

紫柏真可禪學思想之研究

范佳玲

東吳大學中國文學研究所

提要

紫柏真可的思想以禪法思想為中心，而其又以心性思想為基礎。真可心性思想的意涵具有體用合一、真妄同源的特質。因此，他特別重視心力在修行中所產生的影響，強調悟心的重要性。在禪修的實踐理論上，真可趨於「頓悟漸修」，同時肯定經教在禪悟過程中對心性的薰發作用。至於在禪修的方法上，真可則主張參究話頭，以證悟自心。他特別重視持誦佛偈，以「毗舍浮佛偈」為禪法的根本源頭，禪修的基本工夫。除了佛偈之外，他也教人作空觀與不淨觀，以去除身心執著的目的。對於基礎禪法的重視，是真可禪法一個很大的特色。又在「萬法唯心」的心性思想下，真可將一切世間與出世間法，都會歸在他的禪法思想體系中。因此，他雖有研經看教之說，又有會通的強調，但是徹始徹終他都沒有失去禪者的基本立場。

此外，真可的禪修理念也影響到他對於其他問題的觀點。他強調一個真正開悟的一等僧應是發佛大悲願積極入世度眾。由於有這個信念，再加上真可本身的魄力與擔當，使他一生以弘法利生為家務；不僅以復興大法為己任，同時更視停罷礦稅為自己出世的一大責任。最後真可即因牽連入宮廷紛爭而坐化獄中。

關鍵詞：1.紫柏真可 2.紫柏大師 3.明末四大師 4.禪學思想
5.明末佛教

一、前言

紫柏真可今江蘇吳縣人，生於嘉靖二十一年，坐化於萬曆三十一年（西元 1543—1603 年），世壽六十一，法臘四十一，主要活動於萬曆年間。真可在明末佛教界具有極高的地位，他在當時即與李卓吾並稱為二大教主；¹ 後世則將他與蓮池祿宏、憨山德清、藕益智旭並稱為明末四大師，真可對於明末² 佛教的發展極具影響力。

真可的性格以剛猛威烈著稱，這一性格使他具有勇於承擔的氣魄，在明末惡劣的環境中，肩負起復興佛法的重責。真可在世時是一位相當活躍的僧人，對於佛教事業不論是復寺、刻經等工作都相當積極的投入。他前後共計復興寺院十五座，³ 著名的方冊本《嘉興藏》亦是他所倡導刊印。真可積極入世的菩薩精神，不僅表現在佛教的復興工作上，同時亦視停罷礦稅⁴ 為己任⁵，為此奔走於京城各界；最後甚至因而牽連入宮廷紛爭，遭致牢獄之災而遷化於獄中。⁶

此外，真可亦相當重視實修的功夫。他自己終身奉行精嚴的頭陀

¹ 明·沈德符，《萬曆野獲篇》（收入《筆記小說大觀》，第十五編），卷 27，〈釋道·二大教主〉條，頁 3869。

² 「明末」一般係指明神宗萬曆元年（西元 1573）至明亡（1661）為止。

³ 明·德清：〈達觀大師塔銘〉言：「（真可）獨以荷負大法為懷，每見古剎荒廢，必志恢復。始從棲巖，終至歸宗雲居寺，重興梵剎一十五所。」（引自《卮言藏》冊 126，頁 632。）

⁴ 萬曆二十四年起，明神宗皇帝開始大量派遣中官開礦。礦監稅使仗著皇帝的名號，強取豪奪，到處搜刮：「礦頭以賠累死，平民以逼買死，礦夫以傾壓死。」、「富家鉅族則誣以盜礦，良田美宅則以為下有礦脈，率役圍捕，辱及婦女，甚至斷人手足投之江，其酷虐如此。」（引自《明史》卷 81，〈食貨志〉五，頁 1971～1972。）礦稅的徵收，使人民苦不堪言，更對明末社會經濟造成極大的負面影響，史稱：「識者以明亡蓋照於此。」（同前，頁 1973）故真可有停罷礦稅之志。

⁵ 真可曾言他一生有三大負事：「老憨不歸，則我出世一大負；礦稅不止，則我救世一大負；傳燈未續，則我慧命一大負。」（同注 3，頁 626。）

⁶ 紫柏真可最後係因「妖書事件」而牽連入獄。有關「妖書事件」詳見《明史》卷 114，〈神宗后妃·鄭貴妃傳〉，頁 3538；卷 217，〈列傳·沈鯉傳〉，頁 5735～5736；卷 305，〈列傳·陳矩傳〉，頁 7813～7814 等。同時亦可參見《萬曆野獲篇補遺》卷 3，頁 4055～4056，「癸卯妖書」條的記載。至於真可罹害之情形，可參見范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1998 年 6 月），頁 95～100。

行，剛猛精進，律身嚴謹。他的教法也格外的嚴峻，對於弟子，不論僧俗，動輒棒喝交加，絲毫不假詞色。真可「參須真參，修須實修」的強調，無疑的為明末疏狂的禪風，注入出一股嶄新的風氣。

至於在修行的方法上，真可不僅提倡禪坐、亦重視持偈、同時倡研經教、講求會通，也有念佛、持咒之說。身為一個真參實修的禪者，除了禪修的強調外，真可何以會同時重視其他不同的修行法門？又他是如何廣納各種修行方法於門下？其又以何者為中心思想？這些都是欲瞭解真可思想所必須探討的問題。

