

《楞嚴經》「七番破處」的 論辯過程與判教旨趣

李治華 撰

輔仁大學哲學研究所博士班

目次

【壹】前言

【貳】「七番破處」導論

【參】「七番破處」疏解

【肆】「七番破處」的脈絡與破斥方法

【伍】析破緣心為無處無體

【陸】結論

【壹】前言

七處徵心心不有 心不有處妄元無
妄元無處即菩提 生死涅槃本平等¹

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(以下簡稱楞嚴經)中的「七番破處」(七處徵心)²是佛與阿難的論辯,論辯過程是實存性的,是帶有阿難的個性與佛的契機教授性質,因此顯得格外曲折難懂。舊註的疏解方式,是貼著經文講解;但現代人善於獨立思考,極易質疑經文本身的理路,不滿意佛與阿難的問答,甚且認為佛是在詭辯,而奮勇代阿難回辯。事實上,恐怕是未能掌握經文的實存性與整體性而引起的糾葛,所以此段經文確有必要以現代人的思維方式予以分析疏通。

此經深具以真心之教統攝「一代時教」的「判教」性質³,本文也將指出此經在「七番破處」時即已顯露了如此的意圖。

¹ 古德偈頌,引自清·錢謙益:《楞嚴經蒙鈔》,叢書集成,卷13,頁922。

² 「七番破處」的這一段落的經文,交光認為古謂「七處徵心」是汗漫之言,而改為「七番破處」。因為在《楞嚴經》中只有二次徵心,第一次是在「七番破處」之前,徵問「唯心與目,今何所在?」這是問「心的處所」,第二次是在其後,佛又問阿難:「汝目可見,以何為心,當我拳耀?」(卷一)這是徵問「心的體性」。而「七處徵心」的名義確易使人誤會是「七番徵心」,或在「七番」覓心中阿難確實提及了「七處」(但第四番的處所同於第一番)。(明·交光:《楞嚴經正脈》,叢書集成,卷12,頁195)

³ 「判教」指判攝佛教的種種教說。此經深具判教性質,如德清言:「今以此經所詮理趣,通途按定一代時教攝法無遺。...故(此經的)結集者,恐慮末世修行之士智識狹劣,而教海汪洋,難究指歸,故推報化二佛所說,從本垂末,攝末歸本,二種法輪,總於一代時教中拈出一心。」(明·德清:《楞嚴經通議》,叢書集成,卷12,頁533)

【貳】「七番破處」導論

《楞嚴經》的開場白中，阿難陷於淫室而被文殊菩薩救歸佛所，因此「多聞第一」（卷四）的阿難悲泣悔恨自己「一向多聞，未全道力」（卷一），而向佛殷勤啟請修行如來大定的方便入路。

佛即問他是如何認識佛法的：

當初發心，於我法中見何勝相，頓捨世間深重恩愛？（卷一）

這表示出人的行為之所以出錯，常是觀念上就有問題，所以必須探討「如何認識」的課題。由「如何認識」的探討，又必須追究「作為認識根源的心性本體」。即如佛告阿難：

如汝所說：「真所愛樂，因於心目」，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？」（卷一）

人對事物的經驗認識，是從感官接納再至心理的認識（或說根塵發識），如阿難認識佛法的方式，即是「由目觀見如來勝相，心生愛樂」（卷一），因此若欲徹底明瞭事物的真相，理當先對認識的有效性進行批判。我們的認識作用是否有足夠的能力認識事物的真相？譬如人在夢中以為夢中事物是真實的，但一覺醒，忽悟當時所執為實在的事物不過是夢

幻泡影，由此類推，是否人們醒時其實也只是大夢一場？所以，由批判中進而須問認識之心的體性，也就是徵問心在那裏、心是什麼？而這正是認識論上的根本問題，也是首先當問、首當處理的課題！

