可以「遠為四科、七大之體」，則又豈會有「偏局真根，不該萬相」的問題呢？因此，在他看來，《楞嚴經》中所宣說的「菩提涅槃元清淨體」，其實正是禪宗祖師相傳的「正法眼藏涅槃妙心」。

真鑑在處理完難問中的兩項質疑後，並未就此結束。而是就其所獨家發明的《楞嚴經》中的根性，來與禪宗相會通。他說：

聖性雖云通十八界，而塵為根影，識又塵影，獨六根之性乃為實體，故宗家門庭雖別，而所示多不出於六根門頭。如二祖初悟，謂了了常知，從意根入也；豎指、伸拳，密澄其見也；棒從忍痛，發覺身根也；喝至耳聾，令從聞入也。是雖變態無端而究，實令眾生自於身中親切見性，其得於見聞覺知之根者，良多也。（《叢書》18，頁292）

所謂「聖性雖云通十八界，而塵為根影，識又塵影，獨六根之性乃為實體」，這是要強調其所抉發的根性，優於其他由識或是由塵而修入者。而這項根性為優的發明，並不只是《楞嚴經》的主張。依真鑑的考察，認為禪宗指示的方法，不論其門庭有何不同，「所示多不出於六根門頭」，這可說是與《楞嚴經》不謀而合²²⁸。他舉出禪宗中的各種發悟方式為例證，雖然有的是以言語，有的是以「豎指、伸拳」，有的是以「棒從忍痛」，有的是以「喝至耳聾」，方法看似千變萬化，無有定法，其實，加以歸納起來，不外從意根而入、眼根而入、身根而入、耳根而入，都是由「見聞覺知之根」來令學人「自於身中親切見性」。真鑑這以禪宗多於六根門頭指示的方式，來與《楞嚴經》之根性相會通，可說是他的一項重要發明。而這樣的發明，其實，是要藉禪宗來彰顯其所發明的根性。這由他接著所說的即可看得出來。他說：

良由眾生從無始來，已將清淨純真之心迷成十八界相，而實體宛在根中。如金在鑛，初不相離。何處更有純真之心？若捨根性而指心，猶捨鑛而尋金，非善示眾生之性者也。（《叢書》18，頁292）

真鑑在會通禪宗與《楞嚴經》之根性後所強調的，是「清淨純真之心」其「實體」因眾生之迷而「宛在根中」，以及「捨根性而指心」是「非善示眾生之性」，這其實都是在凸顯其由根指心的主張，確實是十分珍貴而重要的發明。

在對於《楞嚴經》的根性即禪宗直指之心的主張進行辯證後，真鑑將此主張與前面所提出的《楞嚴經》雙兼直、曲二指之說，進行綜合發明。他先就宗與教

²²⁸ 關於《楞嚴經》與禪宗在這方面的相互發明，可以參見釋覺華《臨濟禪法之研究——以《楞嚴經》之詮釋為主》。

個別解說，指出「宗家示而不說，務令自悟，斯則別為一類之機，要從此無言得入者也」（《卍續》18，頁292），以及「教家說而不示，令依言解，斯則亦別為一類之機，要從有言得入者也」（《卍續》18，頁292）。不論是宗家的「示而不說，務令自悟」與「從無言得入」，或是教家的「說而不示，令依言解」與「從有言得入」，都只是各有所偏，「別為一類之機」。換言之，宗與教在接引眾生方面，皆不具有普遍的可行性，而只是片面可行。真鑑指出這點，其實，已不只是延續前來論證《楞嚴經》的明示根性等同於禪宗的直指人心而已，而更是藉此要來彰顯出《楞嚴經》的優越性已超越了宗與教。因為他接著說：

《楞嚴》兼示、兼說，既令親見，而又令從言加解。是乃普為羣機，慈悲特然，所謂落草之談也。豈惟是指見處為然哉？前示妄心，亦舉拳引推，令其現前，而後覲面喝之；後示聞性，乃敕擊鐘，令其親驗而後責之。此特雙取說、示，而有似宗門直指類爾！（《卍續》18，頁292）

在此突顯出《楞嚴經》同時兼具了宗門之示與教家之說，兼具令人「親見」與「從言加解」的優點，而這兼具的優點，使得《楞嚴經》避免了宗與教在接引眾生方面那種「別為一類之機」的片面性，而具有「普為羣機，慈悲特然」這種普遍可行性的特點。真鑑並補充說明《楞嚴經》中如宗門直指之處，其實並不只有「指見是心」之處而已。如在「十番顯見」之前的徵示打破妄心，以及後文之彰示聞性不滅，也都是以宗門直指的方式，或「舉拳引推」，或「乃敕擊鐘」，以此方式來「令其現前，而後覲面喝之」，或是「令其親驗而後責之」。這些也都是如宗門直指的方式，差別之處，則在於《楞嚴經》不只如此，而是「雙取說、示」，這便是《楞嚴經》優於宗門直指之處。

四、發明《楞嚴經》全經為「純指人心」

根據以上的考察，可知真鑑發明了《楞嚴經》的「捨識從根」即為禪宗的「直指人心」，不過，真鑑的論述，並不僅止於此。前文已指出，真鑑不只是一要論證《楞嚴經》的明示根性等同於禪宗的直指人心而已，而更是藉此要來彰顯出《楞嚴經》的優越性超越了宗與教。換言之，其發明的真意、關注的真正焦點，其實是在《楞嚴經》本身。因此，在論證完成《楞嚴經》的「捨識從根」即為禪宗的「直指人心」後，他延續「直指人心」的主題，進一步專就《楞嚴經》來進行闡述，指出全經「始終純指人心，無別餘事」。他說：「若併論言詮心性，則斯經始終純指人心，無別餘事。」（《卍續》18，頁292）前文指出，真鑑提出了《楞嚴經》雙兼直、曲二指之說，並特別針對直指的方面大加發明。就這樣的作法來看，似乎忽略了《楞嚴經》曲指的方面。當然，因為主題是關注在與禪宗直指的發明上，所以不言曲指便似乎理所當然。然而，真鑑的作法卻並非如此。在此所即將

闡述的「純指人心」的部分，由其所說的「併論言詮心性」來看，即可知是就「言詮」的方面而論，這正是屬於曲指的部分。而由真鑑本來是在論證直指，卻又在論證直指後大加闡述曲指的作法，也可以證明前文所言的，其發明的真意、關注的真正焦點，其實是在《楞嚴經》本身的這項論點。

那麼，在真鑑看來，《楞嚴經》是如何「始終純指人心」呢？對此，他根據經文開展的過程來一一舉例為說。他說：

阿難最初請妙奢摩他等，求定力也。佛不直談定力，而即破妄心，以指真心，顯真心即大定之全體也。滿慈次問生續性相，辯萬法也。佛不但說萬法，而與談心生滅門及如來藏心，顯萬法即一心之大用也。及其說契入也，則選以聞根，助以心呪，示心之顯、密相資也。說歷位也，則本以類生，轉成聖位，示心之染、淨相翻也。敘七趣，而表其根於心之內分、外分。辯五魔，則明其由於心之邪解、邪悟。他如餘經談世界生起也，多言起於增上業力，則人謂感雖由己，而體終心外物爾！斯經則明風即心之生搖，地即心之立礙等。既離心了無一法，悟法豈不全空？餘經談地獄三塗也，多但歸於惡業招感，則人謂招雖在我，而設立有鬼神爾！斯經則言火即姪心之研磨，冰即貪心之吸縮等。唯心更非他造，轉心豈不即無？（《卍續》18，頁 292～293）

真鑑在此所舉的例證，可以分為八個單元來看。首先，是經文開頭處，即阿難因摩登伽女之難而為文殊師利提獎歸來時，向佛陀「殷勤啟請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」（《大正》19，頁 106）的部分。關於這部分，真鑑指出，阿難的用意，是要向佛陀「求定力」。然而佛陀的處理方式，卻是不直接就「定力」的主題來申說，而是為阿難「破妄心」與「指真心」。這項作法，其實，正是就真心來彰顯出楞嚴大定之全體。真鑑所舉的第二個例證，是接續阿難之後，由富樓那所提問的「若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地諸有為相？次第遷流，終而復始」（《大正》19，頁 119），這有關萬法生起與遷流循環的問題。關於富樓那的提問，真鑑認為，佛陀的處理，不只就萬法的問題加以解說，還論及了「心生滅門」與如來藏心的課題，這其實正彰顯出雖談萬法，卻是揭示出「一心之大用」，根本關懷還是集中在心上。第三個例證，則是在全體與大用皆彰顯出來後，接著所探討的有關「契入」的課題。真鑑認為，經文在這項課題中，選出了耳根圓通法門為「方便易成就」（《大正》19，頁 131）之法，並宣說「佛頂光聚悉怛多般怛羅祕密伽陀微妙章句」（《大正》19，頁 136）。雖然都是在說明「契入」的方法，不過，這些方法的深層意涵，其實正是顯示了「心之顯、密相資」，即耳根圓通為心之顯法，而佛頂神咒為心之密法，藉此得以「契入」真心。第四個例證，則是在宣說「契入」法門之後，阿難接著所提出的「修證佛三摩提，未到涅槃，云何名為乾慧之地、

四十四心？至何漸次，得修行目？詣何方所，名入地中？云何名為等覺菩薩」（《大正》19，頁138），這有關「歷位」的課題。在關於這項課題的開示中，經文先就顛倒而指出「變化眾生成十二類」（《大正》19，頁138），即「卵生、胎生、濕生、化生，有色、無色、有想、無想，若非有色、若非無色、若非有想、若非無想」（《大正》19，頁138），然後再就「轉成聖位」的「五十五位真菩提路」（《大正》19，頁142）一一詳說，雖然談論的內容，是有關生命轉變的不同型態，不過，其所揭示的深層意涵，其實是「心之染、淨相翻」，亦即心由染轉淨的歷程。第五個例證，是在文殊請結經名後，阿難向佛陀請問以「若此妙明真淨妙心本來遍圓，如是乃至大地草木、蠕動含靈本元真如，即是如來成佛真體。佛體真實，云何復有地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天等道」（《大正》19，頁143），這有關「七趣」的課題。雖然佛陀在經文中有為阿難一一詳述七趣的內容，不過，關鍵則是在答覆的開頭處，即已明白揭示的「一切眾生實本真淨，因彼妄見有妄習生，因此分開內分、外分」（《大正》19，頁143）。在真鑑看來，這正說明了七趣只是表相的變化而已，經文的要點，實是在揭示出變化七趣的根源，是在於眾生心之內分與外分。第六個例證，則是在講述七趣之後，佛陀所接著詳加辯明的「修奢摩他毘婆舍那微細魔事」（《大正》19，頁147），亦即有關五陰魔境的課題。真鑑認為，雖然佛陀詳加辯明了色、受、想、行與識這五陰之魔境，其實，這五陰魔境實是由「心之邪解、邪悟」所造成的。因此，仍舊是就心而論。第七個例證，是有關「世界生起」的課題。依真鑑的考察，其他經論在詮釋這項課題時，由於重點擺在「增上業力」的部分，因此，世界似乎是在心外而有。反觀《楞嚴經》對於地、水、火、風這四大的解說，則都收攝在心，如真鑑所徵引的「風即心之生搖，地即心之立礙」等例即是。如此一來，「離心了無一法」，則即便是在闡述「世界生起」的課題，其實不正是在彰顯人心嗎？而第八個例證，則是有關「地獄三塗」的詮釋。真鑑認為，其他經論對此課題的詮釋，多著眼於「惡業招感」說。這種說法容易予人此招彼感的認識，認為地獄三塗早已為鬼神所設立，一旦造作惡業，便墮入其中。然而，《楞嚴經》對此的說法，則是都收攝於心上來立論，如真鑑所徵引的「火即姪心之研磨，冰即貪心之吸縮」等例即是。顯然《楞嚴經》對於「地獄三塗」的解說，不是側重在所感之境的詳述，而是重在發明其「唯心」所造之理，而這不正是彰顯人心嗎？

以上所舉的八個單元的例證，涵蓋了整部《楞嚴經》的開展的過程。依真鑑的考察，確實可說是「始終純指人心」。因此，真鑑在最後總結其以上的發明，說：「然則無麤無細，一切皆心；任聖任凡，更無別物，而直指人心，豈有過於斯經者哉！是知佛為直指人心，故說斯經。」（《卍續》18，頁293）

五、關於「直指人心」與「純指人心」

根據真鑑以上的發明，可知《楞嚴經》雙兼直、曲二指。真鑑先就「直指人心」的部分加以發明，然後再就「曲指」的部分，即「純指人心」的方面大加闡述。就其作法來看，確實可說是大彰《楞嚴》奧義。不過，其中似乎有未加詳細釐清之處，亦即有關「直指人心」與「純指人心」二者所言之「人心」的內涵。就真鑑的發明來看，其認為宗門「直指人心」的「人心」，指的是「純真無妄之心」，然而，其所發明《楞嚴經》「純指人心」的「人心」，則似乎包含了真、妄二心。如「純指人心」八個例證中的首例，言及了「破妄心」與「指真心」；第二例言及了「心生滅門及如來藏心」；第四例言及「心之染、淨」，乃至第五、第六、第七與第八例，更幾乎多是就妄心而言。如此一來，真鑑在最後總結所說的「直指人心，豈有過於斯經者哉！是知佛為直指人心，故說斯經」，似乎有過於簡化地將「純指人心」等同於「直指人心」的嫌疑，而這樣的等同，是否也會將曲指的比量發明混同於直指的現量證悟呢？二者之間，難道不應有所區別嗎？

關於這個問題，真鑑其實曾略為論及。他曾指出，關於其所發明的「斯經所以大異於眾典者，正以其指心在根；斯定之所以大異於諸定者，由說自性本定」（《卍續》18，頁304），他認為「宗門悟心大士非皆不知」（《卍續》18，頁304）。既然知曉，何以不太加發明？真鑑的看法是，宗門不明言的原因，是擔心明言的結果，會造成此奧義成為「世諦流布」，而「難以接人」。他說：

但緣經文指心在根太煞明白，恐成世諦流布，難以接人。是則十成之語，尤為傳宗者所忌，故多默而不言。縱有一二拈提，隨拈隨掃，終不令成詮釋。觀靈源之訶弘覺範，則其意可見。（《卍續》18，頁304）

依照真鑑的解說，當明白說出這經文的奧義時，在宗門之人看來，並不認為能因此成就學人，反而認為可能會造成反效果，亦即在此所說的「世諦流布」。因此，宗門之人並不認同「十成之語」的作法，而是採取「多默而不言」，或是「隨拈隨掃，終不令成詮釋」的對待方式。真鑑在此徵引了「靈源之訶弘覺範」為例，來說明宗門之人不明言的基本態度。關於「靈源之訶弘覺範」之例，應當指的便是《禪林寶訓》中所記載的這段故事：

靈源謂覺範曰：「聞在南中，時究《楞嚴》，特加箋釋，非不肖所望。蓋文字之學，不能洞當人之性源，徒與後學障先佛之智眼。病在依他作解，塞自悟門。資口舌，則可勝淺聞；廓神機，終難極妙證。故於行解多致參差，而日用見聞，尤增隱昧也。」（《大正》48，頁1023）

靈源在此的說法，便是真鑑所指出的宗門之人不認同「十成之語」的作法。靈源將覺範（筆者案：即惠洪之字）註釋《楞嚴經》的作法，視為「文字之學」。而對待這種「文字之學」的態度，並不是認可其可以與宗門直指並存，反而認為有

礙於宗門直指，不只「不能洞當人之性源」，無正面的作用，還會造成負面的「徒與後學障先佛之智眼」的後果。其問題，便出在「文字之學」是「依他作解」，而「依他作解」便會「塞自悟門」。即便所解如何精當，最多也僅堪為口舌之資，「終難極妙證」。靈源的主張，其實已意味著曲指不如直指，因此，宗門之人「多默而不言。縱有一二拈提，隨拈隨掃，終不令成詮釋」。

既然真鑑明瞭宗門之人的態度，卻又何以「不忌於世諦流布」(《卮續》18，頁304)，要對曲指的部分大加發明？對此，他曾明言有兩項用意。他說：

一者，教須說到，不同宗門，何嫌流布？二者，祖庭秋晚，現量證悟者無人可接，祕之何益？不如道破，令其經耳成因也。祖師末路評唱，令其傳習，亦此意也。(《卮續》18，頁304)

第一項用意，自是就其立場而言。真鑑是站在教門傳經的立場，而「教須說到」，本來就應該極盡所能地詳加詮釋經典的奧義。其次，則是由宗門的立場而言。他認為就當時的時代現況來看，真正要接人以「現量證悟」的機會，可說是如鳳毛麟角一般，既然如此，不如便將這項奧義明白道破，至少還可以使聞者「經耳成因」。而禪門祖師的評唱，用意也與此相同。雖然如此，關於曲指不如直指的說法，則又該如何來面對？對此，真鑑進一步所設問的「不成現量證悟，經傳何益」(《卮續》18，頁304)，便是要解決這項質疑。他說：

答：能令多分中上根人成真比量，發大解悟，與現量證悟作勝因緣。然亦應有少分上上根人成現量證悟，是不敢定也。此由叔季之世，故作是說。若古宗門，由聞經而悟入者，何限哉！(《卮續》18，頁304~305)

依真鑑之說，傳經所採用的比量發明的方式，並非毫無作用。他認為，闡述經典的奧義，仍然可以有「令多分中上根人成真比量，發大解悟」的成效。雖然此比量不如現量證悟，卻也並非相互衝突，而是可以藉此真比量、大解悟來作為現量證悟的殊勝因緣。換言之，真比量是可以有助於現量證悟。此外，真鑑甚至還認為，「應有少分上上根人成現量證悟」。他會作「少分」的保守之說，只是因為遷就其當時禪門沒落的時代現況而言。他認為若是之前的禪門，則「由聞經而悟入者」，當更不只如此。就真鑑的解說來看，其實是站在「教須說到，不同宗門」的經典詮釋的立場，由直指現量與曲指比量相資相發的角度來立說，給予言詮曲指、比量發明的方式正面地肯定，而不是如宗門般惟取直指、捨棄曲指，強調雙方的優劣取捨。

