

《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】析破緣心爲無處無體

【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》，卍續藏，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，當我拳攣？」（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》，卍續藏，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》，卍續藏，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》，世禪公司，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。