由於心體過於隱晦深藏，難以指點，而心的處所卻可以具體探究，所以我們可以理解為什麼佛問阿難：「唯心與目，今何所在？」（卷一）針對「認識之心的處所在於那裏」之問，阿難的回答一一被佛破斥，計有七次，這便是所謂的「七番破處」。七番分別是：心在身內、心在身外、心潛眼根、心分明暗（曲成在內）、心則隨有、心在中間、心乃無著。⁴其中，第一番「心居身內」是阿難引一般眾人的共同想法，其後三番則是阿難順第一番而推轉計度；最後三番則是阿難徵引過去聽佛所說的話，但都曲解了佛的原意。由阿難的慣於引人言語，也顯示出了阿難的見解游浮不踏實，人云亦云，腳根不著地。

【參】「七番破處」疏解

首先說明疏解形式：

1.以「因明法」中的「宗、因、喻」三支應用於經文的疏理

⁴ 本文引用圓瑛對「七番破處」的科判名目（圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義》，世樺公司，頁39）。

上。因明法是印度辯論、論證的方法，在辯論中，先標宗旨，其次說明原因，再舉譬喻以助理解。不過，即使是熟悉因明格式之人，在實際上，也常不依定規，而靈活運用。在「七番破處」中，對於因明法也是活用的，往往是「喻、因、宗」的開展，也就是先舉具體的譬喻以助於理解，經中所謂「諸有智者，要以譬喻而得開悟」（卷一），先談譬喻不僅助於理解，並且兼具啟發性、自悟性等優點；其後才抽象地說理與結論，這也較符合於一般因果性的思考模式。在掌握到辯論格式與靈活運用的精神差異之後，本文不依經文次序，而以「宗、因、喻」的格式疏理經文，一方面有不同於舊註之處，另一方面則可突顯經文的因明性質。

2.以語體意譯替代文言。

以下疏解：

一·心在身內

1.阿難

宗：心居身內。

2.佛陀

宗：心在身內，一無是處。

因：因為「心靈一切明了」，所以若心在身內，必當先知內身。縱然心看不見身內，也應明瞭身內的情況，然而為何卻都不知道？既不知內，又怎能知外？

喻：視野是由近及遠，譬如身處講堂，雖然藉由窗開看到外景，然而必須先見堂內，才能看到堂外。

3.解析：佛所說的「心靈一切明了」的命題是超越常情經驗的，依此推論，「心居身內」當然不能成立。而「心靈一切明了」的命題，阿難是可以不接受的，不過此時阿難卻未加反省便接受了這個命題，於此便透露出了阿難人云亦云的毛病。阿難直到論辯進行到第五番時，才發覺到先前冒然接受的佛的命題是有問題的，因此翻案而言：「見是其眼，心知非眼，為見非義」（卷一），所以，關於不同意「心靈一切明了」所衍生出的問題，則須參見第五番的論辯。

二·心在身外

1.阿難

宗：心居身外。

因：因為「心靈一切明了」，所以若心居身內，應當首先知見內身，事實卻不然；而若心居身外，則自當不能知見身體之內。

喻：燈光居於室外，不能照見室內。

2.佛陀

宗：心在身外，一無是處。

因：相外之物是各不相干的，所以若心居身外，則心有所

知，身體必不能覺；身有所覺，則心必不能知。但事實上，眼見物時，心能認識。

喻：一人吃飯，不能令眾人皆飽。

3.解析：佛演繹「外」的語義。

三·心潛眼根

1.阿難

宗：心居身外。

因：因為「心靈一切明了」，心既不見內身，故而心不居身內；身心既有相關的覺知，所以心也不在身外。歸結來說，心不見內，而能見外，是因潛在眼根之故。

喻：透明之物不會阻礙視線，譬如取琉璃（喻眼）蓋在眼（喻心）上，並不礙於視線。因此，眼見外境之時，心也隨之而認識外境。所以，心不見內的原因便是由於心潛眼根，並不是居於身內；矚外無礙也是潛根之故，即如透過琉璃見物。

2.佛陀

宗：心潛眼根，一無是處。

因：若心潛眼根，心見外境之時，也當見眼。但是，眼若被見，眼即同於「被見」之境，豈能又如你說的眼，具有「能見」之性？而若不見眼，則不合於你的譬喻。

喻：如以琉璃罩眼，眼見外境之時，必也見到琉璃。

3.解析：此處，佛針對阿難的設喻而演繹「琉璃罩眼」之義。其實，若依第一番心居身內時佛提出的「心靈一切明了」的命題，便可直接說「亦當見眼」，若不見眼則心即非潛於眼根。又於此，阿難一方面接受佛的「心靈一切明了」的命題，另一方面又似同於眾人般將視覺作為眼的功能，心則是隨著視覺而起分別；而佛的回辯依然以「心靈一切明了」作為前題，演繹「琉璃罩眼」。