真可曾說：「佛法者，心學也。」⁷ 可知心性之學在他思想中所佔地位。故本文首先由心性思想切入，繼而探討其心性的修悟方法，藉以闡明真可禪學之中心思想。並透過禪修理念以及禪修的方法的提出，以明其禪學思想之主體。並透過對於真可禪法思想的研究，釐清其思想脈絡；以作為探討真可整體思想，及其思想與外在行為間呼應關係的研究基礎。

二、心性思想

依照印順的分類，真可的心性思想，應是屬於真常唯心系。⁸ 真常唯心思想的主旨，在於提倡一切萬法，皆是真常唯心的變現。關於這一點，真可說到：

心生則種種法生。……心作天堂，心作地獄，心作聖人，心作眾

⁷ 引自明·德清校閱，《紫柏尊者全集》（收入《卮續藏》126、127 冊），卷 13，〈緣起·棲霞寺定慧堂飯僧緣起〉，頁 856。（《紫柏尊者全集》為真可生平著作、說法、語錄的集結。本文關於是書的文字、頁碼，均移自《卮續藏》本，以下將之簡稱為《全集》。

⁸ 印順將大乘佛學分為三大系統，一是性空唯名系、二是虛妄唯識系、三是真常唯心系。見印順，《印度佛教思想史》（臺北：正聞出版社，1989 年），頁 131、275、308。

人，至於大之天地，廣之萬物，皆心之造作。⁹

在這種唯心觀點下，所有的事物皆非客觀的存在；不僅在哲思上，所謂的萬法不能獨立於心外，就連所有現象界的一切事物，包括人為與自然，都無法離卻一心而生。真可言：

殊不知離吾心則天失其高明，而地失其薄厚矣。若然者，日之明，月之圓，燈之光，皆吾心之彩也。¹⁰

真可以現象界所有事物，皆為一心所變現的觀點，是相當典型的唯心理論。然而，這是就心的主觀意義而言；若就客觀意義而言，心與萬物之間的關係則是：

一心不生，萬法無咎，人物交輳，本來廓如也。

心外無法，何法非心？心本妙物而無累也，妙則泛應曲當，無累則超然而無待也。¹¹

所謂「一心不生」之心，當是指根塵虛妄之心；而「心外無法」之心，即是前文真常心之謂。故心與物之間的本然狀態，是一種二者交輳，且廓然無礙的相對關係。同時真可也強調，在物與心的賓主關係下，心本能泛應萬物而超然無累；這是他對於心之主體意義的肯定。至於心物間本然廓如的原始狀態，真可多以「無心」來說明：

天地可謂大矣，而不能置虛空之外。虛空可謂大矣，而不能置無心之外。故以心觀物，物無大小。以物累心，心不能覺。惟能覺

⁹ 《全集》卷10，〈法語〉，頁814。

¹⁰ 《全集》卷10，〈法語〉，頁809。

¹¹ 《全集》卷10，〈法語〉，頁810；卷21，〈雜說·金仲堅字說〉，頁1013。

者，始知心外無物也。故曰：諸法無法體，我說惟是心。不見於無心而起於分別。

有心之心，萬慮所縈。……無心之心，智周萬物而不勞。¹²

因此可知，前文所謂「心生萬法」之心，乃是以覺心觀物之故。而相對於悟後之心，就有未悟前虛妄之心。因此，真可又有「心生則道失」之說：

道不在心，欲不在物。心生則道失，物棄欲自存。是以見心求道者傷，剝物制欲者狂。譬之自刎而求生，耽形而逃影。¹³

這裡所指的心，應該是指眾生根塵之心，也就是一般具有心理意義的心。虛妄之心與生起萬物的如來藏之心並不相同，因此真可會有「心生種種法」同時又有「心生則道失」之說。此外，在前文中也提及，真可對於心物本然狀態的描述中，特別凸顯心的主體意義。因此，對於「無心」，他特別強調「靈然妙應萬物」的意義。他說：

心本無我而靈，故不可以有我求之，亦不可以無我求之。以有我求之，渠既無我，豈不乖渠耶。以無我求之，渠既靈然，豈不可乖渠耶？¹⁴

心之靈然，也就是前文心得以生起萬法之意。至於心究竟是有或無的問題，真可則說：「大覺真心，本非有無可以形容得。」¹⁵ 故知，此處

¹² 《全集》卷 9，〈法語·長松茹退〉，頁 793；卷 20，〈示等觀讀楞嚴經偈有〉，頁 993。

¹³ 《全集》卷 10，〈法語〉，頁 820。

¹⁴ 《全集》卷 9，〈法語〉，頁 796～797。

¹⁵ 《全集》卷 9，〈法語〉，頁 797。

無心之心，只不過是相對於妄心之立說而已。

綜合以上所論，可知真可萬法唯心之說，乃是就心的作用意義而言，即一心在悟後生機活潑的照現。這是心所呈現的主觀意義。若就心的客觀意義，也就是「體」的意義而言，心與萬物之間，是處於本然廓如的狀態，此即是真可的「無心」之說。故應可以說，真可所謂的萬法唯心之說，是在依用立名下去肯定一心體，若就心的體而言，則是「有」「無」都不能形容。此外，從心之主客觀意義的分析，也可知真可心性思想，實具有體用合一之意。

如前文所言，心既在覺後具有無咎、無待於萬物的照現，相對的在未悟之前，也就存在著物我抗然的狀態。對於產生這兩種作用之心，真可又將之稱為「真心」與「妄心」：

究而言之，如此妄念，終朝汨汨，畢世辛勤，不過最初一點妄心不能空耳。我故曰：飲食、男女、聲色、獲利，非能障道者，為此妄心也。……《金剛般若經》中，須菩提首以降心為問者，蓋知此心苦海源頭、生死根株故也。此心一廢，智識銷融。所謂真心者，如浮雲散而明月彰矣。明月照世，高低遠近，四海百川，行潦蹄涔，處處影見，然未嘗有心也。¹⁶