既然不論是直指或是曲指，在真鑑的立場，都是不由優劣取捨的角度而論，而是重在相資相發、皆能有益，則在雙方所指的内容——「人心」方面，其對待

態度自然也是如此，著重在歸趨相同的部分。關於這一點，他在對於經文「了然自知獲本妙心常住不滅」（《大正》19，頁119）的詮釋中，即曾表露出來。他說：

本妙心者，本來面目，恒徧一切。……蓋通前三卷功夫，全為揭露此至妙、至密之觀體也。……若更不避彌天過犯，則西來直指正法眼藏，即此而已。但彼直入無分別，此由方便分別至此無分別處，其歸一也。（《卍續》18，頁484）

在此所說的「本妙心」，是《楞嚴經》前三卷所揭示出的「至妙、至密之觀體」，亦即真心。而此真心，在真鑑的詮釋中，則是等同於「西來直指正法眼藏」。真鑑認為，雙方之別，是在方法上有所不同。禪宗是「直入無分別」，而《楞嚴經》則是「由方便分別至此無分別處」，一為直指，一為曲指。然而，即便方法上有直、曲之別，卻無礙於「其歸一也」。雙方所指的「人心」，都必將歸趨於真心。如此一來，即便在曲指的過程中，因「方便分別」而言及妄心的部分，也並不妨礙其對於真心的歸趨。就此而言，在真鑑看來，即便說「純指人心」，也都不必擔心會遭致「祖師西來，直指人心，見性成佛。于今諸方，多是曲指人心、說性成佛」（《大正》47，頁956）的批判。說本經為「純指人心」，其最後，終將歸趨於直指之人心。因此，他才會大加宣揚說「佛為直指人心，故說斯經」。

第五節 有關對於「捨識從根」說的批評

「捨識從根」之說，為真鑑的獨家發明。自從其提出之後，固然有所見相同者，如稍後函崑的《楞嚴經直指》，也說：「蓋欲指真心之所露唯根，妄心之相續唯識，故下文徵心，先窮分別之妄，後示見性之真。」（《卍續》22，頁656）也有明言繼承真鑑之說者。如清代的通理，在其《楞嚴經指掌疏懸示》中說：

依《正脈》例，略為六對：一、破顯一對。謂識心分別能障真定，故以盡破識心為宗。破非徒破，意在令其捨識用根，故以極顯見性為趣。二、偏全一對。謂初心貴專，唯根可依，故以偏指根性為宗。（《卍續》24，頁161~162）

這可說是明白承襲了真鑑的破識心、顯見性與「偏指根性」的「捨識用根」之說。一直到民國時期的圓瑛，在其《大佛頂首楞嚴經講義》中言及「宗趣通別」之處，也是完全承襲真鑑的說法。如說「徵破識心為宗，顯發根性為趣」，「偏指根性為宗」，「經中如來破識顯根，顯此根性不生不滅，即為楞嚴定體」等²²⁹。而在開頭

²²⁹ 詳見圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》（臺北：大乘精舍印經會，2004年2月修訂初版），頁34~37。

的〈自序〉中，也特別指出「阿難請示成佛大定，如來即為破識顯根，……則欲令捨識用根，為修楞嚴要旨也明矣」²³⁰。

然而，對於真鑑的「捨識從根」之說加以批評者，卻也不乏其人。關於批評的部分，實不應該忽略，反而必須加以正視，細察其批評的內容。如此，既可作為對於深入認識「捨識從根」一說的正面反饋，也可以同時自宗派門戶的意氣之爭中超拔出來。

歷來特別針對真鑑的「捨識從根」一說專作批評者，以錢謙益之《楞嚴經疏解蒙鈔》與靈耀之《楞嚴經觀心定解》為最。而二者之中，又以靈耀之批評最力²³¹。以下將分別就二家的異見進行檢視。

壹、錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》中的批評

首先是明末清初的錢謙益，在其《疏解蒙鈔》中所提出的批評。錢氏在《疏解蒙鈔》中，曾有「若乃破識用根，或指其未符教理」（《叢續》21，頁86）的說法。其中的「或指」，究竟是何人所指，錢氏並未明言。不過，在他自己所立之「諮決疑義十科」（《叢續》21，頁87）的「第九、古今得失者」（《叢續》21，頁102）中，倒是發揮了一段其個人對於「破識用根」說的不同看法。他指出，「今師開章立義，廣伸互析。似是而非，略有三端」（《叢續》21，頁103）。其中「似是而非」的第二端，指的便是「破識用根」之說。

關於錢氏對於「破識用根」之說的批評，由於文字簡短，茲全錄於下：

論言阿羅漢位，由是永失阿賴耶名，說之為捨，非捨一切第八識體。第八識體，即如來藏心、圓成實性。第八可破，何以成第九白淨無垢乎？五居圓成、現量之中。八識心王，唯取第六為能觀察智。此二識可破盡乎？經言「六為賊媒，自劫家寶」，「根結若除，塵相自滅」。結由六根，能結非六根也；解由六根，能解非六根也。佛為眾生黏織六根，覆真迷妄，於六根中指出見、聞二性隨用常在，分明照了，故曰：六自在王常清淨。根，門戶也。識，主人也。今曰但用六根，是有門戶無主人也。佛明言生死結根、安樂解脫皆汝六根，今但計安樂解脫，不許生死結根，佛語應不如是。以是故，立破識用根者過。（《叢續》21，頁103）

²³⁰ 見圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》〈自序〉，頁7。

²³¹ 太虛在其《大佛頂首楞嚴經攝論》中，對於真鑑的「捨識從根」之說，也有許多不同的主張。不過，筆者在此暫予擱置。一來是因為太虛並未如在此二家批評態度之激烈，再者，若檢討太虛的看法，則勢必得牽涉到其對於《楞嚴經》的整體詮釋，其份量實足以另為一文，故而將此課題留待他日。

錢氏的評破，或許可以概分為三部份來探究。首先，是由「論言阿羅漢位」到「此二識可破盡乎」。在這一部份中，主要是針對「破識」一說進行質難。在錢氏的看法中，關於識與成就二者之間的關係，並不是將識體破除便是成就，而只是捨識之名，識體其實並未有所破捨。他以修成阿羅漢位為例來說明，指出成就阿羅漢位，只是「永失阿賴耶名」，並非意味著將「第八識體」也完全破捨。其原因，在於「第八識體」便是「如來藏心、圓成實性」。如果這「第八識體」可以破捨，則如何能夠成就第九識菴摩羅識？錢氏的這段論難，是來自《唯識三十論頌》中所說的「阿羅漢位捨」（《大正》31，頁60）。而其論難的理據，則應該是徵引《唯識三十論要釋》中的說法。《唯識三十論要釋》中的說法是：

緣此識我、見、愛等不復執藏為自內我，此位亦得名阿羅漢，由斯永失阿賴耶名。然阿羅漢斷此識中煩惱麤重究竟盡故，不復執藏為自內我，永失此名，說之為捨，非捨一切第八識體。（《大正》85，頁965）

或名異熟識，能引生死、善不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來位，由有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨、諸無漏法所依正故。此名唯在如來地有。……此中偏說異熟識體，菩薩將得菩提時捨，聲聞、獨覺入無餘依涅槃時捨。無垢識體，無有捨時。（《大正》85，頁965）

阿羅漢位捨者，……謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時，名阿羅漢。爾時，此識煩惱麤重永遠離故，說之為捨。（《大正》85，頁965）

依此說來看，所謂的「阿羅漢位捨」，指的應該是成就阿羅漢時，「緣此識我、見、愛等不復執藏為自內我」，「斷此識中煩惱麤重究竟盡故，不復執藏為自內我」，亦即捨除異熟識體，因此「永失阿賴耶名」，而說其為捨識。這「捨識」所捨的，只是「阿賴耶名」，只是異熟識體，只是「識中煩惱麤重」，而「最極清淨、諸無漏法所依正」、「唯在如來地有」的無垢識體，則「無有捨時」。錢氏便是依據此說，來主張第八識體實不可破、不可捨，說捨識實為非。

就錢氏的這段論難來看，必須要問的是，真鑑所言的「捨識」，是否曾說過要捨第八識體呢？如果真鑑曾有捨第八識體的主張，則錢氏的批評，自是有理而可以成立。然而，如果真鑑不曾如此主張，則錢氏的批評，便應屬無效而完全落空。那麼，真鑑是否曾主張「捨識」是捨第八識體呢？這可就《正脉疏》中的一段話語得到答案。真鑑在《正脉疏》中說：

此根中之性，即第八根本識，所謂識精元明、緣所遺者。此識，據法相宗有三位，名異而體不異：自凡位至七地，名黎耶識，此云藏識。自八地至等覺，名異熟識。佛位，名陀那識，此云執持，亦云無垢。……據阿難所

稱菴摩羅識，此云白淨，方似圓教佛位純真之識。……四雖一體，而今所顯者，但於凡夫分上，正惟黎耶實體。……其體全是真心，而具無明。雖具無明，而眾生分上捨此無別真體。（《卍續》18，頁355）

由真鑑的這段話語來看，其所極力彰顯的根性，指的便是「第八根本識」。此識由法相宗的立場來說，雖然因對象的不同，而有黎耶識（藏識）、異熟識與陀那識三種不同的稱呼，其實，只是「名異」，而「體不異」。即便是由凡夫的角度所稱的黎耶識，雖然仍帶無明，不過，「其體全是真心」，「眾生分上捨此無別真體」。這正是真鑑所極力勸認根性的理由。由此來說，真鑑實不曾主張要捨第八識體。錢氏以捨第八識體來詮釋真鑑所提出的「捨識」之說，並加以批判的部分，實屬誤解而完全無效。

那麼，錢氏接著所說的「五居圓成、現量之中。八識心王，唯取第六為能觀察智。此二識可破盡乎」，是否確能指出真鑑「捨識」說的問題呢？就錢氏所說來看，其意是認為前五識與第六識不可破盡。然而，前五識與第六識之妄若不捨棄之，如何能夠轉第六意識為妙觀察智，轉前五識為成所作智呢？所謂「唯取第六為能觀察智」，難道意味著第六意識便能為妙觀察智？若然，又何須轉識方能成智？同時，又該如何來面對本經經文明白對於「六識」所作出的批評：「一切眾生六識造業」（《大正》19，頁144）？不知真鑑所言的「捨識」，正是捨本經所言「用諸妄想，此想不真」（《大正》19，頁106）、「執此生死妄想誤為真實」（《大正》19，頁109）的「妄想」，即捨「無始生死根本，則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者」（《大正》19，頁108），亦即是捨棄「分別計度」（《大正》19，頁118）的識心，不再執此識心誤為真實之心。真鑑在《正脉疏懸示》中說：「佛最初開示，首先破除六識，不用一切思惟懸想之心。」（《卍續》18，頁269）真鑑所謂「破除」的「六識」，指的便是「一切思惟懸想之心」，也就是第六意識。他在《正脉疏懸示》中曾明白指出：

於前七中，動身發語，惟是第六故。凡夫、小乘，……於前七轉識中，上不知有第七，下不知辨前五，惟計第六為自心相故。（《卍續》18，頁278）
凡、外、小乘，皆但知此六識為心，離此別無。（《卍續》18，頁289）

此外，還特別舉出第六意識的五種勝善功用²³²來強調說：

要知佛破意不是為此五用有過差處而破之也。蓋五用仍是勝善功德，有何過差？但人認此發用之識為真實本心，方為大過。以無邊生死，皆為錯認

²³² 所謂意識的五種勝善功用，依真鑑在《正脉疏懸示》中的說法是：「此識勝善之用略有五種：一者，緣佛色相心。一（筆者案：當為「二」）者，緣佛聲教心。三者，聞法領悟心。四者，止散入寂心。五者，界外取證心。」（《卍續》18，頁272）

此識為心故也。(《卍續》18, 頁 272)

由此可知，真鑑所謂的「捨識」，指的便是捨棄「惟計第六為自心相」，捨棄「但知此六識為心，離此別無」，捨棄「認此發用之識為真實本心」，捨棄「錯認此識為心」。至於前五識，真鑑曾詳加區別其與五根及五俱意識的不同之處²³³。其所謂的「捨識」，當是就與第六意識重疊之五俱意識的部分而言，以其仍是屬於意識，而並不是指捨棄前五識。因此，關於錢氏評破中針對「破識」所提出的質難，可說是誤解真鑑之意，而完全無效。

錢氏評破的第二部分，是由「經言：六為賊媒」到「六自在王常清淨」。這一部分，則是針對「從根」一說進行質難。錢氏的說法，主要是強調解脫的關鍵在於根中之性，而非六根。他先徵引經文「六為賊媒，自劫家寶」與「根結若除，塵相自滅」，來說明其認為六根只是結與解的門戶，而不是結與解的根源，也就是他所說的「結由六根，能結非六根也；解由六根，能解非六根也」。那麼，錢氏所認為的解的根源，亦即「能解」為何呢？依錢氏之說來看，也就是其所說的「佛為眾生黏織六根，覆真迷妄，於六根中指出見、聞二性隨用常在，分明照了，故曰：六自在王常清淨」，其中的「六根中指出見、聞二性」。這不正是真鑑所極力彰顯的根性嗎？豈有二致？由錢氏評破的內容來看，恐怕只是就真鑑「從根」二字自行發揮，而未曾仔細深入了解真鑑所言的「從根」，指的正是從根中之性而入。錢氏這部分的批評，實難逃迷名失義之譏。

至於錢氏評破的第三部分，則是由「根，門戶也」到「立破識用根者過」。這部分是對於「捨識從根」說的綜合批評。由其所說的「根，門戶也。識，主人也。今日但用六根，是有門戶無主人也」來看，徵諸本經經義，可謂失其大本，且有自語矯亂之嫌。依錢氏在第二部分中之說來看，「能解」明明是「六根中指出見、聞二性」，則似已以此根性為真主人，如何卻又主張識為主人，而駁難真鑑「捨識從根」的主張為「有門戶無主人」？至於最後引用經文所言「生死結根、安樂解脫皆汝六根」，來批評真鑑「但計安樂解脫，不許生死結根，佛語應不如是」，實無需多加深辯。一來真鑑並未「不許生死結根」，而錢氏自己明明也說「結由六根，能結非六根」，這「生死結根」，這「能結」，不正是錢氏所以之為「主人」的識，同時也是真鑑所極力主張必須捨棄的虛妄識心嗎？二來，佛語雖同時

²³³ 真鑑在《正脉疏》中說：

前五識有二種難辯：一者，與前五根混。以其難分別，而隨念麤略，頗似無分別之根性，愚法聲聞罔不迷之。故《規矩》云「愚者難分識與根」，是也。二者，與五俱意識混。以其雖麤略，而隨念分別，頗似意識之計度，故小教不知前五非意識，而心法惟一也。(《卍續》18, 頁 608)

準此說可知，真鑑所主張要捨的「識」，就前五識的部分而言，應該指的並不是前五識本身，而是五俱意識。因為「前五非意識」而「心法惟一」，這「惟一」的心法，便是第六意識。

言及「生死結根」與「安樂解脫」，實則是為「安樂解脫」。且不說真鑑並未「但計安樂解脫」，即便其真的如此，又有何過？

總結以上的檢討，不論錢氏對於「捨識」與「從根」說的個別批評或是綜合批評，都並無法有效推翻真鑑的主張，反倒突顯出錢氏自己的謬誤。因此，錢氏對於真鑑「捨識從根」說的駁難，可說是失敗的。

貳、靈耀《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》中的批評

另一位對於真鑑「捨識從根」說大加非難的，則是清康熙年間的天台宗法師靈耀。靈耀對於真鑑的批評，在其《楞嚴經觀心定解》中，是採取隨著經文進展的方式，隨處進行批駁。這類的批駁頗多，然而多屬散見各處。而集中主題式的批評，則見於其《楞嚴經觀心定解大綱》之中。雖然靈耀對於真鑑「捨識從根」說的批評份量遠多於錢謙益，不過，在其兩部著作中的批評思路相當一致，因此，下文將以主題的方式進行探究，亦即分別就靈耀對於真鑑的「捨識」說與「從根」說的批駁，個別進行檢討。雖然是分為兩個主題進行探討，不過，由於靈耀是混合論說，因此，在實際探討時，兩個主題難免會有相互跨越的情況。雖然如此，並不妨礙對於靈耀之批駁的探討。

首先，是靈耀對於真鑑「捨識」說的批評。這在其《觀心定解大綱》中，有專門的批駁。靈耀的說法是：

交光用根不用識之言，亦有所據，但錯會之爾！渠見經中七番破性之後，阿難猶認推窮尋逐者為心，而如來直下一喝曰「此非汝心」，交光據此，即曰識心經如來親口破斥，故不宜用。殊不知如來所破攀緣尋逐，乃體上虛妄，非破識體主人公也。此一毫聯纖虛妄若在，則昏擾紛紜，理即全迷。佛既喝破，則如鏡淨明生，心體頓現，如下所謂「性識明知，覺明真識」、「清淨本然，周遍法界」是也，豈磨去鏡上塵垢者，并棄去鏡體光明也哉！但在前為塵妄所染，則不變隨緣，真如在迷，迷名六識；至今妄去體彰，則隨緣不變，周遍法界，即性識明知，何曾有二哉！又如垢衣內身瓔珞莊嚴只一長者，非離去垢衣內身別有一瓔珞法身也。故知此非汝心者，正破體上垢妄耳！交光錯會，乃謂必破識體而不用矣！又因五卷有「識性虛妄，猶如空華」之句，謂破六識，更不知此段通破陰、入、界之虛妄也。至云「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃無漏真淨」，豈非知見體上虛妄既無，即知見體是涅槃藏性乎！天台觀六識以顯不思議境，深得佛旨