四·心（見）分明暗——曲成在內

曲成，是指不以直接的方式，而是插入某種因素導致成果。本處阿難以心靈見明見暗的方式，回應第一番心在身內時佛提出的「心靈一切明了」的命題。

1.阿難

宗：開眼見到光明，名為見外；閉眼見到黑暗，名為見內。

因：既然「心靈一切明了」，為何心不能見內？因為腑臟在身內，所以體內黑暗；竅穴通於身外，所以看得見光明的外境。

2.佛陀

宗：閉眼見暗，名為見內，一無是處。

因：(1)若暗對眼外，則暗不是在內。若說在內，難道眼前的暗室皆在身內？(2)若暗對眼內，代表眼睛的見物方式是反觀的，同理開眼也當是反觀的，而自己的臉是較外物為內，所以開眼見到外物之時，也當見到自己的臉。若不如此，不成對內之理。但若見到自己的臉，心與眼根便是處於虛空，那裏是你說的在內？若在虛空，當然不屬於你的。難道我看見你，我的見也是你的？若說也是，這邊的心眼已有覺知，那邊的你該沒有知覺，若有兩邊獨立的知覺，難道一人可成二佛（佛是覺者之義）？(3)若暗不對眼，怎能成見？

3.解析：此處，佛分析演繹「閉眼見暗」之義。又於此，非常吊詭的是，阿難以佛的「心靈一切明了」的「超驗」性命題作為推論的基礎，而佛卻是以阿難常有的「一般」性的主客對立的觀點回敬阿難。其實，如依「心靈一切明了」，「成不成見」與「對不對眼」是無關的，而佛將兩者相關乃別有用意，此處佛以此「陷阱」考辨阿難是否真能肯認「心靈一切明了」，所以佛最後又反詰阿難「若暗不對眼，怎能成見？」這便是提示阿難「成見」不須「對眼」，惜乎阿難未能頓領玄旨！

五・心則隨有

1.阿難

宗：心是思維之體。心體須藉境相以產生知覺、觀念，隨

著與境相所相合之處，心則隨之而有，並非在於內、外、中間三處。

因：嘗聞佛說：「心生種種分別，所以產生宇宙萬象；又因種種萬象，所以產生種種心境」。(在「唯識教」中以「阿賴耶識」為產生宇宙萬象的心，復由萬象為緣，起智分別，又生種種心境。而阿難的著力點在於心隨法生，這是「阿含教」的主張。詳見後文。)

2. 佛陀

析破一：約無體破

宗：隨著與境相所合之處，心則隨有，一無是處。

因：因為隨著境相，心則隨有，所以此心並無自體性，既然此心已無自體，更惶論其有處所了！而此思維性的心是藉因緣和合而宛然存在之物，若將此定義為心又說它能與境相合，如此只是表象之見罷了，因為剋實而言，無自體者根本沒有「能合」可言，無自體者而能存在著，本身就是因緣和合之物，無自體者再與它物相合，只是表象，其實是諸緣和合罷了。

喻：假若無體能合，則所謂具有自體性的十八界、六塵等範疇，就可以隨意增為十九界與七塵之類。

析破二：約有體破

佛陀又以「以手捏身」為例深入論辯，舉二例：

例一：心體能見

宗：隨著境相生起的心，此心不具自體性，但若它是由心體而起的作用，也找不到它的心體的處所。

因：隨著境相而生起的心，若此心是由心的自體而起的作用，則它的自體應先居於某處。由於「心靈一切明了」，故而以手捏臉之時，所知覺的心若從內出，應見身內；若從外來，就該先見到臉，但皆不符事實。這又回到前幾番論辯中的問題了，所以我們仍然找不到此心自體的居所。