所謂的「妄心」也就是眾生攀緣的根塵之心，而真心則是前文所謂的無心、心生萬法之心。真可於此對於「然未嘗有心也」的特別強調，即是在說明真妄乃是相對之立說。雖然，真妄為相對的立說，但是兩者皆源於一心。真可所謂：

此箇真心，情生則轉為根塵。塵相既無，見體亦無，情空則根塵元是真心。根塵真心，迷之成二，悟之元一。¹⁷

¹⁶ 《全集》卷3，〈法語〉，頁684～685。

¹⁷ 《全集》卷3，〈法語〉，頁687。

心之真妄同源的特質，使心不僅是顯發真常唯心的體用，同時也是眾生虛幻根塵的變現。因此，修行的意義也就在於一心之退妄顯真。真可以《莊子》中顏回為例，說明到：

顏子慕肢體，外形骸也；觸聰明，空妄心也。妄心空則真心露，形骸外則法身全。¹⁸

心因具有真妄同源的性質，而成為修證的核心。在實踐意義上，所要進一步討論的就是：使心成為真或妄的關鍵因素。透過對於產生真妄因素的探討，修行才有所脈絡可循，證悟也方能成為可能。對此真可所提出的是「情」與「理」。在探討真可情與理之說的同時，所要一併討論的是他的心與性之說。因為透過對於真可思想中「心」與「性」意涵的釐清，將有助於瞭解他的性情對舉，以及復性之說。真可言：

夫理，性之通也；情，性之塞也。然理與情而屬心統之，故曰：「心統性、情」。即此觀之，心乃獨處於性情之間者也。故心悟，則情可化而為理；心迷，則理變而為情矣。若夫心之前者，則謂之性，性能應物，則謂之心。應物而無累，則謂之理。應物而有累者，始謂之情也。¹⁹

上述引文中首先提到「心統性情」，之後又有「心之前謂之性」之說，心、性之間似乎存在著矛盾矛盾的關係。關於這一點，由真可對於「心統性情」的解釋，可以得到進一步的說明。他說：

又有心統性情之說，世皆知有此說，知其義者寡矣。夫情之波也；心，流也；性，源也。外流無波，捨流則源亦難尋。然此說不明，在於審情與心；心與性忽之故也。應物而無累者，謂之

¹⁸ 《全集》卷6，〈法語〉，頁801。

¹⁹ 《全集》卷1，〈法語〉，頁646。

心。應物而有累者，謂之情。性則應物不應物，常虛而靈者是也。由是觀之」，情即心也。以其應物而有累，但可名情，不可名心，心即情也。以其應物無累，但可名心，不可名累情。然外性，物應與不應，累與不累耳？若然者情亦性也，心亦性也，性亦心也，性亦情也。有三名而無三實，此乃假言語而形容；至其真處，大非語言可以形容彷彿也。²⁰

這段引文中，真可對於心、性、情三者之間的關係，有很詳細的說明。綜合前兩段引文，可以知道，真可所謂的「性」，是就「質性」意義而言，而「心」乃是就「作用」意義而論。「性」是質性，沒有所謂的真與妄。而「心」是「性」的發用；心之發用，若為悟或無累，則稱為理或心；反之，若為迷或累，則稱為情。然而不論累與不累，應物與不應，都不能離卻本質之性。因此，有所謂「心之前謂之性」之言，又有「心統性情」之說。兩者之間並不相矛盾。又真可進一步的說明到：所謂的心、性、情三者，乃是假語言而形容，雖有三異名，但是在至真之處，並沒有任何的差異。因此，真可又曾說：「心、性原無二」。²¹除了對心性體用意的分析外，有關於心性思想的論述，真可將重點置於使心性產生迷悟、通塞的「情」與「理」上。他說：

夫玄黃無咎，咎生於情。情若不生，觸目皆道。故情有理無，聖人空之。理有情無，眾人禍焉。

²⁰ 《全集》卷9，〈法語〉，頁800。

²¹ 關於真可心性不二的思想，義井筆錄中記載到：「師說：全要講透這個「明心見性」四字。你說心性，是一是二？某請師開說。師說心性原無二，眾人不見性，所以說百姓日用而不自知也。至人能見其性，豈非明心乎？見性則心自明，非是明了心，方能見得性也。」（引自《紫柏尊者別集》卷4，〈書問·義井語錄〉，頁140。《紫柏尊者別集》係明·錢謙益為補《全集》之不足所輯成。本文採《卮續藏》冊127本，以下將之簡稱《別集》。）

夫心若不以理養，則所見弗靈。

苟不能以理折情，則死生禍福之關，誠不易破。

夫心外無法，法外無心。然心法若似二者和哉？良由以理觀照之，則心外無法，法外無心。以情分別，則物我抗然，難以消釋。²²

由於情與理對於心會產生迷與悟的差別，因此，「以理折情」、「以理養心」成為修行的主要途徑。所謂的「情」，是指眾生根塵所產生的妄念，這一點並不會產生誤解；然而「理」所指的內涵為何？則需要進一步探討。

一般而言，在佛學思想中，較少以「理」建構心性之學；相對的，「理」反而較常為理學家所用，這也是宋明以降之儒學所以被稱為理學的原因。有鑑於「理」在思想史上的被運用，真可對於「理」的定義就必須格外的被注意，因為這關係到真可的思想是否有旁落的問題。以下則進一步引真可「性」與「情」之說以為說明：