而立，非無本而云然也。（《卍續》23，頁569）

依靈耀之說來看，其認為真鑑的「捨識」之說，是「錯會」經文之意。所謂的「錯會」，指的是對於阿難「認推窮尋逐者為心」，而佛陀喝以「此非汝心」一事的理解。就這部分的經文而言，真鑑認為佛陀之意，即在指出識心之「不宜用」。對於真鑑的理解，靈耀則認為，佛陀所破斥的，是「體上虛妄」，而不是「破識體主人公」，由此而大加發揮了「此一毫聯纖虛妄若在……」一大段文字，歸結仍在於「此非汝心者，正破體上垢妄」，「交光錯會，乃謂必破識體而不用」。

平心而論，真鑑的理解並無問題，甚至還同於靈耀對於經文的理解，倒是靈耀對於真鑑之理解的理解，則似乎有誤。首先，真鑑指出識心之「不宜用」，用意並非在破「識體主人公」，同時，他也未曾有如此的說法。真鑑曾明白地說：「六根所具圓湛不生滅性，識精乃其總名，本惟一體。」（《卍續》18，頁345）其既然主張從根性修入，又豈會要破「識體主人公」？關於佛陀喝斥阿難「此非汝心」的經文，真鑑明白科以「正斥妄識非心」（《卍續》18，頁346）。這說明了真鑑認為經文所破斥的，是識體上之妄並非真心，因此會稱之為「妄識」，會指出其「非心」。這一點，不正是與靈耀所認為之佛陀所破斥的是「體上虛妄」，「此非汝心者，正破體上垢妄」相同嗎？關於這喝斥「此非汝心」一事，真鑑在《正脉疏懸示》中，也有清楚的分析。他指出：

蓋五用（筆者案：即前文所指出之識心的五種勝善功用）仍是勝善功德，有何過差？但人認此發用之識為真實本心，方為大過。以無邊生死，皆為錯認此識為心故也。觀佛呵云「咄！阿難，此非汝心」，「此是前塵虛妄妄想」，乃至認賊為子，故受輪轉，方是如來破之本意。（《卍續》18，頁272）

在此，真鑑明白地區別了佛陀破斥之意，不在識心之發用有誤，亦即真意不在破斥「發用之識」，而在於破斥「認此發用之識為真實本心」，「錯認此識為心」，破斥「認賊為子」。因此，靈耀在非難真鑑所言時，引用後面經文所談論的性識，實與真鑑在此所說的妄識並不相同。而靈耀接著引用後面的經文，來批評真鑑的「破六識」之說，認為「知見體上虛妄既無，即知見體是涅槃藏性」。其實，其所說的「知見體上虛妄既無，即知見體是涅槃藏性」，與真鑑之意實可相通，只是說法不同罷了。其所謂的「知見體上虛妄」，即是真鑑所言的妄識、妄心，而「知見體」則是真鑑所言的根性。說「即知見體是涅槃藏性」，便是真鑑所說的根性即藏性之意。既然如此，靈耀又何以要如此大費周章地來非難真鑑的「捨識」之說呢？其關鍵，恐怕在於其最後所說的「天台觀六識以顯不思議境，深得佛旨而立，非無本而云然」。因為真鑑依本經經文明言，倡導在修習時，捨棄由識而修，主張由根性修入，這與主張以「觀六識」之法修入的天台教旨大相逕庭。就不明天台觀法者來看，則容易誤以台家之法為非究竟之修法。因此而引起台家之

人的不滿，一方面非難真鑑的「捨識」之說，另一方面則要強調天台觀法是「深得佛旨而立，非無本而云然」。

其實，在真鑑看來，由識而修，也可以成就圓通。關於這點，後文會進行探討。其之所以提出「捨識」之說，並不是為了非難天台止觀，而實是因其研究方法是就本經脈絡而言，迥異於徵引天台之說來詮釋本經者²³⁴。因此，就靈耀對於真鑑「捨識」說之駁難來看，可說並未成功。

其次要探討的，則是靈耀對於真鑑「從根」說的批評。靈耀這部分的批評份量，顯然多於其對於「捨識」說的批評。由於其說在《觀心定解》中散見多處，批評的重點略有出入，而在《觀心定解大綱》中的批評雖較集中，不過，重點也有數項。因此，以下將採取主題式的檢討，亦即就靈耀批評的重點來分類進行探究。

首先，靈耀質疑真鑑所倡言的「從根」之說，是對於根的執著與誤解。這方面的批評，主要是就「耳根圓通」而言。他認為真鑑偏執於耳根圓通，同時還將作為入道方便之耳根誤解為究竟真實。他在《觀心定解大綱》中說：

即用根之言，亦據經文起修之始，佛示二十五圓通，而獨選耳根為入道之方便，彼遂偏執此經專用耳根。豈知言耳根者，但入門方便也。蓋行人起修，二十五種，門門可為入道方便。今娑婆眾生耳根最利，宜于耳聞入心成觀，故特選之。當知觀成理顯之時，早已忘却外來耳聞方便矣！豈有始終滯于方便，而能心觀圓成耶？方便，猶如叩門之瓦、度河之筏耳！若滯

²³⁴ 二者在詮釋上的區別，可稱之為「因經顯理」（真鑑）與「據理通經」（天台宗人）之別：

所謂「因經顯理」，其前提是視《楞嚴經》本身為一個獨立的、意義完足的系統，讀者的的工作，便是在這一個意義完足的系統中，透過對於經文的解讀，來顯發其所欲傳達的意義。其強調的重點，就讀者的角度而言，是經文的接觸先於意義的認識，讀者不應先入為主地帶著其他系統的意義，進入詮釋本經文的活動之中。就經文系統中個別與整體經文的關係而言，相對於其他的經典系統來看，這一個意義完足的系統，具有異於其他系統的獨特性。其文字語詞的意義，只有在該部經文的脈絡中，才能固定下來。因此，不同系統之間，未必相容，並不適合貿然媾和二者。

相對於「因經顯理」經先理後的詮釋進路來看，「據理通經」恰好相反，是理先於經。其前提，是視《楞嚴經》為一個與其他經典相互開放的意義系統，彼此間具有共通性，而非自身獨立完足、外於其他經典的意義系統。讀者的任務，便是藉由其他經典的意義系統，來解讀、貫通本經的經文，及其所欲傳達的意義。因此，強調的重點，是讀者必須對於其他經典系統的意義有所認識，才能進入詮釋本經文的活動之中。這種詮釋進路，突顯出來的，並不在於本經文相對於其他經典的特異之處，而是藉由媾和不同經典的意義系統，來展現出系統間的重疊性與相容性，消解了系統間的界限，並豐富了雙方的深度。而意義上原本浮動、必待脈絡關係確定才能固定下來的經文語句，也可以不必局限在本經文中來尋求意義的固定，可以援引其他經典系統介入，來使其確定。

詳見拙作〈《楞嚴經》詮釋史上的一個問題〉，發表於「2009年南山佛教文化研討會」。

著耳根而不能入心成觀，則此耳根反成障礙，膠纏住著，為生死根本牽入輪迴不暇矣！經云：「眾生處處著」。佛說入門之方便，世人即執方便為真實而不能入，真深可憐愍者。祇如觀音大士于古觀音如來所，初于聞中入流亡所，所入既盡，動靜二相了然不生，則耳根、音塵二俱亡去矣！然後得如是盡聞，聞所聞盡，而聞性亦空矣！聞性既無，方得覺所覺空，而空觀現前。未聞住著耳根色法頑空之上，可以空覺極圓者也。可知住著耳根之上，即空觀尚是難成，何況寂滅現前之圓中妙觀哉！（《卍續》23，頁569～570）

由靈耀在此所說的「佛示二十五圓通，而獨選耳根為入道之方便，彼遂偏執此經專用耳根」，「若滯著耳根而不能入心成觀，則此耳根反成障礙，膠纏住著，為生死根本牽入輪迴不暇矣」，乃至引用觀音之自陳耳根圓通，來指出「未聞住著耳根色法頑空之上，可以空覺極圓」，「可知住著耳根之上，即空觀尚是難成，何況寂滅現前之圓中妙觀」，在在都顯示了其認為真鑑之主張「耳根圓通」，是「偏執此經專用耳根」，是「滯著耳根」，是「住著耳根」。其論據，是耳根只是二十五圓通中的「入門方便」之一，他認為實際上不論何門皆可以作為「入道方便」。而所謂的「方便」，則只具有工具性質，即其所說的「猶如叩門之瓦、度河之筏」，並不是所要達成的目的。對此，他在《觀心定解大綱》中繼續說道：

經云：「歸元理無二，方便有多門。」二十五聖豈非多乎？從耳門入，豈非方便乎？若執此經由耳根方便而入即為耳根圓通者，何經不從耳根入哉？身子、目連由聞因緣悟入，亦耳根圓通也；迦葉、陳如聞四諦善來悟道，亦耳根圓通也；凡華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃五十年中證悟弟子，皆稟佛音教而入，皆耳根圓通也；香嚴擊竹，百丈一喝，曹溪聞「應無所住而生其心」，皆耳根圓通也。此皆得圓通之方便耳！須知佛逗娑婆之機，率令從耳根方便而入，何得錯會佛意，偏執方便為此經真實觀境哉？如經云：「十方如來於十八界一一修行，皆得圓滿無上菩提，於其中間亦無優劣。但汝下劣，未能於中圓自在慧，故我宣揚但於一門深入。一入無妄，彼六知根一時清淨。」又佛告文殊：「此二十五無學菩薩，各說最初成道方便，皆言修習得其圓通。彼等修行，實無優劣前後差別。我今欲令阿難開悟，二十五行誰當其根？兼我滅後，此界眾生入菩薩乘、求無上道，何方便門得易成就？」據此明文，灼然是言入門方便，何曾指為究竟真實哉？及文殊承命揀選，亦云：「歸元性無二，方便有多門。聖性無不通，逆順皆方便」，又云：「誠如佛世尊，詢我諸方便，於此門無惑，方便易成就」，處處皆言方便，何曾指耳根為究竟耶？但諸經方便皆從耳入而不明言，若分明指選，獨在今經也。則知用根不用識之言，真為棄本逐末者也。且問耳根之所以能聞，以何為本，從何所來耶？夫本以一精明，分成六和合。在耳曰聞，在眼曰見，乃至在身曰觸。則知本一心識，如一獼猴遍映六牕，

故有見聞覺知之用。若無內心主人公，則外之眼耳六根色質頑空，何能聞見哉？經云「如是見性，是心非眼」，即可云「如是聞性，是心非眼」矣！經云「汝在室中，門能見否？則諸已死，云何無見？」試例言之：汝在室中，門能聞否？則諸已死，云何無聞？聞性方便，尚恃識心根本而有，云何偏計色空之根為入道究竟法耶？豈非棄本逐末之已甚者乎？（《卍續》23，頁570～571）

靈耀在此的長篇大論，用意其實只在「二十五聖豈非多乎？從耳門入，豈非方便乎？若執此經由耳根方便而入即為耳根圓通者，何經不從耳根入」，「何得錯會佛意，偏執方便為此經真實觀境哉」，「處處皆言方便，何曾指耳根為究竟耶」與「云何偏計色空之根為入道究竟法耶」這幾段話語中，只是為了說明真鑑主張由耳根修入圓通，是「錯會」、「偏執」方便為究竟。這個觀點，也在《觀心定解》之逐句解釋經文時表達出來。靈耀在對於經文「頂禮如來藏，無漏不思議。願加被未來，於此門無惑，方便易成就。堪以教阿難，及末劫沈淪；但以此根修，圓通超餘者，真實心如是」（《大正》19，頁131）的解釋時，便說：

應知佛言何方便門得易成就，今文殊云於此門方便易得成就，則佛與文殊皆以耳根為初心入門方便，未嘗言根為究竟真實也。奈何人師故違佛說，偏執用根不用心耶？（《卍續》23，頁909）

因此，對於真鑑倡言從耳根修入圓通一事，靈耀的認識是「始終滯于方便」，是「執方便為真實而不能入」。

就靈耀以上的批評來看，顯然其對於真鑑之說的認識是有問題的。首先必須澄清的是，真鑑未嘗言根為究竟真實，而是以根性為通於藏性之究竟真實。正因此大本，才會主張由根性修入圓通。而這由根性修入圓通，就方法上而言，自是入道方便²³⁵，然而，其本質卻與究竟真實無異。真鑑對此曾加以說明。他說：

此初心遙應妙覺，乃為究竟。《大經》云：「初心究竟二不別，如是二心先心難。」……經又云：「從初發心即成正覺。」若是，則此之初心良非淺淺。我謂圓通徹究竟位，亦非無見而云然也。（《卍續》18，頁306）

而這一點，正合於本經所強調的本修因需與果地覺同為不生滅。因此，所謂偏執入道方便為究竟的批評，實是未能深入理解真鑑之說所作出的錯誤批評。

²³⁵ 真鑑在解釋耳根圓通法門處的經文「方便易成就，堪以教阿難及末劫沉淪」時，也明言這是「最為善巧」的「初心方便」，而未嘗指其為究竟。他說：「此科……出其所以但求加被此一門之故也。方便者，言其現先自具圓通之相。從此加修，最為善巧，真初心方便也。」（《卍續》18，頁680）而在解釋經文「初心入三昧」（《大正》19，頁130）時，也說：「初入，即最初方便。」（《卍續》18，頁663）

其次，靈耀以門門皆可入圓通，來批評真鑑為偏執於耳根圓通，其實，真鑑極力倡言耳根圓通，並非偏執，而正是遵循本經所明言（靈耀引文中也曾徵引）之「但汝下劣，未能於中圓自在慧，故我宣揚但於一門深入」，「我今欲令阿難開悟，二十五行誰當其根」與「何方便門得易成就」，指出耳根為易修、易成就，而不是就「於其中間亦無優劣」的部分而言。關於這一點，真鑑曾特別強調。他說：

佛敕文殊揀選，……所以必擇者，亦具二意：一者，佛前雖令一門深入，而竟未說出何門，況今諸門竝陳，理宜決定一門。……今須決擇，以分明指出耳根也。二者，列聖所以不對根智，觀音所以曲合機宜，非此一擇，不能備彰。無非欲令當機且擲諸門，而獨取耳門。（《卍續》18，頁659）

換言之，這於二十五圓通中揀選出耳根圓通法門，是「必擇」，是「理宜決定一門」，是「欲令當機且擲諸門，而獨取耳門」。真鑑並對此自行設問來加以發揮，指出其中具有深意，這「深意」，便是「欲契對當機」（《卍續》18，頁660）。所謂「誰當其根」，其中的「當根」，「即對機也」（《卍續》18，頁660）。真鑑解釋說：「證處固皆平等，而從入之門，豈盡對此方之機耶？豈盡可以常修學耶？然對機常修，但取於一門而已。故不可不揀，以令阿難專取也。」（《卍續》18，頁660）又說：

難云：既皆方便，是即平等，何必又選？答：其奈對此方之機有當、不當。當，則甚速；不當，甚遲。豈可不選擇哉！如趨京之路迂直千差，豈皆捷徑？亦不可不擇路而趨矣！（《卍續》18，頁663）

這意味著真鑑的詮釋，既明白二十五門圓通在證果上確實是「平等」，卻又能同時照顧到經文現實的情況，正是要針對當機的阿難來進行詮釋。因此，這在二十五圓通門中所揀選出來的一門，就修入方便的角度而言，是並不與其他二十四門平等的，其地位反而是超出的。關鍵便在於「對此方之機有當、不當。當，則甚速；不當，甚遲」，「不對機則難，對機則易」（《卍續》18，頁660）這「欲契對當機」上。就這「當機」而言，其餘二十四門與耳根圓通一門相較，是「遲速不同倫」（《大正》19，頁130）的。真鑑曾比較雙方的差異，說：

通論二十四聖，約其所證必等觀音，而原其入門不從本根，略有四緣所以當揀：一者，不對方宜。二者，不便初心。三者，別有資籍。四者，非常修學。反顯耳根對方宜、便初心、不勞資籍、通常可修也。（《卍續》18，頁668）

這「不當機」的二十四門，既是「不對方宜」、「不便初心」、「別有資籍」且「非常修學」，則修成的速度，如何能不遲呢？相形之下，正突出了耳根圓通一門因「對方宜、便初心、不勞資籍、通常可修」，正是當機速修速成之法。因此真鑑的詮釋說「此方眾生耳根偏利，能由聞性偏達無量差別理事，故佛對此一方機宜而以音聲施作佛事，所以逗彼聞根之利也」（《卍續》18，頁668～669）。這正是完全貼合於本經之意且深入精到的詮釋，豈能說此「對機」是「偏執」呢？而靈耀自己不也曾明白說過「今娑婆眾生耳根最利，宜于耳聞入心成觀，故特選之」，以及「須知佛逗娑婆之機，率令從耳根方便而入」嗎？因此，關於二十五圓通法門，在理上固然無別，而事上則確實是有別。真鑑之「決定推重耳根圓通」（《卍續》18，頁305），正是遵循經文之意，就事上而抉發出耳根圓通法門超出其餘二十四門，靈耀則盡是以理來難事，如此的批評，實無法難破真鑑的「從根」之說。

至於靈耀廣引了「身子、目連由聞因緣悟入」，「迦葉、陳如聞四諦善來悟道」，「凡華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃五十年中證悟弟子，皆稟佛音教而入」，「香嚴擊竹，百丈一喝，曹溪聞『應無所住而生其心』」，認為這些也都是由耳根而入，豈不都是耳根圓通？甚至擴大到說「何經不從耳根入」。其實，這是模糊了稟音教與修入法之間的差別。稟音教固然是由耳根而入，然而，修習時卻未必是由耳根之聞性修入，如此，如何能夠混為一談？關於二者之間的差異，真鑑曾加以區別。他說：

良以聲教但為弄引，聞性實為妙心。故領悟雖以雙托音聞，而修定但宜單取聞性，故曰「實以聞中入」也。是則從說選根以來直至此處，惟此一句，方以決定分明指出耳根為圓通本根至妙之法門矣！……此方真實教體，清淨本然周徧法界者，不在於音，而惟在聽音之聞性耳！良以教詮藏性，而聞性最近藏性故也。……以是義故，大定惟從聞入，似為簡直而順，……而聞性方為真教體。智者詳之。（《卍續》18，頁669）