阿難基於心是「思維之體」的定義，反駁佛的「心靈一切明了」的命題：

宗：能見是眼的功能，不是心的作用。

佛陀回辯：

宗：能見是心，並非是眼。

因：死人有眼，卻不能見；若能見物，為何名死？

喻：人（喻心）透過門戶（喻眼）看到外景。（「能見是心，眼如室門」的說法，阿難在前番曲成在內時即已用過此說，而佛在此僅是以具體的室門，表示抽象的助緣，並無指涉到內外的問題。）

例二：心的數量

宗：隨著境相起滅的心，只是心的作用，並非心的自體。我們可以觀察當以手捏身之時，所知覺的心並非心體。

因：假使隨境起滅的心便是心體的話，我們可從體的「數

的一多」與「量的遍否」反證此心無體。(1)心若一體：一體即是全體一致，因此手捏一肢，則四肢都應有同樣的知覺。但在實際上，若四肢都有被捏的知覺，則不能只是捏一肢啊！若只有一肢有被捏的知覺，則不成一體之義。(2)心若多體：多體即是體體分開，則成多人，如此，哪一個是你？(3)心若遍體：遍體是體中不能有任何隙縫，便同一體。(4)心不遍體：身體應有無知覺之處，不符事實。

解析：佛分析演繹「隨境相合」的情況，指出隨境而思維覺知的心並非「心的自體」，而此「心的作用」當然也無實在的居所可言，所以仍向阿難求索心的自體的所在。又於此論辯中，佛運用了「析空觀」、「體空觀」及「真心觀」，詳見後文。

六·心在中間

1.阿難

宗：心在中間。

因：嘗聞佛說：「心不在內外」(佛意原指超驗的真心)。

2.佛陀

宗：心在中間，一無是處。

因：(1)中若在身：a.若在身中(內)，則同於身內(第一番)。b.若在身邊(前後左右)，則不能稱作中。(2)中若在

處：a.若無所表示，同於無有。b.若有所標示，則從東看即成西，如此一處同時是中（心），同時是西（非心），自相矛盾。

3.解析：佛順阿難之說，分析演繹「中」的語義所指的處所。又若阿難主張「中」是指身內與身外之中，即是「身邊」，則又如何？其實，「身邊」不出「潛根」（第四番）與「身內」（第一番），因此不成問題。所以，此番論辯佛若直接以「心靈一切明了」的命題回辯亦無不可。

4.阿難另釋

宗：眼的認識之性與無知的色塵相遇，認識活動生於其中，心便在此。

因：嘗聞：「眼的認識活動的產生是由於感官的眼與境相的色相合」。

5.佛陀

宗：心在中間，一無是處。

因：(1)若此心兼二：物的無知性與眼的有知性是矛盾兩立，所以物性、眼性不可兼具。(2)若心不兼二：認識活動處在知與非知之「中」，是知，是非知？而「中」是對等關係，若非知，也該非不知。知與非知都不是，你說的「中」究竟是什麼？

6.解析：阿難此說不出第五番時「心則隨有」之論。而佛的回辯方法則同於第四番「心分明暗」之時。

七·心乃無著

1.阿難

宗：心性不在任何處所，一切無著。

因：嘗聞佛說：「心性不在內、外、中間，一切無著」（佛意本指般若空慧及超驗真心）。

2.佛陀

宗：一切無著，名覺知心，一無是處。

因：所有物象名為「一切」。所謂「不著」，是存在，是不存在？不存在則同於龜毛、兔角，什麼叫作不著？存在則有相，有相則在物象之中，什麼是你說的無著？

3.解析：佛分析演繹「一切」與「無著」。阿難多聞味義，不知佛所說的心是超驗真心，所以佛反詰阿難「所有物象名為一切，你說的不著，是存在，是不存在？」阿難不知在一切物象之外，尚何所有？所以，終落於兩難之境。