性如水，情如冰。冰有質礙，而水融通。融通則本能無所，質礙則塵根亢然。

夫眾人之與聖人，初非兩人也。聖人，人也，眾人亦人也。然聖人則無往而非率性，眾人則無往而非率情。率性則惺寂雙流，率情則昏散齊騁。惺寂雙流，則根塵空，而不廢能所之用。昏散齊騁，則根塵散而昧一真之體。

何謂順，自性而之情也。何謂逆，自情而之性也。何謂逆而順？

²² 《全集》卷 4，〈法語〉，頁 708；卷 6，〈法語〉，頁 730；卷 1，〈法語〉，頁 652；卷 4，〈法語〉，頁 694。

聖人以爲我復性，而人不復則情不消，情不消則我見熾然，則貪暴無厭，爭鬥靡已。故以復性之教教之，使夫順者知逆，逆者知順，則原始反終，死生之說可明矣。²³

細審真可的性情之說，可以發現，其與前文理情之對舉，並沒有什麼差別。再者，從說明心性關係的兩段引文中：「應物而無累，則謂之理」，以及「以其應物無累，但可名心」之說，也可得知，「性」與「理」之間，實具一定程度的相同意義。「理」並不是落於外的規範標準，而是存於自己的一心之中，是眾生本具的一真之體。且此理也非陽明所謂人人本具的良知，這一點由引文中「則原始反終，死生之說可明矣」，以及前文所謂「苟不能以理折情，則死生禍福之關，誠不易破」、以理關照方能了知心外無法……等說，可以得到說明。審視真可「理」的內涵，其實應該就是《壇經》中「自性清淨」、「自性佛性」之謂；同時也與華嚴宗的理具有相同的意義。²⁴

由於性（理）是眾生本具，沒有凡聖之別，重點只在於眾生為情所惑而不能顯現。故對於「以理折情」之說，真可更常用「復性」來說明其意義。如他說：

水本靜而流動，能了動外無靜，則心可以復性也。心既可以復性，率性而治習，由殘雪撲紅爐之焰，習豈能久停者哉？雖然復性不易，苟非達心無體，全性爲心，其孰能之？

故曰：欲收放心，先究昏散之所以然。昏散之所以然既明，則昏散之權在此不在彼。然昏散之所以然，亦不易明。如能明之則由情而復心，用心而復性。如掌中見文理，鏡中見眉目。

²³ 《全集》卷 2，〈法語〉，頁 660；卷 1，〈法語〉，頁 655；卷 20，〈雜說〉，頁 999。

²⁴ 詳見范佳玲，《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1998 年 6 月），頁 245～252。

我等志在復性，求出情之法。²⁵

在真可的法語中，屢屢提及「復性」，他將復性視為修證的最主要途徑之一。審「復性」之說，源自於李翱的《復性書》。於此要再強調的是，真可只是援用其詞彙，其基本的佛家立場並沒有改變。因為李翱所要復的性是「聖人之性」，²⁶ 而真可所要復的是清淨靈明、了脫生死的「佛性」。除了援引儒家的「復性」之語外，真可也常引用向秀郭象《莊子注》中，「有待」、「無待」的概念，來解釋情物相執，與心法廓然無礙之說。如：

不因境而生孤明圓照，始謂之無待之光。無待則內外之情空；有待則內外之情封。

惟得自心者，宣兮寂兮，無往而非心兮。蓋獨立則無待，無待則無外，無外則無分別，無分別則無我所。

心外無法，何法非心？心本妙物而無累也，妙則泛應曲當，無累則超然而無待也。²⁷

由前文真可對於「無心」靈然以生起萬物、與心與物間廓然無礙，以及此處的妙應無待之說，可以發現，真可並不強調心性的寂然狀態。這一

²⁵ 《全集》卷 2，〈法語〉，頁 675；卷 4，〈法語〉，頁 709；《全集》卷 2，〈法語〉，頁 659。

²⁶ 雖然李翱深受佛家的影響，但他在思想史上的地位也就是在於他的援佛入儒。然而李翱儒家的基本立場並沒有改變，例如他認為：「視聽言行，循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。」、聖人最高的境界乃是《中庸》的「至誠」等說，都是傳統的儒家思想。（引自《四庫全書》冊 1078，頁 107。）

²⁷ 《全集》卷 1，〈法語〉，頁 648；卷 13，〈積慶庵緣起〉，頁 648；卷 21，〈雜說·金仲堅字說〉，頁 1013。

點由他對於「心有四德」的解釋可以得到進一步說明：

心有四德，常樂我淨是也。常則無生滅，樂則無好惡，我則無主宰，淨則染不得。故得常者，天地會而不老；得樂者，眾苦交而超然；得我者，造萬有而無心；得淨者，處五濁而冷清。²⁸

真可對於心體清淨、無生滅、無主宰、無好惡等特質的說明，其實應具有一定程度如來藏的清淨之意。

至於在修行的問題，由於心具有真妄同源的特質，而修證的意義就在於退妄顯真，因此修證的主體性也就跟著呈現出來，「心」成為修行意義的關鍵。故真可特別重視「心力」：

天力、地力、佛力、法力、僧力，皆外力也；惟自心之力，乃內力。外力是助，內力是正；如正力不猛，助力雖多，終不能化凶為吉。故曰：先天而天不違。又曰：自心之力，可以顛倒天地。