因此，真正的耳根圓通法門，並非聽聞音聲即是。聽聞音聲，只是「弄引」，只是「領悟」。真正的耳根圓通法門，則必須是在進行修習時，只單取「實為妙心」、「為真教體」的「聽音之聞性」，而「不在於音」，才是本經所揭示的真義，也才能由此而修入楞嚴大定。因此，靈耀廣引的這段批評，其實也屬無效。

其實，就以上靈耀的批評來看，雖然多方質難真鑑偏執於「用根」、「用耳根」，實則其意並非為了澄清本經之識心、根性與圓通等的關係，而是為了保住台宗所倚之修觀的識心。因此，對於真鑑之說，多執其「捨識從根」與「用根不用識」之字面大加非難。如說「用根不用識之言，真為棄本逐末者也」，「奈何人師故違佛說，偏執用根不用心耶」。實則真鑑的主張並非「不用心」，其所主張的「從根」

之說，正是「用心」，正是「用真心」，只是揀別「不用識」而已。然而，靈耀在批評中所說的「用根不用識」與「用根不用心」，卻可以看出其有意模糊真鑑原本詳加區別的心與識之別，企圖將心與識劃上等號。更明顯的例子，則是在前面的引文中可以看到的，其將「耳根之所以能聞，以何為本，從何所來」之「本以一精明」，說為「本一心識」，又說「聞性方便，尚恃識心根本而有」。然而，徵諸本經經文，正是欲人捨棄分別計度之「識心」，靈耀卻又以「心識」或是「識心根本」為說，讀者若是未曾細心甄別，豈不是反而會因此而轉滋疑混？

靈耀批評真鑑之說的另一項重點，便是以根為色法來質難真鑑的「用根」之說。關於這一點，在上文的引文中，其實有部分已經提到。在靈耀以「如一獼猴遍映六牕」來說明一精明與六和合的關係時，便已提到「若無內心主人公，則外之眼耳六根色質頑空，何能聞見哉」，「云何偏計色空之根為入道究竟法耶」。這顯然是只就色法的角度來認識真鑑所言「用根」之「根」。靈耀還由經文所明言的「見性是心非眼」，來推演出聞性亦然，進而質難已死之人雖有耳根，「云何無聞」，企圖論證耳根只是色法，只是「門」而已。然而，就真鑑所言來看，其所言的「用根」，指的是根中之性，而不是做為色法的有生滅之根²³⁶。其所言的「耳根圓通」，前文也已明白指出，其內涵正是要用耳根中之聞性，這不正是靈耀所說的「內心主人公」嗎？倒是靈耀在批評中所說的「聞所聞盡，而聞性亦空矣！聞性既無，方得覺所覺空」，有「聞性亦空」與「聞性既無」的說法，反倒有乖於本經正論，容易啟人疑竇。因為在本經中，佛陀曾明白為阿難揭示說「阿難，是人夢中……其形雖寐，聞性不昏。縱汝形銷、命光遷謝，此性云何為汝銷滅」（《大正》19，頁124），這說明了聞性沒有「銷滅」的問題，如何能說「聞性既無」？而真鑑所言的「用根」，正是要用這耳根中不生滅的聞性，何時曾主張用色法之根呢？

除了前面引文中所提到的部分外，靈耀還有許多對於「用根」的質難，都是由色法之根的角度來批評。如「須知耳乃色質，……如何依之開解起行耶？不但深修妙觀不可憑依，即淺近聞聲，亦非耳根所得而有也，必仗內有識心之主以應外塵，方得有聞」（《卍續》23，頁570）。這便是視耳根為色法之難。實則靈耀說「識心之主」，正說明了「主」實另有，而非「識心」，而這「主」正相應於真鑑所主張以之修入的聞性。反倒是靈耀這「識心之主」的說法，一來容易滋人疑混於本經所主張的、要捨棄之分別計度的識心，再者，「有聞」者正是在「主」，而非在「識心」，這豈不是說明了本經修法，是與靈耀所要保之由識而修的天台

²³⁶ 關於這點，同樣曾為真鑑批評天台止觀一事而發出不同聲音的太虛，倒是與真鑑對於經文的解讀相同。他在《大佛頂首楞嚴經攝論》中，曾說：「佛言六根，乃兼六精一體而談，一精覺體即如來藏心也。」而在《楞嚴大意》一文中，也指出「此經說根、識，與唯識論所說界限不同。唯識論、識的範圍深廣；《楞嚴經》、根的範圍深廣。故唯根論與唯識論對立，以根來攝一切法。……唯根論是《楞嚴經》特異處」。此說最能客觀而公允地回應真鑑的「從根」之說。見太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，頁1618、1718~1719。

觀法相左嗎？推其批評的根由，也還是由企圖論證台宗在詮釋本經時所具有的正確性而來。因為靈耀接著說「若云修屬聞性，則聞性即識，而有枝本之異。故觀音心觀少成，即云『聞所聞盡』，而并此聞性亦遣之矣！則知今經密因修證，的依陰心為所觀境而顯大佛頂體」（《卍續》23，頁570）。這「的依陰心為所觀境」，正是指台宗修法即為本經修法，因此，會有「聞性即識」與「聞性亦遣之」這類有別於本經經文的說法。

以上所言，是靈耀在《觀心定解大綱》中之說。而在《觀心定解》的逐句解釋經文中，也有頗多這類由色法之根的角度所提出的批評。如在對於經文「佛言：若眼能見，汝在室中，門能見不？則諸已死，尚有眼存，應皆見物。若見物者，云何名死」（《大正》19，頁108）的解釋時，說：「如此明文，皆言心識為主。破、顯唯心，根但如門。從門出入乃是方便，而執者何言用根不用識耶？」（《卍續》23，頁623）又如解釋經文「是故當知眼入虛妄，本非因緣、非自然性」（《大正》19，頁114～115）時，說：「那律是無眼人。……近代交光有決定用根之說。根若宜用，則阿那律陀不應得圓通矣！豈不與經旨相違耶？」（《卍續》23，頁703）而在解釋「則汝現前眼耳鼻舌及與身心，六為賊媒，自劫家寶。由此無始眾生世界生纏縛故，於器世間不能超越」（《大正》19，頁122）時，也說：

交光自立決定用根之義，而根為四大四微所成。若指塵為賊，則根亦賊伴，非決定可用之法。……後卷十方如來告阿難言：「汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，惟汝六根，更非他物；汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非他物。」今文初指六為賊媒，所謂淪生死惟六根也；後云六湛圓明本所功德，所謂證妙常惟六根也。心有真、妄，根亦真、妄，何獨用根不用心耶？（《卍續》23，頁818～819）

靈耀雖是在批評真鑑之說，卻於不知不覺中也暗合於真鑑之說。這由先是主張根為色法，「非決定可用之法」，後來卻又說「證妙常惟六根也」，豈非正合於其所批評的真鑑「用根」之說嗎？不是正與其批評根為「非決定可用之法」相互矛盾嗎？實則靈耀到此已無法否定「證妙常惟六根也」，不得不說「心有真、妄，根亦真、妄」，企圖以此來否定真鑑之說。然而，卻又有意模糊心與識之別，而說真鑑是「何獨用根不用心耶」。其實，真鑑不用的這「識」，正是靈耀在此所說的「妄心」，而其用的「根」，正是靈耀在此所說的「真根」，這「真根」正通於「真心」。

關於靈耀這批駁真鑑根中之性之說為非，自己卻又陷入主張由根中之真可修入的說法，其實不只此處。如他在詮釋經文「阿難，汝今欲逆生死欲流，返窮流根至不生滅，當驗此等六受用根誰合、誰離？誰深、誰淺？誰為圓通、誰不圓滿？」（《大正》19，頁123）時，曾說：「前來多言六根是妄，今云『至不生滅』，知

根中有真。」(《卍續》23, 頁 823) 這「根中有真」的說法, 不正同於真鑑根中之性的說法嗎? 又如在詮釋淪生死與證妙常皆是六根的經文時, 也說:「交光云決定用根、決定不用識, 實引今文為證, 但圓教法門元無揀擇。若以別意甄分: 淪生死者, 乃凡夫之六根; 證妙常者, 乃互用之六根, 又不可不辨也。」(《卍續》23, 頁 844~845) 在此特地又將六根區分為淪生死的「凡夫六根」, 以及證妙常的「互用六根」, 而認為「不可不辨」。實則其所謂的「凡夫六根」, 正是其所執來破斥真鑑的、作為色法之根。然而, 真鑑「從根」之說所言的「根」, 其真意卻不是這「凡夫六根」, 而是「根中之性」, 即靈耀在此所說的「互用六根」。這點真鑑本自區辨清晰, 問題實是出在靈耀。而靈耀在詮釋「十番顯見」第三番的匿王觀河一事時, 也曾說:

問幾年見恒河者, 的指見為真性也。或疑此見是根中之見, 不知根中之見實離根、塵。良由妄心未除, 所以見性隨緣流轉生死。若見性離妄, 亦離諸緣。若以識心攀緣, 則根、塵永不可絕; 不起識心, 根、塵安在? 欲返真源, 捨此見性更無路矣! 交光不達此意, 獨倡用根不用識之說。(《卍續》23, 頁 653)

在此所說的「的指見為真性」, 「欲返真源, 捨此見性更無路」, 不正同於真鑑之說嗎? 而「若以識心攀緣, 則根、塵永不可絕; 不起識心, 根、塵安在」, 不正同於真鑑所言的「不用識」、「捨識」嗎? 至於在此特別強調「根中之見實離根、塵」, 真鑑在對於「十番顯見」之首番經文的詮釋中, 也早已就盲人矚暗一事, 指出其揭示了見性是「內不依根」與「外不循塵」(《卍續》18, 頁 357), 「迥脫根塵」(《卍續》18, 頁 358), 而這與靈耀所言, 又有何差別? 那麼, 靈耀在對盲人矚暗的詮釋中所作出的批評, 是否也同於此處, 完全無效呢? 靈耀的說法是:

交光……云取根性為因心。……取根足見悟門之謬。如今文中, 取盲人矚暗驗見性無虧。彼盲人眼根已壞, 而見性宛然則已脫于根、塵之外。交光反云是取根中之性, 可乎? 況眾生見聞之性, 雖曰在六根中, 而未始少帶根、塵。佛因鈍根不解, 不得已而取盲人為例, 所以建首辨見即離根、塵。如云「前塵自暗, 見何虧損」, 離塵也; 「見性是心非眼」, 離根也。……若脫根、塵, 方是以不生滅心為本修因, 然後圓成果地修證。此是要義, 不得不辨。……交光不知此義, 反欲取根。(《卍續》23, 頁 640~641)

靈耀在此所說的「取盲人矚暗驗見性無虧。彼盲人眼根已壞, 而見性宛然則已脫于根、塵之外」, 以及「『前塵自暗, 見何虧損』, 離塵也; 『見性是心非眼』, 離根也」, 與真鑑的說法又有何差別? 而其也明白指出以盲人為例的原因, 是「因鈍根不解」才舉此例, 換言之, 以盲人為例的作用, 只及於借盲人之眼根已壞,

來「驗見性無虧」，不應當以此來作為質疑真鑑「取根中之性」的事例。此外，靈耀批評的前提更是有誤。他將真鑑「取根性為因心」的主張，簡化為「取根」，說「交光不知此義，反欲取根」，然後批評說「取根足見悟門之謬」，並進而以眼根已壞的盲人為難。實則真鑑的「取根性」，其意為「取根中之性」，真要簡化，也應當說為「取性」。根中之「性」，才是真鑑主張要取的目標。

然而，如果這「性」真的是在根中，則該如何來回應根壞的情況？事實上，此性非屬於根，若屬於根，則根壞時，豈非亦無？則盲人何以又能矚暗？然此性亦不離於根，以離於根，則性不徧，豈是真性？因此，經文開展到第九番顯見時，便指出「離一切相，即一切法」（《大正》19，頁112）這不即不離的實況。而真鑑主張由根中取性，並不是要在理上執取一偏，而是就事上而言，就欲依本經修習者現前如何脫得根塵而言。因為眾生離此六根，實無由得見此性，因此要即眾生根中可用可修之性來指出。若真要如靈耀所說的「若脫根、塵，方是以不生滅心為本修因」，則眾生該如何先脫離根、塵來尋找本修因？關於這一點，或許曾大加非難真鑑之說的傳燈，其說法倒可作為真鑑之說的最佳註腳，且可以解決靈耀的質難。傳燈的說法是：「當約根以離根。即所觀根性雖藉根，而實不用根。直觀見精映色、聞精映聲之性居於根塵之間。」（《卍續》19，頁628）雖然傳燈是以台觀來詮釋《楞嚴經》，不過，其「約根以離根」，「根性雖藉根，而實不用根」的說法，似乎正可以解決這一紛爭。因此，靈耀以根為色法來質難真鑑的「用根」之說，經由以上的檢討，可知其也實屬無效批評。

總結以上的考察結果，不論是在「捨識」或是「從根」的方面，靈耀的批評，多屬誤解真鑑所說之真意，而且其背後，還夾雜了為台宗止觀修法在詮釋本經時的合理性張本的企圖，使得其批評未能客觀而有效。倒是藉由對其批評的考察，可以發現，其實靈耀的許多主張，是可以合於真鑑之說的。這或許可以作為有意彌合雙方裂痕時的一個重要切入點²³⁷。總而言之，真鑑主張「捨識從根」的這一個大方向，就本經而言，可說是符合本經所要傳達與讀者的訊息，殆無疑義。

參、真鑑對於由識修入圓通的看法

由於歷來針對真鑑「捨識」一說提出質難者，多屬天台宗人。因此，在此特別要針對真鑑是否真的認為用識不能成就一事進行澄清，用意則在期盼能藉此來消弭雙方因誤解而造成的意氣之爭。

²³⁷ 關於真鑑與天台宗人因對於《楞嚴經》的詮釋不同而引起的紛爭，為一項十分重要的課題，值得日後再進行深入研究。

根據以上的考察，可知真鑑之所以主張「捨識」，是就本經的正義而言，亦即遵循本經開展的脈絡來進行詮釋，這是根源於其特重語脈、重視經文結構的研究方法。然而，如果因此而誤以為其不明瞭能夠以識為修入圓通的途徑之一，則恐怕並未深入地了解真鑑的詮釋。事實上，真鑑並非絕對認為用識一定不能修入圓通。他在「圓彰七大即性周徧」（《卍續》18，頁457）一科中言及「識大」的最後，即已略微點到。他說：

問：此經首先正破識心，如七處曲搜、三迷決了，名義皆妄，畢竟無體。乃至顯見文中，又復旁兼相形而破，未嘗少假寬容。何後於十八界即已許為如來藏心妙真如性？至此愈稱其周徧法界，含吐十虛，是即性之全體，而同彼開顯見性之極量。何前乃妄之至，而後則真之極乎？

答：前約初心悟修，須從方便決擇真妄：捨生死根本，取涅槃妙心。則識須破盡，決定不用。後約圓解普融，無法不真，無法不如，乃至剎塵念劫，無非一真法界。何況識心不融法界？（《卍續》18，頁481）

真鑑在此的問答，本來是為了解決經文前後對於識心的不同處理。就經文來看，在經首是極力破識心為妄，然而，到了四科，「即已許為如來藏心妙真如性」，而七大時更是「愈稱其周徧法界，含吐十虛，是即性之全體，而同彼開顯見性之極量」。尤其是真鑑在詮釋經文「汝元不知如來藏中性識明知，覺明真識，妙覺湛然，徧周法界」（《大正》19，頁119）時，也明白宣說「性識明知者，性真之識，即妙明之知。覺明真識者，本覺之明，即性真之識也。性識、真識，以性融大之辭也。明知、覺明，直目性體之意也。總是性識融即之意。」（《卍續》18，頁480）可知真識即為性識，性與識並非如經首處之勢不兩立，而是「性識融即」。這前後對於識心真妄的看待，可說是不同的兩個極端。對此，真鑑指出，這是由不同的角度來看待識心所致。經首之以識心為妄，是「約初心悟修」，是就事上要「決擇真妄」而言。而後來的「性識融即」，則是「約圓解普融」，在理上必然如此。

然而，理上既是「性識融即」，則在事上，識心便顯然未必是絕對不能修入的管道。真鑑其實也看到且認同這一點，因此，他在詮釋「六識圓通」（《卍續》18，頁608）的開頭處，便先就這個問題發表其看法。他說：

夫經初微破識心，呵為生死根本。眾生誤認，枉入輪迴；權小依修，竟無實果。何今復可入圓通乎？……夫識雖塵影，虛妄之極，而離一真見分，無別自體。譬影之於水，雖極虛妄，而離水無別自體。但迷執者認識忘真，而橫成流轉。譬痴人認影忘水，而誤遭淪溺。利害非細，不得不呵也。倘悟者，即識見真，而識非真外，圓通何疑？如智者觀影知水，而影非水外，尚可得水之用，豈遭其淪溺乎？故此六聖并後彌勒，皆能即識見真，故皆

證於圓通而無礙也。(《卍續》18，頁608)

真鑑先指出問題，即經初既已對於識心大加破斥，如今如何又說其可修入圓通，這看似為前後矛盾之說。對此，他先承認識雖然是「虛妄之極」的塵影，不過，其體卻是「一真見分」。他以水與影的關係為喻，指出影雖虛妄，卻是「離水無別自體」，以此來說明妄識與真性的關係，是妄識不離真性。既然如此，在經初又何需非斥識心？真鑑認為，問題是出在「迷執者認識忘真，而橫成流轉」。換言之，識雖是以真性為體，卻不意味著識即是真。一旦「認識」而「忘真」，便會造成「認影忘水」而「誤遭淪溺」的後果。這便是經初要非斥識心的原因。然而，這「認識忘真，而橫成流轉」的關鍵，卻並不在識本身，而是在「迷執者」。其反面的意涵，便是「迷執者」轉為「悟者」，不「迷執」於識，能夠「即識見真」，由妄識而見其性真之體，則理所當然地可以由此修入圓通。對此，真鑑仍沿用影水之喻，指出「觀影知水」，則不只能「得水之用」，同時也能避免「遭其淪溺」的後果。而這便是舍利弗等六聖能由六識修入圓通，以及彌勒由識大能修入圓通的緣故。