【肆】「七番破處」的脈絡與破斥方法

一·「七番破處」的脈絡

在第一番論辯時，因為阿難未及反省佛說「心靈一切明了」一語，所以引起二、三、四處的論辯：

1.因為「心靈一切明了」的超驗命題，所以眾所同計的「心居身內」自然不符。

2.由之轉計「心居身外」，必然亦非。

3.非內非外，所以轉計內外之間的「心潛眼根」；亦是「聞『眼見心生分別』之語，即躍然轉計潛根，故曰：『彼根隨見，隨即分別』也。」⁵自然亦非。

4.內、外、之間潛根皆非，似無別處可供轉計，因此以「心分明暗」曲成在內；亦是順眼根之竅，故計分明分暗。此處阿難似符合「心靈一切明了」的超驗命題，但佛則以眾所同計的主客對立的經驗性觀點反詰阿難，勘辨阿難是否真能肯認「心靈一切明了」，而顯示出阿難對此語也只是囫圇吞棗。直到第五番論辯之時，阿難才豁然質疑此語，而佛至此也才針對識心破除識心之體與識心之處，指示出識心不是真心，但阿難卻仍懵懵懂懂。

前四番都在內外之間打轉，就是內、外、之間潛根、心分明暗以曲成在內，皆有定處，純是阿難順著思路，推理而致；而後三番，心則隨有、心在中間、心乃無著，皆無定處，則是阿難又徵引佛語以為證據。曾鳳儀說：

始以覺了能知為有物矣，故曰：「在內、在外、在根」。既知非物矣，而猶以為有識也，故曰：「隨合而有，識生其中」。及知識俱泯，而後信其無著。⁶

⁵ 明·通潤：《楞嚴經合轍》，卍續藏，卷14，頁278。

⁶ 明·曾鳳儀：《楞嚴經宗通》，卍續藏，卷10，頁126。

更加說明七番是由具體而抽象，前四番都以為有一物居於一處，至第五番時則消泯一物一處的具體思維方式，而以漂忽不定的心境作為心體存在的說明，及至最末，一切皆泯於其意義都無法說明的「無著」，這透露出阿難已是計窮言絕，江郎才盡了。

二・「七番破處」的破斥方法

經中七番破處，是著重在破斥阿難的七番覓心，而非建立正面的主張，然而佛於破斥第一番心在身內時突然提出「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，一門超出，妙莊嚴路」，太虛說：

蓋有二義：一、是先許阿難所請十方如來得成菩提法門，安慰其心。俾知今所說者，正是汝所請者，不生疑怖。二、恐誤執佛唯破斥，俾知一路皆是全提此大法門，逼通身悟入耳。⁷

依於此意，佛在提出「首楞嚴王」之後，即立了「心靈一切明了」作為破處的依據，阿難雖可不同意此說，然而佛正好更逼阿難通身悟入，這是佛的機用。

此外，七番破處中佛並未再立任何旨意，剩下的只是析破，佛是以分析演繹的方法析破阿難的語義——心居身內、心居身外、心潛眼根如琉璃合、閉眼見暗即為見內、心則隨

⁷ 太虛：《楞嚴經研究》（文殊公司，民國 76 年，初版），頁 34~35。

有、心在中間、心乃一切無著—由字詞的精細分析與推演，去除了含糊籠統的概念，便可見阿難所說是不合理的，只有名稱，並無實義，所以都不能成立。

藉著七番的破斥，是迫使「多聞第一」（卷四）的阿難能夠深刻地體認到「多聞未得無漏」、「不知真際」（卷一）的「多聞味義」及「多聞不修」的錯誤，而痛下決心，放下多聞性的自以為是，虛心向道。

【伍】析破緣心為無處無體

「七番破處」中，析破（攀緣境相的）心為無處、無體，而分觀七番，僅於第五番「心則隨有」之時，充分表達出緣心無處、緣心無體之理，且佛運用了「析空觀」、「體空觀」及「真心觀」⁸，析論如下。

一・以析空觀論證緣心無體

汝今說言：「由法生故，種種心生；隨所合處，心隨有者。」
是心無體，則無所合；若無有體，而能合者，則十九界，因七塵合，是義不然。（卷一）

⁸ 天台宗以「析空觀」為「藏教」的觀空之法，以「體空觀」為「通教」的觀空之法；而「藏教」是以「阿含」為經藏，「通教」是以「方等」、「般若」部經典中三乘共稟的部份為依。本文以主要經典為依，稱「析空觀」為「阿含教」的觀空之法，「體空觀」為「般若教」的觀空之法（「教」指經與論）。至於「真心觀」則是泛稱觀真心之法。