心果無物乎？能使人為聖人，又能使人為眾生。聖人與眾人，亦皆無常也。願我善用心，不善用心何如耳？

心無形，故力無上。神通變化，入不思議，心之力也。心力既全，乃能轉昏入明。²⁹

對於心力在修證中的作用，真可給予極高的肯定。

以上是對於真可心性思想中幾個重要理念的論述，至於他心性思想對於禪修理念、禪修方法，以及其他思想的影響，則分述於以下各章節。

²⁸ 《全集》卷9，〈法語〉，頁808。

²⁹ 《全集》卷24，〈書問·與趙乾所〉，頁1052；卷1，〈法語〉，頁646；卷3，〈法語〉，頁689。

三、禪修的理念

對於真可的禪修理念，首先要揭示的是他的「禪修目的」。真可最常強調的禪修，至少具有下列幾項目的：

一是開佛知見。所謂的「佛知見」，乃是指徹悟諸法實相的真知真見。如來出世的一大因緣，即在為眾生開佛知見，使得眾生能夠證佛之知見，得其本來清淨面目。³⁰ 所有佛弟子，不分宗派，其學佛的目的都是在於開佛知見。真言：

爲佛弟子，若不以開佛知見爲急務，饒你勤苦累劫，非無漏正因也。

道人不以開佛知見爲家務，便是忘本願，自斷善根榜樣。³¹

而就真可禪者的立場，即就「自性清淨」、「自性佛性」的心性思想而言，「開佛知見」與「洞明自心」，實具有一定程度的相同意義。因此，真可又有「大凡學出世法，先要洞明自心」之說：

大凡學出世法，先要洞明自心，然後昭廓心境，窮內外典，而大其波瀾，則化風自遠矣，人天自嚮矣。

大凡男子家立心作事，先要究明源本。源若不清，流必昏，本若不固，枝必枯。³²

³⁰ 《法華經》言：「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。」（引自《大正藏》冊 9，頁 7 上。）

³¹ 《全集》卷 8，〈法語〉，頁 771；《全集》卷 24，〈與馮開之〉，頁 1056。

³² 《全集》卷 7，〈法語〉，頁 749；《別集》卷 4，〈示僧明璫〉，頁 138。

「洞明自心」即是真可心性思想中，妙應萬物真心之體悟；也就是禪宗「明心見性」之意。佛門中有所謂「即心是佛」、「心佛眾生，俱無差別」之說，但是這只是就理論意義而言；在實際修證的層面上，唯有透過心性的顯現，心才能是佛，眾生與佛也才能無差別。因此，禪修一個很重要的目的就在於洞明自心。

二是去身心之執。心、佛、眾生之所以有差別、眾生之所以無法了脫的關鍵，真可認為就在於眾生無法看破身心的執障。真可言：

故修行人最初立念，雖為生死，到頭敗闕者多，大抵病在何處？不在聲色貨利，不在七情六慾，只在當人一箇臭軀殼子打不破，一點妄想心覷不透，便被生死魔所役。

而一切眾生，不能覺了身之與心，所以不能解脫生死煩惱之礙。若能絕破身心執受，眾生與佛無殊；若不能絕破身心執受，即諸佛亦安得自在哉？³³

有鑑於身心執障對於修行的障礙，故身心執障的去除，成為真可禪法中一個相當重要的目的。

三是了脫生死。真可言：

大丈夫情性關頭，若認得真了，則今日與直心競爭、害直心者。皆我善知識也。苟有此見，何妨惡衣惡食，了我生死大事去，豈弗樂乎？³⁴

禪悟之悟，所要悟的內容其實就是生命。瞭解生命的始末是佛教最關切的問題，所謂「生死事大，無常迅速」。生死之了脫與否，與心地的開通有著密切的關係；禪觀，其實也就是一種生命觀。禪宗修行的意義，就是在心性的提昇過程中，透視生命的意義，使得生死現象了然，

³³ 《全集》卷7，〈法語〉，頁754；卷2，〈法語〉，頁663。

³⁴ 《全集》卷24，〈與趙乾所三〉，頁1052。

繼而能為自己的生命作主宰，進而達到了脫的目的。

在真可的禪的目的中，至少包括了開佛知見、去身心之執與了脫生死等三個意義。而其中了脫生死與去身心執障的去除，特別為真可所重視，也因此有人曾經問他：「師為生死出家，如何怕死？」³⁵ 可見，他對生命問題的重視。就禪宗而言，無論是默照禪或是看話禪，不論強調「平常心是道」或講真修實參，禪修的重點都是在於心性的體悟。但是從真可的言論中可以發現，他雖然也講明心見性，但是他似乎更重視身心的解脫。如本文在禪修的目的中所言，心性的開悟與生死了脫之間，有著絕對密切的關係；但是，由於強調的重點不同，禪修的入路與方法也就隨之而異。對於生死了脫的重視，形成真可禪法中一個很大的特色；但這卻也是他為後所批評之處。有關於真可禪修的方法，以及後人的批評，留待下文再作詳細的說明。

如前文所言，參禪的目的在於開佛知見、去除身心之執、了脫生死等。然而，眾生何以無法洞明自心而塵浮於生死苦海？依照真可的心性理論，其原因就在於性為情所蔽，以致無法以理復性之故。因此，真可將「去情」視為修禪的首要工夫。真可言：

又證明自心，貴在情死，蓋情不死，性不活，則於博地凡夫，欲其直下轉識成智，心境圓通，安有是處？故情不死，其為禪不可參，即問學亦難到精深處。³⁶

真可認為情若不死，不僅禪不可以參，就連世間法的學問也難以精通。這就是他所謂：「初心學者，當先求精我空之解。」³⁷ 的意義。此一觀點對應在禪修的方法上，則是他以持誦毗舍浮佛偈作為之禪修入路的提出，以及對於研經看教的提倡。