由上述真鑑所發表的看法，可知其確是認為由識也可修入圓通，毫無疑義。既然如此，何以其又要極力突出「捨識從根」之說？關於這一點，他在發表了由識也可修入圓通的看法之後，特別再補上一段問答，這段問答，便是真鑑如此詮釋本經的用心所在。他說：

問：如來何不直令人即識見真？何必呵之，而必教人依根入乎？

答：偈云：「聖性無不通，順逆皆方便。初心入正定，遲速不同倫。」正以塵、識皆遲，而惟根最速故也。譬呵二乘，豈是終不成佛？但劫經塵點，遲鈍（筆者案：當為「鈍」）之極，故呵初學勿發是心也。(《卍續》18，頁608)

由這段問答可知，真鑑之所以要極力彰顯「捨識從根」，並不是要在理上計較根與識二者孰能修入、孰不能修入的問題。事實上，就理上而言，是「聖性無不通，順逆皆方便」。然而，就事上而言，亦即實際修行的層面，則必須作出揀擇。關鍵便在於「初心入正定，遲速不同倫」。這是在比較過由根、塵與識三者之後，確認了由塵與識入手而修，其成就的速度遠遲於由根入手而修。換言之，這並未否定由塵與由識而修可以成就，也就是真鑑所說的「譬呵二乘，豈是終不成佛」，最終的歸趨當然相同。然而，就過程的遲速而言，卻是「劫經塵點，遲鈍（筆者案：當為「鈍」）之極」與「最速」之別。這「彈指超無學」(《大正》19，頁945)的「惟根最速」，正是真鑑要特別提出且極力彰顯「捨識從根」說的真正用心所在。明乎此，主張由識而修者，應當可以不再對真鑑的「捨識從根」之說有所誤解與非難。

第六章 結論

關於真鑑所提出的「十番顯見」之說，其在《正脉疏懸示》中，曾明白指出「解中判科、釋意，大異舊說」。其所謂的「舊說」，指的便是由元代天如惟則所會集的唐、宋九家詮釋《楞嚴經》的注疏，再加上其個人的見解而成的《楞嚴經會解》。自惟則《會解》成書後，風行海內，在有關《楞嚴經》的詮釋方面，幾乎成為一家獨尊的局面，綿延至明萬曆年間的真鑑時，已將近二百餘年。真鑑之所以會提出異說而另行詮釋《楞嚴經》，撰作了其有關《楞嚴經》的三部著作，分別是《楞嚴經正脉疏科》、《楞嚴經正脉疏》與《楞嚴經正脉疏懸示》，其原因，一方面是因為其學習歷程，在經歷過天台與華嚴二家的洗禮後，對於《楞嚴經》的體會，漸覺與《會解》所闡述的大異其趣。另一方面，則是有鑑於當時在關於《楞嚴經》的詮釋方面，有「重註罪經」的時代之弊。在此個人創新體悟與欲矯時代之弊兩方面的相互激盪下，提出其「大異舊說」的新主張。

關於真鑑所提出的「異說」，在其注疏過程中，即已有「風聞而交謗者」，也有「面斥之者」。而成書之後，毀譽參半，同時，也激揚起《楞嚴經》詮釋史上最大的爭議，一直持續到民國時，仍有支持其說者與加以論難者。而最大的焦點，便在於其所獨家提出的「十番顯見」之說。

關於真鑑所提出的「十番顯見」之說，透過前文多方面的探究，可以清楚地得出以下的幾項結論。

壹、在判科方面

首先，是關於真鑑在「判科」方面所提出的「異說」。經過筆者的考察，發現真鑑所提出的「十番顯見」的科判，相較於前人，不論是唐、宋注疏中的科判，或是《會解》中的「隱結構」，在結構上，都顯得更為扼要清晰，並且突出了其「顯見」的主題。而對於「十番顯見」在其整體詮釋中的定位，真鑑除了以科判的方式來呈現外，更深入全經的義理結構，分別由「宗趣通別」與「入道方便」的角度來多方定位，可說是以多重結構的定位來豐富「十番顯見」的意涵。而其所以會有如此超邁前人的研究成果，關鍵應該是在於其在方法學上的轉向與建立。由《會解》會集諸家之說並附以己意的詮釋方式，轉為有意識地將前人原本作為一般方法論的科判，提升為特殊方法論，並建立了有關科判的方法學。然而，真鑑這樣的作法，固然能得出超越前人的創見，卻也不免有結構優先於主體，以及共時性優先於貫時性的疑慮產生，關於這部分，筆者也嘗試提出反省。以下將就上述諸研究成果，扼要地加以說明。

一、結構扼要清晰，突出「顯見」的主題

筆者透過比對《會解》所徵引的唐、宋九家注疏中，今日尚可見到其科判者的四家，分別是惟慤、子璿、仁岳與戒環的科判，發現四家結構所呈現出來的重點，各有偏重。對於各家說法的出入，《會解》則以「破妄見」一說來統合諸家異說。然而，如此的詮釋，卻不免陷入真鑑所批評的「標、釋全不相應，破、顯兩無決定」的情況。

相較於《會解》及其所徵引諸家的分科而言，真鑑對於這十番經文的科文，則顯得條理特別清晰，重點特別集中而突出。就這十番的科文來看，可以明顯地看出首番的「指見是心」為其核心，而其後的九番科文——「示見不動」、「顯見不滅」、「顯見不失」、「顯見無還」、「顯見不雜」、「顯見無礙」、「顯見不分」、「示見超情」與「顯見離見」，則都是圍繞著首番的「指見是心」進行正面的闡述。如此的科文，很明顯地，關注的焦點完全集中在「發明見性」上，突出了其所要彰顯的「顯見」的主題。在真鑑之前的科判中，唯一較為相近的，則應該是子璿《楞嚴經義疏注經科》中前一後九的結構方式。不過，子璿前一的「且示見性惟心」，其所用的「且示」二字，似乎意味著首番經文並非真正的重點所在，這一點與真鑑將首番科為「指見是心」，並以此為主幹而極力強調、發揮的態度，可說是大相逕庭。

對於真鑑「十番顯見」的科判結果，雖然清代的靈耀，曾對其提出「平頭十王」的批評，不過，經筆者考察後，發現「十番顯見」雖然看似是「平頭」，卻並不是「十王」，而是只有「一王」，即首番的「指見是心」，後九番則實不足以與首番並列為「王」。因此，「十王」的批評並不允當。倒是「平頭」與「略無統攝」的批評，則似乎說中了真鑑後九番科文的情況。這是由其結構並未在層次深淺上多作著墨所作出的批評。雖然真鑑的後九番看似「略無統攝」，不過，筆者還是發現了真鑑曾作出兩種概略的結構區分。第一種，是以二至四番為揭示心性要義，五至十番為「搜其餘疑」。關於這部分，筆者由另一個角度，指出如果不預設揭示心性意涵這項標準，則由第五番開始，當為探討由比量轉為勝義現量的課題，則關於十番經文的層次，似乎應該有逐漸深入的傾向。另一種概略結構，則是以首番至七番為「分真析妄」，第八番則為「泯妄合真」。對於真鑑只說到了第八番為「泯妄合真」，筆者也接續其說，代其指出第九與第十番應是對於「泯妄合真」的超越，似乎可以名之為「超情離見」。若由「分真析妄」到「泯妄合真」，再進到「超情離見」，則「十番顯見」便顯然具有逐漸深入的層次。只是在這有關十番層次的問題方面，真鑑似乎並未多加措意。

而關於真鑑所獨創的「十番顯見」，明代的智旭，曾提出其「巧取」宋代德洪《合論》之說的看法。經考察後，發現真鑑是有取有捨，有承襲也有創新。在段落的劃分上，雙方幾乎近同。就這方面來看，確實是可以見到《合論》的影子。不過，在詮釋進路與強調的重點方面，則有所出入。尤其是《合論》所主張的「破滅無明」的遮詮方式，可說與真鑑的非斥遮詮、主張唯一表詮、強調「顯見」的方式是大相逕庭。而根本的差異，還在於真鑑在「十番顯見」中所最重視的首番的「指見是心」，《合論》則並未列入其「九段義」中。

二、以多重結構來定位「十番顯見」

關於真鑑所科的「十番顯見」，除了可以由其本身的內在結構來認識外，還可以發現真鑑對其有不同角度的意義型塑，包括了由全經判科、宗趣通別與入道方便三個不同的角度來豐富其意涵，可說是一種多重結構的定位。

首先，就全經判科的角度來看，可以得知「十番顯見」的終極目標，是在揭示出本經所要宣說的「妙定」。而其定位，則是在「具示妙定始終」的過程中，擔負著指出其入路為「根性」的關鍵性角色，由此「根性」入路一路「顯真」地指向真心。因此，必須將真鑑的「十番顯見」置於其在全經中的定位來看，才能領會真鑑如此重新科經的一番苦心，是在於極力彰顯出「根性」這一扇開啟真心的門戶，突出其重點所在，這才是真鑑有別於《會解》諸家的獨出手眼之處。就這方面而言，《會解》則是將十番的經文，定位在整個「漸顯真性」過程中，屬於第二階段的「破妄見」的工作。如此一來，自然也就並未將這十番經文視為進入真心的門戶，也未特別彰顯出「根性」這關鍵性的鎖鑰。

除了由全經判科來定位「十番顯見」的角色外，真鑑還採取了華嚴宗的「宗趣通別」的解經方式，由義理結構的角度來給予「十番顯見」定位。他將本經的宗趣，分為「破顯、偏全、悟入、體用、行位、分滿」六對。「十番顯見」，正是位於第一對「破顯」中的「顯」的部分。其「顯發根性」，作為入真真正的門戶，由此而開展出後文的圓悟、得門、證體、發用、運行、歷位，直到最終的「圓滿菩提」。就全經的義理結構來看，「十番顯見」正是定位在入真的義理門戶之處。

此外，真鑑還就「入道方便」的角度來定位。真鑑指出，就進入妙奢摩他而言，是以「悟見是心」為入門的「初方便」。而這「悟見是心」，指的正是「十番顯見」的經文所彰顯出來的義理。因此，就「十番顯見」的定位而言，雖然在前文探討全經判科時，已得知其繫屬於「說奢摩他，令悟妙心本具圓定」之下，不過，當其與妙奢摩他的關係，由這「入道方便」的角度切入，則更能彰顯出其在開解處的實踐功能，而由此也才能開展出後文妙三摩的契入處，以及妙禪那的修

證處。就這個角度來看，雖然真鑑只說出「十番顯見」是妙奢摩他的「初方便」，不過，實際上應該可以說，「十番顯見」是妙奢摩他、妙三摩與妙禪那一貫而下最初的「初方便」，是本經一切顯真過程中最初的「初方便」。必須如此說出，才能彰顯出「十番顯見」在「入道方便」中的定位及其重要的程度。

三、方法學的轉向與建立

相較於《會解》所採用的會集諸家要義並附加己說的方法，其並未明言去取的義理標準何在，以及如何將各家詮釋脈絡中所摘取出來的部分，融合成為新的一體成形的脈絡，而只是對於詮釋過程中的「隱略乖隔處」，簡單地以「附己意」的方式來加以彌縫的處理，真鑑在方法學上的自覺，則顯得相對更為清晰。其在《會解》之後重新架構本經，是對於結構在經文詮釋的過程中，所佔有的地位的一種重新肯定，乃至豎立了詮釋經文時的權威依據。而《會解》在進行詮釋活動時，則並未特別重視結構方法。

關於真鑑在研究方法上的自覺，可以由兩方面來看出。一方面，其運用華嚴宗「十門分別」的解經方法，不同於惟則僅以個人觀點的角度來取捨前人之說。另一方面，真鑑在承襲華嚴宗「十門分別」的解經方法外，還有所超越，提出了屬於其個人獨到的詮釋主張，這主張便是特重語脉與科判的解經方法。關於這點，筆者透過比對了唐代法藏的《華嚴經探玄記》、澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》，以及宋代子璿的《首楞嚴義疏注經》三部著作中所提出的「十門分別」，發現真鑑在前人原本為「前八義門，後二正釋」的「十門」中，獨創加入既無法歸屬於「義門」，也不屬於「正釋」，而是屬於研究方法的「科判援引」一門，可說是將前人作為一般方法論的科判，提升作為特殊方法論。而筆者也詳細深入查考了其在實際操作上，突出這項方法的實際作為，包含了其著作名稱獨標「正脉」，強調「本經元來脉絡」、「聖經本來語脉」，並在實際進行經文詮釋時，時常特別突出其特重語脉的這項主張，甚至在遭遇疑義之時，是以語脉來作為最高的仲裁判準。此外，他還特地為科判建立了方法學上的系統，不只將科判的類型區分為「本有科」、「分文科」、「約義科」與「生起科」四類，並進一步介紹了各科的意涵、作用與要點，還特別針對前人科判的流弊，提出了製科時「最不宜行輩錯亂」的注意事項，乃至特創了兩項在實務上十分實用的作法：一是在科文前頭，標出天干與地支來區別科文的層次。其次，是在每一大科結束之處，標明「某大科已竟」。凡此皆可以看出，其在方法學上之轉向與建立方法的自覺。

四、結構優先於主體，共時性優先於貫時性的方法

關於真鑑特重語脉與科判這種以結構為方法的作法，筆者借重西方的結構主義，發現真鑑詮釋背後的預設，有結構優先於主體與共時性優先於貫時性的特點。對於其以此方法作為詮釋《楞嚴經》時的最高而且是唯一的判準，筆者則進行了方法學上的反省。

在對於其結構優先於主體這項特點的反省中，筆者指出，真鑑對於結構與意義的關係，似乎較傾向於以等同性來看待，而不是視為可理解性。如此的作法，便難免會較為忽略了主體對於意義的產生，以及對於結構的形成所具有的影響，同時，還可能忽略了承認不同主體的詮釋可能，而造成某種方法學上之宰制行為的出現。因此，筆者認為，當承認真鑑對於《楞嚴經》的詮釋在結構上的貢獻時，還必須同時對於這種方法的局限性有所警醒，必須對於詮釋者（讀者）生命的多元性具有開放的關懷，允許生命的成就具有溢出於結構的可能性，而不應以為只有以遵循經文脈絡的理解方式為唯一的成就途徑。這由筆者所舉的文遂、遇安與子璿等諸師的成就機緣即可得到印證。

而在對於真鑑方法中，共時性優先於貫時性的反省方面，筆者指出，在真鑑的結構中所存在的前後、大小的各個單元，其存在並非具有時間上的先後關係，而是先於時間的存在。這種重在共時性的方法，難免會遭受到「腹稿」的質疑，亦即共時性優先於貫時性的批評，而忽略了歷史的貫時性對於共時性，仍有其不可化約的特殊性。這應該可以作為特重以結構為方法者的一項重要的提醒。

貳、在釋意方面

關於真鑑在「釋意」方面的「異說」，經筆者考察後，發現真鑑在有關「十番顯見」的詮釋進路上，一改《會解》以破妄為主的詮釋進路，以及破顯並存的詮釋方式，而是單提「正脉」，以顯真為主，並由其顯真的進路來辯破《會解》與彰顯已說。此外，除了揭示出「十番顯見」以「顯見性」為核心要義外，真鑑還進一步指出「十番顯見」同時揭示了心性的寂、常、妙、明與周圓五義。這項作法，不只是對於真心的正面揭露，也證成了十番所言之見性通於後之藏性，為本經特重之「本修因」。而真鑑對於「十番顯見」最重要的發明，則在於提出「捨識從根」之說。其有別於《會解》之以根為色法，而另立天台止觀的修法，指出「捨識從根」而修即為本經所言之真性定——楞嚴大定，並獨家深入發明了「捨識從根」即為《法華經》所言之實教、佛知見，以及為禪宗所言之「直指人心」等主張，可說是大有功於《楞嚴》奧義之闡發。以下將就上述諸研究成果，扼要地加以說明。

一、單提「正脉」，以顯真為主的詮釋進路

關於「十番顯見」的經文，真鑑重新進行詮釋的一項重要原因，在於其認為《會解》將十番的經文定位為「破妄見」的說法有誤，而主張詮釋的重點應該是在「顯真」。雙方的出入，其實突顯出來的是詮釋進路的不同。

根據筆者考察的結果，發現《會解》所以會主張以「破妄見」作為詮釋進路，應該是與其處理的重點是在「阿難見相」的「緣塵分別之見」，這屬於妄見的「眼見」有關。雖然如此，就《會解》的詮釋來看，其確實是明白本經所要彰顯的目的是在「心性常住」。其所說的「當知如來從麓至細，自淺而深，開示阿難奢摩他路」，正是對其詮釋進路與目的的說明。所謂「從麓至細」，指的是破妄的部分，而「自淺而深」，則是指顯真的部分。在《會解》的看法中，經文的開展，是妄消真長的過程，而真與妄的消長在「破妄見」(即十番經文處)的部分相互交疊，因此，才會呈現出破、顯並存的詮釋模樣。破與顯，其實是看似相反、實則相成的關係。而其「顯真」中所看重而要闡釋的「真」，則指的是第十番「離見乃真」、「性脫於見」的純真無妄「真見」，因此，才會在首番說「漸明真見」。這顯然是以第十番為目標所作出的漸破漸顯的詮釋。