阿難以思維之性作為心的定義（「即思維體，實我心性」，卷一），而提出心的處所在於「隨所合處」，心在隨所合處是說，因境相的現前而有思維的產生，所以心在於隨著境、心所遇合之處。佛便析破心在隨所合處是不成立的：心既隨境界而有，當然，如此的緣起之心，是不具自體的；既然不具自體，它憑什麼去和境界相合？它不過是境界（六根、六塵、六識等十八界）相合的產物罷了，既不能說具有自體，當然也不能說具有實處。

佛的論證是「阿含教」的觀空方法「析空觀」。析空觀的論證是將經驗物析為因緣和合，因在任一部分都無法找到物自體，所以說物自體不存在，而阿含教預設物的產生是由實在的基本原素（十八界等）所組成的。

二・以體空觀論證緣心無體

以思維為心並不足以代表攀緣心的全體，扒開境相性的思維，緣心尚有赤裸裸的直覺觀照的基本作用。因此，佛還要從假設緣心有覺觀的「心體」—「覺了能知之心，若必有體」（卷一）—再分析心體的種種與身體相「合」的方式，反證緣心確實無體：心在身中是一體？抑是多體？遍體？或不遍體？心若是一體，便該全體一如，如手捏一肢，則應四肢同覺；心若多體，則體體分開，缺乏統覺；遍體則復落於一體；不遍體則身體應有無知覺之處。今皆不然。如此推檢

後，便可見一、多、遍，都無實義，所以緣心無體。

以上佛是以「般若教」的觀空方法「體空觀」論證緣心無體。體空觀是觀一切法皆為緣起，所以沒有實體，如夢如幻；體空觀也善於運用反證的方式，如將現象之所以如此存在的所有可能性分析後，結果發現都與現象的呈顯不盡吻合，如此反襯出現象的呈顯缺乏充足的理由，順此理路而指點出現象是虛幻不實的。

由上，如果說體空觀的反證是依據理性來判定存有，那麼析空觀則是依據經驗而判定存有，兩者的論證進路截然不同。也可說，析法空「還原」（分解）複合物為眾多單一物，而依據經驗事物主張複合物的「物自身」不存在；體法空則追究眾多之物如何「變化」（組合）成為複合物？進而依據理性進路，指點出現象虛幻。

整體而論，七番破處也是體空觀，智圓即謂七番破處似於龍樹的無生偈：

上七番，似破四性：在內、潛根，救內破自性；在外破他性；
中間破共性；隨合、無著，破無性。⁹

龍樹《中論·觀因緣品》的著名之偈「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」，這是說生不可得而反證無生，無生是由破斥生的種種可能性（自生、他生、共生、

⁹ 摘自清·通理：《楞嚴經指掌》，叢續藏，卷 10，頁 35。

無因生)而反證出生缺乏充足理由支持,所以說生即無生,生的本身是空幻的。七番破處,將心的存在處所皆作否定,也反證出「心」的存在是沒有道理的。若仿龍樹之偈,覺觀非一體、非多體的論證亦可頌云:「覺觀非一體,亦不從多體,非遍非不遍,是故知無體。」

三・以真心觀論證緣心無體

緣心是因緣和合的作用,就析空觀而言,緣心必然非一體。而析空觀是將一法析成多法,因此,緣心應是多體,但事實上緣心並非多體,由此可推論出有股潛在的力量將多體統覺。所以,雖然佛論證出覺觀無體,但是卻突顯出攀緣心中有種更為基本的統覺心。

心與身的相合中,心識是一是多的問題,在部派佛教中即大有爭議:一派主張多識論(一切有部為主),認為眼、耳、鼻、舌、身、意等六識各有特殊的作用,故為多體;一派主張一心論(分別說系與經部譬喻師的說法),認為六識雖然各有特殊作用,但只是一心的多面開展,其依據是心識之間具有整體的統覺作用。¹⁰根據本文前述的推論,若僅論六識覺觀,心在身中不能說是一,也不能說是多,至於統覺心