禪宗一般重頓悟，《壇經》更是以頓悟為主，而有別於神秀漸修之

³⁵ 《全集》卷8，〈法語·修禪波羅蜜大要〉，頁775。

³⁶ 《別集》卷4，〈示僧明璫〉，頁138～139。

³⁷ 《全集》卷9，〈法語〉，頁789。

說。在頓漸的問題上，真可則主張「頓漸雙修」，因為「理可頓悟，情須漸除」；而「情」的漸除則在於聞思修三慧的熏發。他以禪宗初期的傳《楞伽經》為例，說明到：

蓋《楞伽》，以八識二無我，五法三自性，轉識成智為宗。彼不達此義者，以為得心之後，再無一事矣。殊不知，道可頓悟，情須漸除，而鼻祖所傳之心，道也。《楞伽》所謂轉識成智之法，治情之具也。³⁸

真可認為，一個頓悟得道之人，並不代表當下已經轉識成智、證得無餘涅槃。因為情識並不會因為頓悟而除盡；要待情識除盡之後，方能了脫生死。於此，經教則成為轉識成智、漸除情識的重要依據。對於文字經教在修行上意義，真可有如下的說明：

夫般若有三種，所謂文字般若，觀照般若，實相般若是也。又此三般若，名三佛性：緣因佛性，了因佛性，正因佛性是也。嗟乎！娑婆教體實貴在音聞，有音聲，然後有文字，有文字然後有緣因佛性，有緣因佛性，然後能熏發我固有之光；固有光開，始能了知正因佛性。³⁹

真可將三般若與三因佛性相配，以文字般若配緣因佛性。⁴⁰ 他認為文

³⁸ 《全集》卷2，〈法語〉，頁665。

³⁹ 《全集》卷1，〈法語〉，頁656。

⁴⁰ 「三佛性」是天台智顗依《北本大般涅槃經》之說所立。智顗《金光明經玄義》言：「云何三佛性？佛名為覺性名不改，不改即是常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智，開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。」引見《大正藏》冊39，頁4。又有關《北本大般涅槃經》之說，詳見《大正藏》冊12，頁530～532。

字雖然非正因佛性，但是具有熏發的功能，藉此以了知正因佛性。他又強調：

所謂正因佛性，正因佛性既變而為情，苟不以了因契之，則正因終不能會也。了因雖能契正因，若微緣因熏發之，則了因亦不能終自發也。緣因，即文字三昧之異名也。⁴¹

眾生之所以與佛有二，主要就在於：正因佛性一變而為情之故，這也就是真可心性思想中「性為情礙」之說。若要開發正因佛性，則需要了因佛性的相契。然而了因佛性無法自己發起，必須經由緣因佛性的熏發。由此，真可將文字般若與緣因佛性相結合，也就代表了：若要開佛知見，則必要由文字語言以入。因此，真可說：「佛弟子，不通文字般若，即不得觀照般若；不通觀照般若，必不能契會實相般若。」⁴² 他甚至以相當肯定且絕對的態度表示，要開佛知見就必須以三慧熏發。他說：

堪忍眾生之機，苟不以聞思修三慧熏發之，則其佛知見，終不能開矣。

夫開佛知見者，不可以巧智得，亦不可以苦行求，唯貴熏蒸開發耳。⁴³

對於定慧之間的關係，真可主張慧能夠顯發本性、斷除煩惱，進而達到禪悟的境地。他肯定「無禪不智，無智不禪」的說法：

心力既全，乃能轉昏入明。明雖愈於不明，而明未全也。明全在於忘照，照忘然後無明非明，無非明耳，乃幾乎息矣。幾乎息

⁴¹ 《全集》卷1，〈法語〉，頁645。

⁴² 《全集》卷1，〈法語〉，頁645。

⁴³ 《全集》卷2，〈法語〉，頁667；卷7，〈法語〉，頁753。

者，慧之功也。故經云：「無禪不智，無智不禪。」然則禪非智不照，照非禪不成。大哉禪智之業，可不務乎？⁴⁴

有鑑於經教在禪修中的功用，因此真可在對於學人開示到：

今人隨情起見，或專求生淨土，或持咒課經，謂之借緣熏煉，消融習氣。殊不知見地不透徹，淨土豈能親切？持咒課經，何異澆水增冰，總皆結業，毫無所益。古德云：「悟明後，方修行。」然悟明之說，種種不同。有解悟，有修悟，有證悟。解悟者，從經教熏聞歷久，心漸開通，又謂之依通識解。……今宇泰即未能修悟、證悟，亦當閱熟一部教乘，以求解悟，其閒習氣，以熏力故，不求減損而自減損。然此亦必以證悟為心。⁴⁵

由此可見，真可不但否定經教會妨礙禪悟體驗之說。相反的，他正面的肯定對於經教的深入，能使心性漸為開通，進而達到修悟、證悟的目的。而從行文中也可得知，真可認為與其念佛、持咒，都不如由經教入手來的妥切。同時，他不僅要學人精通內典，也鼓勵學者學習世間法，以擴充度量。他說：

故學出世法，先要洞明自心，然後招廓心境。窮內外典籍，而大其波瀾，則化風自遠矣，人天自嚮矣。學世間法，亦先要講明仁義，擴充度量，凡經世糟粕亦須嚼過，復加真實心地。行之既久，一旦臨事，自然接拍成令矣。⁴⁶