真鑑的作法，則一反《會解》破、顯並存，以破妄為主的詮釋進路。筆者發現，真鑑的顯真進路，可說是經由顯真主題的確立，顯真主題的集中發明，以及顯真主題的延續發揮的三階段來完成。真鑑先確立顯真的主題，是在首番「指見是心」的部分，而所顯的對象則是「見性」。關於這點，可說是造成其與《會解》詮釋進路不同的關鍵所在。因為《會解》是將目標設定在第十番經文中純真無妄的「真見」，所以會呈現出漸破漸顯的過程。然而，真鑑則將「顯真」的「真」，設定在首番真中帶妄的「見性」，認為是本經真正要豁顯的重點所在，是顯真的門戶、關鍵，由此大本而開展其後的詮釋。至於首番經文與「是心」同時提及的「非眼」，真鑑則認為並非重點所在，不同於《會解》之同時注重到「非眼」的闡述。確立顯真的主題後，真鑑則將後九番經文，全都定位在對於見性的發明上，集中發明顯真的主題。至於妄的部分，則認為只是兼帶的性質，並非經文所要處理的重點。而根據筆者詳細的考察，發現真鑑在對各番經文進行詮釋時，確實是將火力完全集中在「顯真」的主題上。由原本的真妄和合，到第十番的顯出真見，可說是將「顯真」的主題發揮到了極致。而真鑑這以顯真為主的詮釋進路，不只在「十番顯見」的範圍內發明，甚至還延續到「十番顯見」之後的部分。對於後文之剖出二種見妄，真鑑認為，其目的還是在「出真」，雖然「似破」，卻是「實顯」。而真鑑認為對於見性的彰顯，則是一直延續到此二種見妄後的「破和合」與「破非和合」的部分。而在此之後，雖然主題已由見性轉為如來藏性，不過，真鑑藉由指出見性只是如來藏性的「偏名」，來持續發揮其「從根指心方便」的顯真詮釋。這種以「見性」綰合前文的「十番顯見」與後文的會通四科、七大，

將詮釋的焦點完全集中在「見性」上的作法，在後文會通四科、七大的詮釋過程中，真鑑仍屢屢重覆強調。

由上述三階段的考察，可看出真鑑一以貫之的、由見性而一路直入如來藏性的顯真的詮釋進路。

而真鑑除了提出顯真的詮釋進路來發揮已說外，還以此來辯破《會解》看重「眼見」的破妄進路，辨析「心目雙徵」、「舉拳類見」與「盲人矚暗」喻的用意實是在心，並藉此突出本經的用意是在由根性顯真心。

二、指出「十番顯見」中的心性意涵，證成見性通藏性，

為本修因

真鑑除了在詮釋進路上重新釐定為「顯真」，使詮釋主題突出而鮮明外，還進一步發明了「十番顯見」中所蘊含的寂、常、妙、明與周圓這心性五義，證成了見性通於後之藏性，為本經特重之「本修因」。

真鑑認為，除了就經文表面可見的「見性」主題之外，經文背後還同時具有對於心性的回應。因此，除了在首番的詮釋最後，約略點出向後九番顯見皆是在揭示心性五義外，其還於各番之首明白標出該番所顯之心性意涵。不過，真鑑在經文詮釋中則並未加以說明。對此，筆者特為真鑑詳加推演其未發明的過程。

此外，筆者還考察了真鑑提出心性五義之說的用意，一方面是接續前文，指出至此即為對於真心的正面揭露。關於這一點，其實在〈《會解》敘〉中早已寓有此意，只是《會解》僅僅是以「因見顯心，因心顯見，雖心見互顯，而正顯在心」短短數語帶過，而未大加發明。因此，有關「十番顯見」是「正顯在心」一事，是「對於真心的正面揭露」，其大加發明，終當歸功於真鑑無疑。另一方面，真鑑則是藉此見性具有心性五義，在理論上證成了見性通於後文的如來藏性，銜接了前文的見性與後文的如來藏性的關係，抉發出二者實為一體的精義。這除了是為了一矯前人割裂見性與藏性，而模擬藏性另外立諦修觀的方法，更重要的，則是為了在實際修行操作時，以「十番顯見」所彰顯出的根性來作為本經特重的「本修因」，使本經所悟與所修、前悟與後修貫通為一。必須由這個面向，才能真正認識真鑑抉發見性通於藏性這項精義的苦心。

另外，筆者還藉由全面性地就真鑑對於全經所涉及之心性詞語的詮釋進行考察，確認了在真鑑的詮釋中，心性五義實足以涵蓋其對於全經心性意涵的詮釋。

就這一點而言，足證「十番顯見」在全經中的重要程度，以及真鑑特別提出「十番顯見」的用心。而關於真鑑並未明言有何心性意涵的第九番與第十番的詮釋，筆者也大加發明其說，指出其已超越了對於心性五義，即心性意涵之具體表述的層次，而是已離於徧計之知的「超情」，以及離於依他起性而達到圓成實性的「離見」，圓滿地彌補了心性五義的未盡之意。

三、提出「十番顯見」的深層意涵——「捨識從根」

真鑑對於「十番顯見」最重要的成就，便是抉發出其「捨識從根」的深層意涵。這部分的發明，迥異於《會解》所言。

根據筆者的考察，發現真鑑是以「破識指根」或「破識顯根」來作為根本認知的確立。而「捨識從根」，則為由「破識顯根」的正確認知，進入到實際宗教實踐上有關入手方法的取擇，亦即捨棄以識心為本的修行方式，而依循以根性為本的修行方式。這「捨識從根」之說，雖然是由「十番顯見」而來，不過，其涵蓋的層面卻並非只是十番的經文而已，而是統攝了《楞嚴》全經的要義。真鑑曾將《楞嚴》全經的要義總結為「十字」，分別是「捨識從根」四字與「揀止觀重圓通」六字。對此，筆者在其立論上再予以推求核心之核心、精要之精要，將其詮釋推展至極，得出全經核心要義之極致，便在於「十番顯見」所揭示出的「從根」二字。因為「揀止觀」實是為了「重圓通」，所以可以涵攝在「重圓通」中。而「重圓通」又可攝入「從根」之中。此外，止觀是由識而修，圓通是由根而入，又可分別攝入「捨識從根」之中。而「從根」即是揀除識心，因此可說全經核心要義之極致，便在於「從根」二字。真鑑認為，真正稱得上「上智徹通之見」，便是將破識、顯見、「四科、七大，乃至三如來藏、十法界心」，以至後文之圓通修證，完全貫通在根性之中，可說是以根性說來貫通全經經脉。這項發明，開出了《楞嚴經》詮釋史上的「根性法門」之說。

四、發明「捨識從根」即為本經所言之真性定——楞嚴大定

真鑑對於「捨識從根」的首要發明，便在於闡述其為本經所揭示出的真性定——楞嚴大定。真鑑認為，「全經一定之始終，更無別意」，重點完全在於揭示楞嚴大定。本經之所以要揭示楞嚴大定，是因為有所謂性定與修定之別。而這性定與修定之別，也正是真定與偽定之別。其差別，便在於性定是依本經所主張的不生滅之根性為本修因，而修定則是依一般止觀所主張的生滅之識心為本修因。

依不生滅為因而修，則得不生滅之真定；依生滅為因而修，則得生滅之偽定。依真鑑之說，雙方之別，便在於「所依定體」有所不同。因此，他認為一般止觀所修成之定，既然「不取自性即為定體」，則「全屬功夫」，只能算是「引起定」而已，而「非自性定」。然而，楞嚴大定的不同，卻是在其是屬於「自性定」，是「取自心本具圓定為首楞嚴」，而迥異於「取起心對境止觀為定」。

關於楞嚴大定與尋常偽定之別，真鑑是以三義來總結之，分別是透過本質、空間與時間三種不同的角度，來指出楞嚴大定為「妙定」、「圓定」與「大定」，以揀別尋常偽定。雖然是分為三義，不過，最根本的關鍵，實是在於首義所揭示出的本質上的差別。楞嚴大定之所以為真定，便在於其是以自性為定體，依不生滅的根性而修。因此，「捨識從根」可以說，便是「捨不真實定而修真實大定」。

相較於真鑑高唱依不生滅之根性方為修習楞嚴大定，《會解》的詮釋立場，是以根為生滅之色法。既有生滅，便未主張由根而修，而是另外納入天台止觀為修習方法，認為楞嚴大定是由天台止觀所修成的。此外，筆者還發現，《會解》關注的焦點並不在於六根本身，而是關注在作用於六根中的真心與妄心上。就這一點而言，其實與真鑑所明白提出的性與識之別，可說有相通之處。只不過《會解》在詮釋時，並未有意識地明白提出，而且多以色法來看待六根，在對此根性的抉發上，便顯然不如真鑑詮釋之深切著明。而既然《會解》在詮釋中對於根性的意識並不鮮明，則在詮釋楞嚴大定時，便自然未主張由根性而修，而是認為楞嚴大定是由天台止觀那種「三一互融」的「妙脩」所成。相形之下，便不得不令人稱歎真鑑之直言「性定」為楞嚴大定的詮釋，確實是更為單刀直入而一語中的。

五、發明「捨識從根」即為《法華經》所言之實教

真鑑在其詮釋中會言及《法華經》所言之實教，原本只是為了說明《楞嚴經》宣說的因緣，是為了完成《法華經》所未完成的「廢權立實」。然而，其這項發明，卻正是由「捨識從根」之說而來。因此，即便真鑑並未明言「捨識從根」即為《法華經》所言之實教，不過，在其發明中的確蘊含了此意，故而筆者特將其深意抉發出來。

真鑑的詮釋，是由《法華經》中並未針對權教與實教的「微細網目」詳加說明，因而給予了詮釋者發明的空間這一點來切入，以其對於《楞嚴經》用根與用識之別的主張，來作為《法華經》權實之別的內涵。其詮釋的開展，可以概分為兩部分。首先，是對於《法華經》所宣說之權實進行界說，其側重點在於「廢權立實」。其次，則是以其所發明的《楞嚴經》「捨識從根」之說，來與《法華經》「廢權立實」之說相結合，以證明其主張。其指出關於《法華經》所要廢之權，

便是「錯用識心為本修因」，而所要立之實，則是「能用根性為本修因」。正因為本經就這兩方面皆明白指出，才能使得原本在《法華經》中徒有其名的「廢權立實」，在本經中得已完成這項廢立的工作，而「畢竟廢之」、「畢竟立之」。由此而說《楞嚴經》之「捨識從根」之說，即為《法華經》所言之實教。

除了為真鑑抉發出這項發明外，筆者還深入檢視其詮釋背後對於權實二教關係的預設立場，亦即權教與實教二者，為相互對立的「廢權立實」，而且是「畢竟」廢立的立場。就真鑑的角度而言，會採取這種預設，當然是為了便於與其對於《楞嚴經》的發明，亦即有取有捨的「捨識從根」之說進行接軌之故。對此，筆者則指出，以台家對於《法華經》之權實的解讀來看，則會認為真鑑對於權實二教的認識未免偏狹，因而對於由此而推演至《楞嚴經》的「捨識從根」，自然也多所非難。筆者徵引了智顛對於《法華經》所言之權實，以及一乘與三乘關係的發明，證明了台家對於《法華經》之權實的解讀，遠不止於如真鑑的解讀般，只有一廢一立、有取有捨這種截然相對的、斷裂的關係而已，還有更重要的，屬於台家獨家精深發明之「即三是一」、「即麤是妙」、「權即是實」那種絕待性之「即」的關係。以此台家所主張的「圓佛之圓因圓果」來看，則會認為真鑑由《法華經》之「廢權立實」而銜接至《楞嚴經》的「捨識從根」之說，「以為成佛必別是一套作法」，便會有因既不圓，「即有所成，亦不是圓佛」的結果，自然也就多無法認同其「捨識」、「決定不用識心」的主張，而多有非難。

六、發明「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見

真鑑對於「捨識從根」之說的另一項重要發明，即在於指出「根性即佛知見」，「此根性法門，亦即《法華》……之體」。其發明的理路，是由《法華經》本身並未對於開、示、悟、入的「佛知見」詳加闡述，由此詮釋空間來銜接了《楞嚴經》中所明言的根性即為佛知見，而作出了這項發明。

首先，真鑑由對於《法華經》之開、示、悟、入的「語意」重新進行詮釋，指出了前人「不詳佛開、示、悟、入語意，雙含性具、修成兩義」。其所謂的「性具」，指的是開顯眾生性具知見，並欲令其自悟此已經開顯的性具知見，而「修成」，則指的是諸佛所示其修證已成之知見，以及欲眾生自入其性具知見。接著，真鑑則就《楞嚴經》相較於其他經典而言，有「金口自釋」的「聖言量」明白指出了「佛知見」，並以此證明「佛知見」即為《楞嚴經》中所揭示的「根性」。就這一點來看，其論述自是較其他家數的詮釋更為有力。而真鑑最後對於兩經進行綜合發明，以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》，彰顯出整部《楞嚴經》的宣說，便是《法華經》「開、示、悟、入佛知見」的具體展

開，如此的作法，則證成了其所發明的「捨識從根」之說的重要性，正是諸佛出世的「唯一大事因緣」。

七、發明「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」

真鑑對於「捨識從根」還有一項重要的發明，亦即指出其即為禪宗所言之「直指人心」。關於《楞嚴經》與禪宗可以相互發明一事，在〈《會解》敘〉中即曾略露端倪，指出「《首楞嚴經》者，……禪門之要關也」，不過，《會解》並未就此多作闡述。而其他前人雖曾發明《楞嚴經》與「直指人心」的關係，卻也都並未如真鑑一般，明確而具體地就眼前的六根中性來明白指出。就此而言，可說是真鑑的獨家發明。

關於真鑑對「直指人心」的發明，主要是由兩方面入手。一方面是就方法——即「直指」的部分，來彰顯出《楞嚴經》是「雙兼直、曲二指」，也有採用「直指」之處，並藉此「雙兼」之說，進一步突顯出《楞嚴經》同時兼具了宗門之示與教家之說，兼具令人「親見」與「從言加解」的優點，使得《楞嚴經》能避免宗與教在接引眾生方面那種「別為一類之機」的片面性，而具有「普為羣機，慈悲特然」這種普遍可行性的特點，以此來彰顯出《楞嚴經》的優越性已超越了宗與教。另一方面，則就「直指」的標的——即「人心」的部分，來揭示出其所獨家發明的「根性」，即為禪宗直指之心，並列舉禪宗中的各種發悟方式為例證，以禪宗多於六根門頭指示的方式，來與《楞嚴經》之根性相會通。其目的，其實是要藉禪宗來彰顯其所發明的根性。最後，更藉此發明「直指人心」的機會，詳舉了八個單元的例證，涵蓋了整部《楞嚴經》的開展過程，來大彰其《楞嚴經》全經為「純指人心」的說法，指出全經「始終純指人心，無別餘事」。

除了上述的研究成果外，筆者還特別針對前人對於「捨識從根」說所提出的批評，舉出批評最力的兩家之說詳加檢討，澄清其中對於真鑑之說的誤解，並深入考察真鑑對於由識修入圓通的看法。另外，筆者還就破妄與顯真二者的緊張關係，嘗試尋找出一個可能對話的新詮釋空間。企圖透過以上兩方面的努力，來減低真鑑之說在《楞嚴經》詮釋史上所造成的衝突。關於這兩項研究成果，扼要分述如下。

首先，是有關對於「捨識從根」說的批評。在這部分的檢討中，筆者主要舉出批評最力的兩家，分別是錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》，以及靈耀的《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》。二家的批評，尤以靈耀為烈。

關於錢氏批評的部分，其對於真鑑「破識」之說的質難，是誤以捨第八識體來詮釋真鑑所提出的「捨識」之說。因此，其批評實屬完全無效。而對於「從根」的質難，則迷名失義，只就真鑑所提出的「從根」二字加以批判，而未曾仔細深入了解真鑑所言的「從根」，指的正是錢氏自己所強調的解脫的關鍵在於根中之性。至於錢氏對於「捨識從根」說的綜合批評，徵諸本經經義，則可謂失其大本，且有自語矯亂之嫌。因為錢氏曾明言以根性為真主人，復又主張識為主人，並以此來駁難真鑑「捨識從根」之說為「有門戶無主人」。因此，總結錢氏對於真鑑「捨識從根」說的駁難，可說是失敗的。

相較於錢氏，靈耀批評的篇幅則遠過之，分別在其《楞嚴經觀心定解大綱》與《楞嚴經觀心定解》中，有專門且多處對於真鑑「捨識從根」之說提出強烈的批判。在針對真鑑「捨識」說的批評方面，靈耀認為真鑑錯會了經文之意，實則真鑑的理解並無問題，甚至還有同於靈耀對於經文的理解之處，問題實是出在靈耀對於真鑑之理解的理解有誤。首先，真鑑指出識心之「不宜用」，用意並非在破「識體主人公」，亦即真意不在破斥「發用之識」，而在於破斥「錯認此識為心」。因此，靈耀以後面經文所談論的性識來非難真鑑之「捨識」，實未對焦。而其以「知見體上虛妄既無，即知見體是涅槃藏性」來批評真鑑之說，其所說的「知見體上虛妄」，實即是真鑑所言的妄識、妄心，而「知見體」則是真鑑所言的根性。所謂「即知見體是涅槃藏性」，其實與真鑑所說的根性即藏性之意實可相通。靈耀之所以大費周章地來非難真鑑的「捨識」之說，其關鍵，便在於「捨識」與天台主張之「觀六識」大相逕庭，影響到台家之說，因而引起台家之人在非難真鑑「捨識」之說的同時，還另外澄清天台觀法是「深得佛旨而立」。

而在對於真鑑「從根」說的批評方面，份量顯然多於批評「捨識」說的部分。首先，靈耀質疑真鑑所倡言的「從根」之說，是偏執於耳根圓通，而且還將作為入道方便之耳根誤解為究竟真實。就靈耀的批評來看，顯然其對於真鑑之說的認識是有問題的。因為真鑑未嘗言根為究竟真實，而是以根性為通於藏性之究竟真實。而這一點，正合於本經所強調的本修因需與果地覺同為不生滅。因此，所謂偏執入道方便為究竟的批評，實是未能深入理解真鑑之說所作出的錯誤批評。其次，靈耀以門門皆可入圓通，來批評真鑑為偏執於耳根圓通。其實，真鑑極力倡言耳根圓通，並非偏執，而正是遵循本經所明言的耳根為當機速修速成之法，這正是完全貼合於本經之意且深入精到的詮釋，豈能說此「對機」是「偏執」？靈耀之以理難事，實無法難破真鑑的「從根」之說。至於靈耀模糊了稟音教與修入法之間的差別來論難，實則也屬無效。因為真鑑曾詳加區別真正的耳根圓通法門，是在進行修習時，只單取「實為妙心」、「為真教體」的「聽音之聞性」，而「不在於音」。