¹⁰ 參見張曼濤主編:《佛教哲學思想論集(一)》(大乘文化出版社,民國70年,2版),頁380。

究竟為一為多，則無法就經驗予以指出。不過，以理性建構終極統一原理的精神追究下去，當要求心之作用的超越根據為一不可分割的純粹心體。心體既然為不可分，如何可能分化成多種心識？順此，必得插入它種心識與之和合，以形成非一非多的功能。這涉及了關於「由心生故，種種法生；由法生故，種種心生」（卷一）的詮釋。如從經驗進路的精神來看，佛家「（虛妄）唯識學」認為諸識皆有各自的識種子，而由「阿賴耶識」予以統攝；如從超驗進路的精神來看，《大乘起信論》的「真如緣起」則說真心與妄心和合，造成「阿黎耶識」。不過，阿賴耶識是生滅性的，不夠純粹，難以作為心之作用的超越根據的最終保障（滅了由誰生起？）。

思維覺觀之性究竟如何？此經主張是由真如緣起而致—「此是前塵虛妄相想，惑汝真性」（卷一）—思維是攀緣境相所形成的虛妄的認識，隱惑了本真自明的不思議智。這也是將攀緣心視為妄心的一理據（緣起如幻則是另一理據），否則大可將之當作真心的功能，而非妄心。在「七番破處」中，佛一向主張「心靈一切明了」（卷一），而在「七番破處」後，佛即令阿難觀心以親證此一命題—「我非敕汝執為非心，但汝於心微細揣摩」（卷一）—這也指點出，真理是「唯證相應」的：

1. 首先，自觀緣心，是否無法「離諸一切色、香、味、觸諸塵事業，別有全性」（卷一）？這是說思維離開攀緣境相便無

法產生認識，依據經驗事實，這點我們須予肯認。

2.進而諦觀，能攀緣的覺性，是否堪為心體？順此，覺觀性的心體又是什麼樣的存在狀態？相對塵境，覺觀之體即是空幽的心境，這時此經主張，「縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事」（卷一），是說空幽幽的覺觀之體，不過是相對於擾亂塵境的幽閒塵境狀態，也就是說，攀緣心內的能緣之體、所緣之境都是塵境，所以說緣心虛妄。而「阿含教」（此處指天台宗的藏教）所說的涅槃境界是滅盡十八界的空無狀態，依此經來說正坐於「滅一切見聞覺知，內守幽閒」的虛妄意識境界。

3.進而再透過幽閒的覺觀體性，不斷諦觀—「但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性，即汝真心」（卷一）—深入溯源，則能體悟到本真離塵自明的不思議智。所以，析破緣心實在於顯示真心。

【陸】結論

在經文的「七番破處」的形式上，雖然著重於破斥，但「破」的目的畢竟在於「立」，破是破執，而非破相，緣起之相的當下便是真如。

在「七番破處」的後三番中，阿難引用了佛對唯識教（心生法生）、阿含教（法生心生）、般若教（一切無著）的開示，

暗示著本經將以真常教對此等教說有所回應。而事實上，於第五番「心則隨有」時及其後續的理路中，佛即運用了阿含教的析空觀及般若教的體空觀，而後點出阿含教及般若教不了義，也簡去了唯識教，指出必須開顯自明的真心方才了義。所以可說，「七番破處」具有含攝提攜阿含教、般若教與唯識教以達真心之教的旨趣。

此外，歷來註疏中多有基於各自的宗派觀點而疏解此經的：若基於禪宗立場，則在此須強調出「七番破處」為「覓心了不可得」的「頓悟」之旨；如立於天台宗的角度，則「七番破處」屬於台宗的「妄心觀」；若從華嚴宗的觀點，則「七番破處」應歸於嚴宗的「真心觀」中的「真空絕相觀」。¹¹總之，此段經文如珠走盤，橫側成峰，不礙其為一體。

本文將「七番破處」以理性方式解析之後，尚必須強調出「七番破處」中的實存論辯——佛的契機教授與阿難執取的情境——才是最值得品味再三之處，這必須悉心研讀經文，而無法從本文的摘錄與申論中窺得全豹。

¹¹ 可參考拙著：《楞嚴經哲學之研究》（輔仁大學碩士論文，民國 83 年），頁 38～44。