這段話是並不是真可對於在家居士的開示，而是對於出家弟子的說法。他不僅要佛弟子深入經教，同時強調，就連世間外典、甚至經世糟粕也

⁴⁴ 《全集》卷3，〈法語〉，頁689。

⁴⁵ 《全集》卷24，〈與王宇泰〉，頁1057。

⁴⁶ 《別集》卷4，〈示僧明璿〉，頁138～139。

不應忽略。他經常勸勉人要多讀書：

多讀書的人，終是近真。以其被佛祖聖賢言語，熏得此心熟了。
熏得熟了，縱習氣不好，也漸漸熏得香。⁴⁷

可見真可對於文字般若的重視。

至於明末禪者以「悟道在古德機緣不在經教」的說法，真可相當的不以為然。他藉由禪宗初期祖師聽經開悟，以及傳經的事實，說明經教在禪宗的地位。⁴⁸ 對於禪門所強調的「不立文字」、「教外別傳」之說，真可言：

皖山、永嘉，並得教外別傳之妙，貴在坐斷語言文字，直悟自心。而《信心銘》、《證道歌》則千紅萬紫，如方春之花，果語言文字耶？非語言文字耶？……如此則語言文字，與教外別傳，相去幾許？⁴⁹

雖然僧璨《信心銘》與永嘉《證道歌》的論作立場，與經教之作並不盡相同，但是終究脫離不了語言文字的形式。真可藉此以說明語言文字與教外別傳之間的相去不遠。

以上是就經教在修行的意義上而言，若從其在心性上的意義，則是：

蓋一切文字語言，皆自心之變也。……合心也，廢亦心也。既皆

⁴⁷ 《別集》卷4，〈義井語錄〉，頁140。

⁴⁸ 《全集》卷3，〈法語〉：「以為禪家古德機緣，可以悟道，悟道斷不在教乘上。我且問你，安禪師讀《楞嚴》破句悟道，永嘉看《維摩經》悟道，普菴肅禪師、英邵武，皆讀《華嚴論》悟道。你謂唯禪家機緣可悟道，教乘不可悟道，豈非大錯？」（頁692。）

⁴⁹ 《全集》卷16，〈拈古〉，頁916。

是心，豈有心取心乎？心舍心乎？……文字如花，自心如春，春若礙花，不名為春；花若礙春，不名為花。唯相資無礙，故即花是春也，花可以即春也。⁵⁰

在心外無法的唯心觀點下，一切文字語言皆是一心所變現，心和文字語言相互為礙之說並不合理。因此，真可強調兩者的相資相助。明代禪宗以臨濟最盛，臨濟自義玄以下，向來排斥經典三藏，認為對於經教的鑽研，將有礙於自心的證悟。但是，真可並不這樣認為。他認為文字既然是自心的變現，當然就可以就文字而得心。真可有言：「是故有智者，即文字得心。心外了無法，文字心之光。」⁵¹ 文字既是「心之光」，同時也是「道之光華」，自然就沒有摒棄的必要了。⁵²

雖然真可重視經教的功用，但是他並沒有因此而失卻禪者的基本立場，他還是相當強調「悟心」的重要。心性是真妄、迷悟的源頭，經教僅是助緣，其功用在於熏發心性的悟通，修行的重點還是在於「悟心」與「究心」。他說：

但眾生不悟自心，故不知佛心。既不知佛心，安知佛語？
故曰究性與命，自身心始。如忽身心而不究，雖讀五車三藏，終與身心何益哉？
雖求之於紙墨，十年之功，不若求於心性，一朝可敵也。……執法而不妙悟自心，能成大器，未之有也。⁵³

⁵⁰ 《全集》卷 16，〈拈古〉，頁 923。

⁵¹ 《全集》卷 20，〈文薪偈〉，頁 983。

⁵² 真可言：「語言戲黼，曄若春花。春容銜態。不善觀者，離花覓春，春不可得，泣岐沾巾。語言文字，道之光華，何必排擯？」（《全集》卷 22，〈大悲菩薩多臂多目解并銘〉，頁 1026。）

⁵³ 《全集》卷 4，〈法語·示浣上人〉，頁 704；卷 4，〈法語〉，頁 696；卷 5，〈法語〉，頁 719。

佛法重視的是解行相應，「妙悟自心」仍是真可行踐之學最重要的用功之處。這種思想同時也反映在他對於經教的詮釋上。⁵⁴

此外，由上文心性思想中的論述，可以知道，真可所重視的是，心性常淨我樂、妙應無待的積極意義。此一思想反應在他的禪修理念上，則是強調心性靈然應物之意的體悟，以及反對禪修的落入空虛寂靜之中。他說：

夫大心者，智周萬物而不勞，妙動向先而非始。……光貫十虛，靈達三際，處方寸而包空彌太虛而入芥。故曰：談禪而言空者，乃談者之陋也。⁵⁵

真可就其自身的禪悟體驗，進一步的說明到：心性的妙悟不應只是在遠離塵囂之處而得，更應超然於動靜之外。他說：

宴坐靜堂，胸次寂寥，若可以欲太虛。忽聞生響，即瞥然心生，便覺方寸稍窒。而太虛之度，不復有矣。是以靜中所得，難以應世，應世則失。故曰不可以靜中求，亦不可以動中求。超然動靜之外，而不廢其用可也。⁵⁶

他一反參禪必須離群索居，不務世事，始能有大成就之說；不僅提出心性的覺悟要超然於動靜之外，同時更強調禪機應世的活潑運用。

⁵⁴ 有關真可對於經教的詮釋，可參見收入於《全集》的〈心經說〉（四篇）、〈釋金剛經〉、〈釋楞嚴經〉、〈釋毗舍浮佛頌〉、〈釋八大人覺經〉、〈釋十二因緣〉、〈八識規矩〉、〈唯識略解〉，以及《別集》中的〈阿賴識四分略解〉、〈前五識略解〉、〈毗舍浮佛頌說是如斐〉（四篇）等釋文。