靈耀批評真鑑的另一項重點，便是以根為色法來質難真鑑的「用根」之說。

然而，真鑑所言的「用根」，明指是根中之性，而不是做為色法的有生滅之根。因此，靈耀的批評也實未能切中肯綮。在此之餘，筆者還發現了其說暗合於真鑑之說。一者，靈耀先是主張根為色法，「非決定可用之法」，後來卻又說「證妙常惟六根也」，這豈非正合於其所批評的真鑑「用根」之說？同時，也與其批評根為「非決定可用之法」一說相互矛盾。而其既無法否定「證妙常惟六根也」之說，便轉而由說「心有真、妄，根亦真、妄」來否定真鑑之說。然而，真鑑所捨之「識」，實即靈耀在此所說的「妄心」，而其所用之「根」，實即靈耀在此所說的「真根」，而這「真根」正通於「真心」。此外，靈耀之批駁真鑑根中之性之說為非，卻又陷入主張由根中之真可修入的說法，也正同於真鑑根中之性的說法。又如其特地區分六根為淪生死的「凡夫六根」，以及證妙常的「互用六根」，而認為「不可不辨」，實則其所謂的「凡夫六根」，正是其所執來破斥真鑑的、作為色法之根。然而，真鑑「從根」之說所言的「根」，真意卻不是這「凡夫六根」，而是「根中之性」，即靈耀所說的「互用六根」。這一點真鑑本自區辨清晰，問題實是出在靈耀。而靈耀曾說過的「的指見為真性」，「欲返真源，捨此見性更無路」，以及「若以識心攀緣，則根、塵永不可絕；不起識心，根、塵安在」，也同於真鑑的主張。至於將真鑑「取根性為因心」的主張，簡化為「取根」，則更是其論辯之誤。因為真要簡化，也應當說為「取性」。根中之「性」，才是真鑑主張要取的目標。關於這一點，筆者發現，曾大加非難真鑑之說的傳燈，其「約根以離根」，「根性雖藉根，而實不用根」的說法，則似乎正可以解決這項紛爭。

總結靈耀的批評，實多屬誤解真鑑所說的真意，而且背後還夾雜了為台宗止觀修法在詮釋本經時的合理性張本的企圖，因而使得其批評未能客觀而有效。倒是藉由對其批評的考察，可以發現其諸多主張可合於真鑑之說，這或許可以作為有意彌合雙方裂痕時的一個重要切入點。總之，就真鑑主張「捨識從根」的大方向而言，可說是符合本經所要傳達與讀者的訊息，殆無疑義。

而在針對破妄與顯真二者，尋找對話的新詮釋空間方面，筆者發現，在保留真鑑的顯真進路與彰顯見性之說的同時，應能將《會解》的「破妄見」之說含攝進來，而不必絕對採取辯破的方式，如此，則或能免於陷入當時如傳燈，乃至後代之相互批評的情況發生。對此，筆者分別由屬於詮釋內容的「真妄」，以及屬於詮釋方法的「破顯」這兩項課題來進行考察。

在探討屬於詮釋內容的真妄課題方面，筆者考察了真鑑顯見性之說的「真」，以及《會解》顯真見之說的「真」，發現真鑑所言顯見性之真，並非純真，而是首番經文中的離根離塵的帶妄之真，換言之，即真妄和合之真。而《會解》顯真見之真，則是在第十番經文中不只離根離塵，並連見精也離的「離見」、「性脫於見」的無妄的純真。雖然雙方一重在發明帶妄之真，一重在破真之帶妄而顯純真，不過，就「真」的部分而言，實可並存無礙。倒是真鑑在顯見性方面的說法，則

似乎有值得商榷之處，亦即其不時作出混淆了見精與見性二者的詮釋，而造成了自己的詮釋困境，並且招致傳燈的「將見精作見性，是第二大差錯處」，「交光執見精為真心」，「交光同外道，執八識為真」，以及智旭的「以識精偏指第八，必欲專用之以為體，則是無量劫來生死本，癡人認作本來人，二可痛也」等的批評。即便這可能是因為他要極力強調「眾生分上，捨此無別真體」，所以企圖由兼帶妄見的見精來彰顯見性的權宜之計，只是，一旦混淆了見性與見精，又如何能達成原本期盼讀者認取見性的預期目標呢？

而在真妄課題的另一方面，筆者則考察了真鑑對於破妄的看法。雖然真鑑批評《會解》「破妄見」之說有誤，不過，筆者發現，在真鑑的詮釋中，其實已不知不覺地給予了破妄見存在的空間，其線索便在真鑑「雙徵微意」的第二點——「媒賊相依，責須連帶故」之中。依真鑑「責須連帶」之說，則顯然妄見也有其責，如此一來，豈不是正好呼應了《會解》所破斥的阿難見相的「緣塵分別之見」，而認為媒與賊都需要加以處理？「破妄見」豈不是正有其存在的正當性？同時，其以心為賊、以眼為媒，不也正是《會解》「先破妄心，後破妄見」的理由所在？在這一點上，雙方不是正好可以把臂共行？

此外，筆者還就真鑑將破妄與顯真截然劃分，將破妄見完全壓縮在二種見妄處的作法，指出其問題。首先，即便真鑑將破妄見安排在「十番顯見」之後，也無法否認其對於破妄見之說存在的接受，同時，這種將顯真與破妄截然區分開來的作法，反而會令人覺得先前「多顯其真」的「十番顯見」，竟然還只落個「羸石未剖、美玉未瑩」，反倒不如後面這「少破其妄」的「如剖璞出玉，精瑩煥發」。顯然這出真的成就，還是必須建立在其後的破妄之上？其次，在真鑑的詮釋中，破妄既然早已安排在顯真之後，而在顯真之時，乃至顯真之初，也早已得知顯真無法令阿難開悟，則又何需這十番白費工夫的迂迴呢？再者，真鑑說「直至十番顯後，方乃一番破除」，意味著「十番顯見」的過程中，不論首尾應皆帶妄，則何以又會說第十番的經文已經是「轉入於純真無妄」？而既已「無妄」，又何須接著破除二種見妄？而且，至第十番為「純真無妄」，則前九番皆尚有妄，這由有妄進展到無妄的過程，是否即是破妄見呢？

除了考察真鑑自身對於妄見的處理外，筆者還深入探究《會解》的破妄見之說，發現其並非以破妄見為目的，用意實是在於顯真。一方面，在其詮釋內容中已明白指出顯真的部分，另一方面，則是《會解》早在真鑑說是「畢竟破」的「破妄心」，即七處徵心處，即已在詮釋中強調「意在顯真」，既是如此，則破妄見又豈會不然？如此一來，是否可以說《會解》「似破而實顯」的顯真之意反倒比真鑑更早？因為《會解》認為經文開頭時即已是「意在顯真」？而由此來看真鑑的問題，既然十番中可帶妄，則兼攝破妄之說，又為何不可？對於顯真豈會更糟？筆者認為，若能於十番中含攝破妄為傍，且十番確實也有兼破妄見之處，則筆者

所指出真鑑詮釋中的諸多問題與矛盾，將會渙然而解。因此，由真鑑自己的理論困境與其對於破妄見的讓步，以及經文的實際情況來看，可知「十番顯見」中實可納入破妄見的詮釋。顯見性為主，破妄見為輔，應該具有這種詮釋空間。

至於有以《會解》竟有「破妄」的方便，來論斷其「只是破其妄，不足顯真，若有所顯，也不是真」，而認為不可調和雙方主張的說法，筆者也以指出這種說法背後的預設為「真、妄居然二體」，而以真與妄非為二體、實為一體，這一體便是真體，便只有真體的說法，來解決這項疑難。此外，還詳細考察真鑑之說，得出其方便漸顯為「圓家善巧方便」，而非「權宗之誤住方便」，深刻地說明了方便、漸顯實無礙於顯真，實不應由假方便與否、頓顯或漸顯來論斷所顯內涵之為真為妄。就真鑑的立場而言，即便其是方便、是漸顯，也無損於其所顯為真。而既知真鑑的「十番顯見」也為方便漸顯，則《會解》之「漸顯真性」也就無需辭費了。二者在這方面，應可相容無礙。

而在屬於詮釋方法的「破顯」課題方面，筆者發現，真鑑對於破與顯二者的關係，是主張「非有猶豫兩持不決之意」，這是與其特重結構的詮釋方法有關。因為在其特重結構的的詮釋方法中，對於破與顯的關係，是以結構性的區別與互補來安排。然而，對於另一類採取貫時性的詮釋者而言，其對於破與顯二者的安排，則並非採取預設結構的方式來區分，而是隨著時間的開展，互為隱顯地同步並行著。因此，就《會解》的詮釋而言，所謂的「兩持」，並無真鑑所批評的猶豫不決的疑慮，而是針對不同面向的述說。而這不同面向的述說，在詮釋上，是可以具有同步的互補作用，是一種動態性的消長歷程。這種動態性的同步消長歷程，在特重結構的共時性詮釋者的眼中，便會認為是「猶豫兩持不決」，同時，也容易只就其自身所顯的對象，竟會有遭遇破斥的情況發生而感到不可解，就如同真鑑認為十番經文對於所顯的見性並無執著，何可言破？不知問題是出在錯認了對方的指涉對象。《會解》言破，是就屬於妄的一面之妄見而言，而其言顯，則是就屬於真的真性一面而言，妄需破，真需顯，破與顯二者豈有衝突之處？反過來說，妄愈破的同時，真也愈顯，這正是因為將真與妄視為一體，才能有這種同步進行的此消彼長的詮釋。如果真的只能允許破是破、顯是顯，則真鑑自己又如何會有「似破而實顯」的「不畢竟破」之說？而如果「不畢竟破」、「因顯破」之說可以成立，則不正好就是《會解》在十番經文中的詮釋實況嗎？

關於這方面，筆者認為，真鑑會將破中再區分出畢竟破與不畢竟破，而立此「不畢竟破」之說，恐怕是因為真鑑自己也隱約意識到結構性的安排，似乎會無法周全地延續其顯真的進路，為了解決這破與顯的同時成立在其述說上所面臨的困境，才不得不採取此「似破而實顯」的委曲說法。此外，真鑑這種破與顯截然劃分的詮釋，正是使得其對於「十番顯見」的定位，必須在經文中被劃歸於方便的部分，即其所說的「權宗」的「真妄不融」，必須到後文才能「普融一味」。這

與《會解》走的破顯為一體之兩面的、「全妄即真」的路子有別。若由真鑑自己所說過的「圓頓人一悟無生，全妄即真；權人不忘法從心而有生，故須滅妄始真」來看，則《會解》的詮釋，豈非反倒較真鑑更近於圓頓？

除了就雙方對於破與顯二者的關係來探究外，筆者還由普遍性的經文詮釋的角度來看，指出可以借重《止觀義例》中的觀念。在《止觀義例》中，曾就「文義消釋」一事，提出了許多細膩的主張，如「事理旁正」、「文偏意圓」、「廣略有無」、「文行不同」……等。這些條例，在在都提醒了「文義消釋」者，必須同時照應到詮釋過程中的各種對立原則雙方，其在一體中的互動與互補，以使得詮釋能夠更加圓滿。如此，則關於破與顯二者的關係，應該就不再會是不能兩立，而是能夠隨時保持同步動態性的交互運作。

而既然解決了詮釋方法上的「破顯無定」，以及詮釋內容上的「真妄難憑」兩方面的問題，則破妄與顯真在「十番顯見」的詮釋過程中，確定可以相容無礙。則對於「十番顯見」的詮釋，應該可以作如是說：在首番先指出根中見性為入真之門戶，接著逐步破妄顯真，終至第十番「性脫於見」的全然顯發真見，而入於純真無妄。雖然在詮釋進路上以顯真為主，不過，並不排斥破妄為輔的同步運作，雙方實可相輔相成。

總結本論文的研究成果，可以確知真鑑所提出的「十番顯見」，在「判科」與「釋意」兩大方面，皆有超邁《會解》的創見。而這些創見的核心要義，則在於真鑑在《楞嚴經》詮釋史上所開創出的「根性法門」。

雖然本論文已詳加探究了真鑑的「十番顯見」之說，不過，還是有不少尚待處理的課題。就以對於真鑑「捨識從根」之說的批評而言，筆者僅就其中之犖犖大者加以檢討，實則尚有不少。如智旭雖不針對真鑑之說一一針鋒相對，卻是以另行科判與詮釋的方式來表達其不同的主張。又如太虛雖不明言是批評真鑑，卻也繼承了靈耀為張皇台宗，而在其《大佛頂首楞嚴經攝論》中，對於「捨識從根」之說發表不同的看法。關於這歷代台家的批評²³⁸，仍可以再深入探究。而關於《正脉疏》與《會解》在對於心性的認識上，筆者在研究過程中發現，似乎可能牽涉到天台與華嚴二宗之別，即同教一乘圓教與別教一乘圓教之別。因為台宗於宋代分為山家與山外，二家對於心性真妄的理解大有出入。真鑑自言曾深入「台宗」，其所言的「台宗」，究竟指的是山家或是山外？其與《會解》的衝突，會否即是山家與山外之分別主張由真心或是由妄心的變形？同時，其對於台宗由六識而修的批判，以及對於台宗的認識，是否真的完全符合台宗之說？此外，就筆者企圖

²³⁸ 《中國佛教通史》中，曾約略提到「歸宗天台的《楞嚴》疏釋之作，多與交光的《楞嚴正脉》相關」。見賴永海主編《中國佛教通史》（第十二卷），頁 588。

發展的《楞嚴經》詮釋史的方面來看，在《會解》風行二百餘年後，異解紛出，是否可以此來作為《楞嚴經》詮釋史在唐、宋、元與明、清之間的分水嶺？而唐、宋、元時期與明、清時期的詮釋，又有何重大的出入？而由真鑑所開出之根性法門的傳衍，一直到民國時的圓瑛，究竟在這三百餘年之間影響所及的家數如何？包括詮釋與修法兩方面，是否可以成立根性法門的傳衍史？另外，有關《楞嚴經》詮釋史，除了由宗派的角度來考察外，似乎還可以由核心義理的角度來入手，例如根性修法與識心修法的衝突等課題²³⁹。關於這些尚待處理的課題，則有待更多的《楞嚴經》研究者來共同努力。



²³⁹ 關於用根與用識的衝突，早在《俱舍論》中，即已有根見與識見二種不同主張的爭論，而在《毘婆沙論》中，則更不只於此。依日人工藤成樹的歸納，可分為識見說、慧見說、根境總體說與根見說四類主張。詳見工藤成樹〈根見說の一展開〉，《印度學佛教學研究》第17卷2號，1969年3月，頁252~255。這些不同的主張與《楞嚴經》的說法，以及雙方在「根見」一說上有何異同，十分值得深入探討。

主要參考資料

中文方面

壹、古籍

一、佛教經疏

(一) 《大正藏》(CBETA 版)

- 〔西晉〕竺法護《正法華經》《大正》9
〔後秦〕鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》《大正》9
〔隋〕崛多、笈多《添品妙法蓮華經》《大正》9
〔隋〕智顓《妙法蓮華經玄義》《大正》33
〔隋〕智顓《摩訶止觀》《大正》46
〔唐〕般若譯《大方廣佛華嚴經》《大正》10
〔唐〕玄奘譯《唯識三十論頌》《大正》31
〔唐〕窺基《大乘法苑義林章》《大正》45
〔唐〕佚名《唯識三十論要釋》《大正》85
〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》《大正》35
〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》《大正》35
〔唐〕李通玄《新華嚴經論》《大正》36
〔唐〕般刺蜜帝譯、房融筆授、彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》《大正》19
〔唐〕智昇《開元釋教錄》《大正》55
〔唐〕宗密《禪源諸詮集都序》《大正》48
〔唐〕宗密《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》《大正》39
〔唐〕湛然《止觀義例》《大正》T46
〔五代〕永明延壽《宗鏡錄》《大正》48
〔宋〕道原《景德傳燈錄》《大正》51
〔宋〕子璿集《首楞嚴義疏注經》《大正》39
〔宋〕智昭《人天眼目》《大正》48
〔宋〕志磐《佛祖統紀》《大正》49
〔宋〕蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》《大正》47
〔宋〕道謙編《大慧普覺禪師宗門武庫》《大正》47
〔宋〕淨善《禪林寶訓》《大正》48
〔宋〕正覺頌古、〔元〕行秀評唱《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》《大

正》48

- 〔元〕念常《佛祖歷代通載》《大正》49
〔明〕語風圓信、郭凝之編《瑞州洞山良价禪師語錄》《大正》47
〔明〕語風圓信、郭凝之編《潭州瀉山靈祐禪師語錄》《大正》47
〔明〕智旭《教觀綱宗》《大正》46
〔明〕大聞《釋鑑稽古略續集》《大正》49

（二）《卍續藏》（CBETA 版）

- 〔宋〕智沂編《痴絕和尚語錄》《卍續》121
〔宋〕可度《楞嚴經箋》《卍續》88
〔宋〕子璿《楞嚴經義疏注經科》《卍續》16
〔宋〕仁岳《楞嚴經熏聞記》《卍續》17
〔宋〕戒環《楞嚴經要解》《卍續》17
〔宋〕德洪造論、正受刪補《楞嚴經合論》《卍續》18
〔元〕善遇編《天如惟則禪師語錄》《卍續》122
〔明〕真鑑《楞嚴經正脉疏科》《卍續》18
〔明〕真鑑《楞嚴經正脉疏懸示》《卍續》18
〔明〕真鑑《楞嚴經正脉疏》《卍續》18
〔明〕株宏《楞嚴經摸象記》《卍續》19
〔明〕德清《楞嚴經懸鏡》《卍續》19
〔明〕德清《楞嚴經通議略科》《卍續》19
〔明〕德清《楞嚴經通議》《卍續》19
〔明〕德清《楞嚴通議補遺》《卍續》19
〔明〕圓澄《楞嚴經臆說》《卍續》19
〔明〕傳燈《楞嚴經玄義》《卍續》20
〔明〕傳燈《楞嚴經圓通疏》《卍續》19
〔明〕傳燈《楞嚴經圓通疏前茅》《卍續》89
〔明〕傳燈《性善惡論》《卍續》101
〔明〕真界《楞嚴經纂註》《卍續》90
〔明〕智旭《楞嚴經玄義》《卍續》20
〔明〕智旭《楞嚴經文句》《卍續》20
〔明〕一松《楞嚴經秘錄》《卍續》20
〔明〕鍾惺《楞嚴經如說》《卍續》20
〔明〕通潤《楞嚴經合轍》《卍續》22
〔明〕乘峇《楞嚴經講錄》《卍續》89
〔明〕函昞《楞嚴經直指》《卍續》22
〔明〕焦竑《楞嚴經精解評林》《卍續》90
〔明〕曾鳳儀《楞嚴經宗通》《卍續》25

- 〔明〕錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》《叢續》21
- 〔明〕德清編《紫柏老人集》《叢續》126
- 〔明〕福善日錄、通炯編輯、劉起相重校《憨山老人夢遊集》《叢續》127
- 〔明〕正相《楞嚴經勢至圓通章科解》《叢續》24
- 〔明〕成正集《博山參禪警語》《叢續》112
- 〔清〕濟時《楞嚴經正見》《叢續》91
- 〔清〕靈耀《楞嚴經觀心定解大綱》《叢續》23
- 〔清〕靈耀《楞嚴經觀心定解》《叢續》23
- 〔清〕通理《楞嚴經指掌疏》《叢續》24
- 〔清〕溥畹《楞嚴經寶鏡疏》《叢續》90
- 〔清〕諦閑《楞嚴經序指味疏》《叢續》90
- 〔清〕劉道開《楞嚴經貫攝》《叢續》23
- 〔清〕淨挺《〈楞嚴〉答問》《叢續》59
- 〔清〕諦閑《楞嚴經序指味疏》《叢續》90

（三）其他大藏經

- 〔元〕惟則《楞嚴經會解》《新編縮本乾隆大藏經》冊144（臺北：新文豐出版股份有限公司，1990年，臺一版）
- 〔明〕株宏《雲棲大師遺稿》《大藏經補編》23
- 〔明〕真鑑《楞嚴經正脉疏科》《明版嘉興大藏經》第17冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1987年4月臺一版）
- 〔明〕智旭《靈峰宗論》《明版嘉興大藏經》第36冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1987年4月臺一版）

二、非佛教經疏

- 〔清〕張廷玉等撰《明史》（北京：中華書局，1997年）
- 〔清〕楊仁山《等不等觀雜錄》（臺北：新文豐股份有限公司，1973年）

貳、近人著作（依姓氏筆畫排列）

一、書籍

- 于凌波《唯識學綱要》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997年）
- 〔日〕中村元著，林泰、馬小鶴譯《東方民族的思維方法》（臺北：淑馨出版社，1990年）
- 〔日〕水野弘元著，釋惠敏譯《佛教教理研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2000年）
- 方立天《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2002年）

方東美《華嚴宗哲學》(上冊)(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年)

方東美《中國大乘佛學》(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年8月四版)

太虛《大佛頂首楞嚴經攝論》。收錄於太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》(臺北：太虛大師全書編纂委員會，1970年再版)

太虛《大佛頂首楞嚴經研究》。收錄於太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》(臺北：太虛大師全書編纂委員會，1970年再版)

太虛大師著，周學農點校《真現實論》(北京：中國人民大學出版社，2004年)

〔日〕平川彰等著，林保堯譯《法華思想》(高雄：佛光文化事業有限公司，1998年)

〔比〕J.M.布洛克曼著，李幼蒸譯《結構主義》(臺北：古風出版社，1987年)

白聖編著，慧律校訂《楞嚴經表解》(臺北：果庭書院，2005年)

牟宗三《佛性與般若》(臺北：臺灣學生書局，1997年5月修定版)

朱封鰲、韋彥鐸《中華天台宗通史》(北京：宗教文化出版社，2001年)

朱謙之、任繼愈《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》(臺北：里仁書局，1985年)

李幼蒸譯《結構的時代》(臺北：古風出版社，1988年三版)

李富華釋譯《楞嚴經》(高雄：佛光出版社，1996年)

李富華、何梅《漢文佛教大藏經研究》(北京：宗教文化出版社，2003年)

呂思勉《章句論》(臺北：臺灣商務印書館，1977年)

呂澂《印度佛教思想概論》(臺北：天華出版事業股份有限公司，1982年)

呂澂《經論攷證講述》(臺北：大千出版社，2003年)

沈清松《現代哲學論衡》(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1994年)

沈清松《對比、外推與交談》(臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年)

沈劍英《因明學研究》(上海：東方出版中心，1985年)

杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》(江蘇：江蘇古籍出版社，1993年)

〔日〕武邑尚邦著，順真、何放譯《佛教邏輯學的研究》(北京：中華書局，2010年)

法舫法師《唯識史觀及其哲學》(臺北：天華出版事業股份有限公司，1976年)

果濱《楞嚴經聖賢錄》(上)(臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年)

〔俄〕舍爾巴茨基著，宋立道、舒曉煒譯《佛教邏輯》(北京：商務印書館，1997年12月)

孫德謙《古書讀法略例》(臺北：臺灣商務印書館，1975年)

張曼濤主編《《大乘起信論》與《楞嚴經》考辨》(臺北：大乘文化出版社，1978年)

張圓成《大佛頂首楞嚴經正脉科會》(臺北：佛陀教育基金會，2005年)

麻天祥主編《佛學百年》(武漢：武漢大學出版社，2008年)

梅光羲《相宗綱要》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1984年)

梁啟超《佛學研究十八篇》(臺北：臺灣中華書局，1985年5月臺五版)

郭朝順《天台智顓的詮釋理論》(臺北：里仁書局，2004年)

- 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(臺北：駱駝出版社，1987年)
- 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1990年)
- 會性《大藏會閱》(臺北：天華出版事業股份有限公司，1979年)
- 圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》(臺北：大乘精舍印經會，2004年2月修訂初版)
- 董平《天台宗研究》(上海：上海古籍出版社，2002年)
- 楊義《中國敘事學》(嘉義：南華管理學院，1998年)
- 樓宇烈《中國佛教與人文精神》(北京：宗教文化出版社，2003年10月)
- 潘桂明、吳忠偉《中國天台宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2001年)
- 賴永海《中國佛性論》(北京：中國青年出版社，1999年)
- 賴永海主編《中國佛教通史》(第五卷)(南京：江蘇人民出版社，2010年11月)
- 賴永海主編《中國佛教通史》(第十二卷)(南京：江蘇人民出版社，2010年11月)
- 韓廷傑《唯識學概論》(臺北：文津出版社，1993年)
- 藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 27·佛典研究初編》(臺北：華宇出版社，1988年2月)
- 藍吉富《中國佛教泛論》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1993年8月)
- 釋隆根編校《守培全集》(新加坡：南洋佛學書局，1984年)

二、學位論文

- 王毅文《《楞嚴》真心思想研究》(臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1998年)
- 李治華《《楞嚴經》哲學之研究》(臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1994年)
- 李英德《《楞嚴經》解脫道之研究》(嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005年)
- 林一鑾《明 幽溪傳燈(1554-1628)大師之研究》(臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2007年)
- 段新龍《《楞嚴經》如來藏思想研究》(陝西：陝西師範大學宗教學博士論文，2011年5月)
- 胡健財《《大佛頂首楞嚴經》「耳根圓修」之研究》(臺北：政治大學中國文學系博士論文，1996年)
- 馬曉濤《從《楞嚴經》的真偽辨析看佛教在中國的發展進程》(重慶：西南大學宗教學碩士論文，2008年4月)
- 陳由斌《《楞嚴經》疑偽之研究》(臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1998年)
- 張成鈞《《楞嚴經》中身心關係之探究》(臺北：政治大學哲學研究所碩士論文，1996年)
- 黃明儀《《楞嚴經》緣起觀之研究》(中壢：圓光佛學研究所畢業論文，2006年)

年)

程思《《楞嚴經》之生死哲學研究》(江西:江西師範大學政法學院碩士論文, 2011年)

曾素連《《大佛頂首楞嚴經》「修行實踐論」之研究》(臺北:華梵大學哲學研究所碩士論文, 2008年)

蔡旻芳《明末註疏對《楞嚴經》「五十陰魔」之研究》(宜蘭:佛光人文社會學院宗教研究所碩士論文, 2005年)

釋覺華《臨濟禪法之研究——以《楞嚴經》之詮釋為主》(中壢:圓光佛學研究所畢業論文, 2005年)

三、期刊論文

王彥明〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉,《江蘇廣播電視大學學報》第23期,2012年1月,頁67~71。

王紅蕾〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉,《世界宗教研究》第1期,2010年,頁69~76。

太虛〈楞嚴大意〉,太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》(臺北:太虛大師全書編纂委員會,1970年再版),頁1701~1723。

任宜敏〈明代佛門教行傑望——賢首宗〉,《福建論壇·人文社會科學版》第5期,2006年,頁77~85。

李治華〈《楞嚴經》「七番破處」的論辯過程與判教旨趣〉,《正觀雜誌》第14期,2000年9月,頁4~27。

李治華〈《楞嚴經》與中國宗派〉,《中華佛學研究》第2期,1998年,頁207~229。

李富華〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉,《世界宗教研究》第3期,1996年,頁74~82。

吳言生〈論法眼宗對佛教經典的汲取〉,《宗教學研究》第2期,2000年,頁60~66。

呂澂〈佛家邏輯——法稱的因明說——〉,張曼濤主編《佛教邏輯與辯證法》(臺北:大乘文化出版社,1978年)。

尚永琪〈《楞嚴》真偽與《大唐舍利塔之碑》考辨〉,《文獻季刊》第4期,1999年10月。

馬忠庚〈從科學史角度證偽《楞嚴經》〉,《學術論壇》第169期,2005年,頁182~85。

胡健財〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉,《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》(臺北:華梵大學哲學系,2001年),頁421~431。

胡健財〈從《楞嚴經》「十番辨見」試論真心之體認〉,《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊(臺北:華梵大學哲學系,2002年),頁243~268。

胡健財〈《楞嚴經正脈疏》「指見是心」詮釋意涵之探析〉,《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集》(臺北:華梵大學佛教學系,2011年5月),頁133~144。

荊三隆〈《楞嚴經》色陰十禪境探究〉,《西安電子科技大學學報(社會科學版)》

- 第 14 卷第 1 期，2004 年 3 月，頁 95~102。
- 夏志前〈《楞嚴經》與晚明北宗禪〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》第 3 期，2011 年，頁 92~97。
- 夏志前〈《楞嚴》之誣與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第 3 期，2007 年，頁 26~33。
- 孫尚勇〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 39 卷第 4 期，2009 年 7 月，頁 19~23。
- 孫勁松〈永明延壽的真心妄心說〉，《佛教研究》第 3 期，2009 年，頁 77~85。
- 郭勤正〈《楞嚴經》二種根本論——對形上又源初的原理之探討〉，《中國佛教》第 13 卷第 1 期，1986 年 1 月，頁 18~26。
- 張伯偉〈佛經科判與初唐文學理論〉，《文學遺產》第一期，2004 年。
- 張煜〈王安石《楞嚴經解》十卷輯佚〉，《古典文獻研究（第十三輯）》，2010 年 6 月，頁 404~422。
- 覃江〈捨妄歸真：佛教修道論的基本結構〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版）第 10 期，2010 年，頁 88~92。
- 黃琛傑〈《楞嚴經》詮釋史上的一個問題〉，發表於「2009 年南山佛教文化研討會」。
- 黃琛傑〈試析交光真鑑對於《楞嚴經會解》中「破妄見」之說的批評〉，《第一屆楞嚴經學術研討會會議論文集——《楞嚴經》的學術與宗教詮釋》（臺北：華梵大學佛教學系，2011 年 5 月），頁 25~49。
- 黃琛傑〈論交光真鑑對於《楞嚴經》「八還辨見」說的看法〉，《2011 年鶴山 21 世紀國際論壇·宗教論壇論文集》（臺北：普音文化事業股份有限公司，2011 年 6 月），頁 127~154。
- 楊維中〈論《楞嚴經》的真偽之爭及其佛學思想〉，《宗教學研究》第 1 期，2001 年，頁 59~66。
- 楊維中〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，《蘇州鐵道師範學院學報》（社會科學版）第 18 卷第 3 期，2001 年 9 月，頁 70~76。
- 虞愚〈試論因明學中關於現量與比量問題〉，張曼濤主編《佛教邏輯與辯證法》（臺北：大乘文化出版社，1978 年）。
- 〔越南〕黎文松〈《楞嚴經》在越南佛教中的傳承與影響〉，《宗教學研究》第 2 期，2004 年，頁 186~189。
- 熊師琬〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值〉，《法光》第 162 期，2003 年 3 月，頁 2~4。
- 蔡日新〈元代臨濟禪系的弘傳——從原妙到元長〉，光泉、剛曉主編，杭州佛學院編《吳越佛教》第三卷（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 99~134。
- 蔡宗志〈《楞嚴經》中七破妄心義解〉，《中國文化月刊》110 期，1988 年 12 月，頁 65~83。
- 劉澤亮〈《首楞嚴經》與禪道智慧三題〉，覺醒主編《覺群·學術論文集》（第三輯）（北京：宗教文化出版社，2004 年 7 月），頁 325~334。
- 龍延〈《楞嚴經》真偽考辨〉，《古籍整理研究學刊》第 3 期，2003 年 5 月，頁 43

～46。

〔韓〕韓鐘萬〈《楞嚴經》在韓、中、日三國の流傳及歧見〉，《佛學研究》，1994年，頁17～20。

釋常海〈《楞嚴經》見性思想探微——《楞嚴經》系列研究之二〉，《閩南佛學》第五輯，2008年3月，頁234～249。

龔隼〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天台《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》第3期，2008年，頁33～47。

龔曉康〈真心與妄心之辨——以智旭為重點〉，《宗教學研究》第1期，2008年，頁113～115。

日文方面

一、書籍

大正大學真言學智山研究室編《佛教思想論集》（千代田：成田山新勝寺，1984年8月）

村中祐生先生古稀記念論文集刊行會編《大乘佛教思想の研究》（東京：山喜房佛書林，2005年6月）

坂本幸男編《法華經の思想と文化》（京都：平樂寺書店，1965年）

崔昌植《敦煌本《楞嚴經》の研究》（東京：山喜房佛書林，2005年）

勝又俊教《佛教における心識說の研究》（東京：山喜房佛書林，昭和36年）

勝呂信靜編《法華經の思想と展開》（京都：平樂寺書店，2001年）

勝呂信靜《法華經の成立と思想》（東京：大東出版社，1996年）

横超慧日《法華思想の研究》（京都：平樂寺書店）

二、期刊論文

上田義文〈虛妄分別の廣狹二義〉，《龍谷大學論集》第4卷第353號，1956年10月，頁196～202。

大松博典〈宋代天台學と《首楞嚴經》〉，《印度學佛教學研究》第37卷第1號，1988年12月，頁122～125。

大松博典〈禪宗における「心」の解釋〉，《宗學研究》第43號，2001年3月，頁221～226。

大松博典〈《首楞嚴經》の研究〉，《印度學佛教學研究》第39卷第2號，1991年3月，頁130～133。

大松博典〈宋代における《首楞嚴經》受容の問題點〉，《駒澤大學禪研究所年報》第8號，1997年3月，頁135～149。

工藤成樹〈根見說の一展開〉，《印度學佛教學研究》第17卷2號，1969年3月，頁252～255。

- 池田晃隆〈天台智顛における首楞嚴定〉，《印度學佛教學研究》第49卷第2號，2001年3月，頁219～221。
- 寺本婉雅〈西藏文《大佛頂首楞嚴經》に就て〉，《佛教研究》第3卷第3號，1922年7月，頁73～77。
- 吉田剛〈北宋代における華嚴興隆の經緯——華嚴教學史に於ける長水子璿の位置づけ〉，《駒澤大學禪研究所年報》第9號，1998年3月，頁193～214。
- 金井峻純〈孤山智圓における《首楞嚴經》の講讚〉，《天台學報》第29號，1986年，頁150～153。
- 柏倉明裕〈天台教學における即義〉，《印度學佛教學研究》第52卷第1號，2003年12月，頁26～28。
- 柏倉明裕〈智顛における即の意味〉，《印度學佛教學研究》第57卷第1號，2008年12月，頁35～38。
- 岩城英規〈智旭と山外派——《首楞嚴經》解釋に見る連続性と非連続性〉，《印度學佛教學研究》第50卷2號，2002年3月1日，頁636～641。
- 岩城英規〈《首楞嚴經》注釋書考〉，《印度學佛教學研究》第52卷2號，2004年3月1日，頁144～148。
- 岩城英規〈《首楞嚴經》の解釋——《圓覺經》注釋との比較に焦點を當てて〉，《印度學佛教學研究》第53卷1號，2004年12月，頁105～109。
- 岩城英規〈智旭と智圓——《首楞嚴經》注釋の比較に焦點を當てて〉，《印度學佛教學研究》第54卷2號，2006年3月，頁97～102。
- 河村孝照〈《大乘涅槃經》と《首楞嚴經》〉，《印度學佛教學研究》第17卷2號，1969年3月31日，頁223～230。
- 高峯了州〈《首楞嚴經》の思想史的研究序説〉，《龍谷大學論集》第3卷第348號，1954年12月，頁62～78。
- 宮澤勘次〈天台大師の「即」について〉，《印度學佛教學研究》第41卷1號，1992年12月，頁77～79。
- 崔昌植〈《楞嚴經》の韓國流傳について〉，《印度學佛教學研究》第41卷1號，1992年12月，頁127～132。
- 崔昌植〈敦煌本《楞嚴經》の校正について〉，《印度學佛教學研究》第51卷1號，2002年12月，頁334～341。
- 廣田宗玄〈張商英の《清淨海眼經》について〉，《印度學佛教學研究》第54卷第1號，2005年12月，頁143～149。