⁵⁵ 《全集》卷5，〈法語〉，頁718。

⁵⁶ 《全集》卷10，〈法語〉，頁815。

四、禪修的方法

真可雖然不排斥深入經教對於心性的啟發，但是身為一個禪者，他更重視實際的禪修。在禪修的方法上，真可雖然也說「平常心是道」，但是他的「平常心是道」是就諸佛菩薩之心而言，眾生因為沒有證悟自心，所以在日用中顯現出來的並非是道心，而是奇險惡毒之心。⁵⁷ 而唯有在明心見性之後，才能於日常生活中有活潑的展現。因此真可重視實際參究靜坐，更勝於強調從日常生活中發揮作用的平常心。

真可相當的重視靜坐，從他於出家首夜就靜坐到天明、修習不倒單，以及在獄中趺坐而化……等事蹟，可以得到說明。對於禪坐，真可將之分為下劣坐、平等坐、增上坐三個等級：

坐靜有三品，曰下劣坐，平等坐，增上坐。下劣坐者，但能舌拄齦齦，雙手握拳夾脊，天住挺堅不軟，以信力為主，或持半偈，或持佛號及咒，上有嚴師護持，下有法侶夾輔，是謂下劣坐也。平等坐者，初以識破根塵三界為主，於三界始末，洞悉無疑，臨坐時，視身如雲影，是心如網風，別無作手，若能堅勁，昏散痛痒，自然剝落。或一坐半日，或兩三日，飲食不進，氣力仍舊，是謂平等坐。增上坐者，是以動徹本心為事，或以古德機緣，關技癢者，自然凝結不化，若負戴天不共之仇。我不欲瞋悶，而瞋

⁵⁷ 《全集》卷6，〈法語〉：「夫佛法本平常，而是以奇特求之，故往往不得佛心也。故曰：平常心是道。此平常心，凡有氣血之屬，皆本有之，豈待佛菩薩傳而後有哉？若必待佛菩薩傳而後有，則世人日用，境緣順逆，好惡多端，以非為是，熾然而分別不歇者，此又何心哉？此即平常心也。但眾生不善用之，而現三毒奇險之心也。如善用之，則眾生三毒奇險之心，即是諸佛平常之心也。（頁742）又：「夫業未嘗不真，心亦未嘗不真。業之真即心之真，心之真即業之真，真外無業與心，心業之外，亦無有真。即此觀之，一切眾生與顛倒七趣之中，本皆現證者也。以眾生日用不知，於現證中橫生分別，故現證者，日用而不知也。殊不知於日用不知之中，實未嘗不現證者矣。」（頁744）

悶塞破虛空，值得依正聖凡，合下盡翻窠窟。有此等志氣力量，累足蒲團，以効超劫，而無超劫之心。到此時昏散無渠栖泊處，盡十方三世都盧是一箇話頭，炯炯然在前塞煞眉眼，忽然心地有爆苴之機，不生欣喜，何以故？渠我故有，今邁相逢，有何奇特？是謂增上坐。⁵⁸

由真可對於三個等級中的詳細論述，應可視為他自身參禪歷程的體驗。在禪坐三品中，每個階段有不同的目標：下劣坐乃是靜坐的最初階，屬初發修學與用功未深者，因此，其最主要的用功處在於信力的增強；第二階段平等坐，在於識破根塵三界；到了第三階段的增上坐，才以洞徹本心為事。對於靜坐三品，以下首要討論的是增上坐的部份。引文中真可說在增上坐的階段時，「盡十方三世都盧是一箇話頭，炯炯然在前塞煞眉眼，忽然心地有爆苴之機，不生欣喜，何以故？渠我故有，今邁相逢，有何奇特？」之說，這種不生喜不生樂的狀態，與其心性思想中所言「萬法唯心」、「佛法本平常」、「心物本然廓如」之說相互謀合。同時，也與他禪修中「洞明自心」的目的相互結合。就此一層面而言，真可的思想有一定的部份乃是由禪修中觸發體驗而來，並非只是純思維上的建構。至於增上坐的方法，真可提出的是：以「動徹本心」以及「古德機緣」為事，使之在心中凝結不化，也就是在心中生起疑情，參究不已之意。這疑情的生起、凝結、參究，以至於最後「忽然心地有爆苴之機」的體悟，即是「看話頭」的修行工夫。「看話頭」是宋代大慧宗杲所提出的禪法，他以話頭禪對治士大夫好文字遊戲的禪學，以及陷入沈寂的默照禪。⁵⁹到了明末，參話頭的禪法，已儼然成為禪門的主流。⁶⁰真可也明確的提出：煉心必以話頭為椎輪。他說：

⁵⁸ 《全集》卷3，〈法語〉，頁686。

⁵⁹ 參見開濟，《華嚴禪—大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1996年6月），頁67～70。

⁶⁰ 詳見鄧克銘，《大慧宗杲之禪法》（臺北：東初出版社，1987年8月），頁86。

凡煉心者，必以話頭爲椎輪。然而有有心話頭，有無心話頭。有心話頭，則初機精進者；有無心話頭，則無功任運者。有有心話頭，於現行時，即伎倆窮矣。惟無功任運者，生則於昏沈睡熟之際，死則於悶絕息斷之時，如水清珠，雖汨汨乎濁流之中，而光耀炯然也。

或者以趙州無字爲話頭，歷年既久，自以爲生死順逆，念即話頭，話頭即念，無往而非一片。⁶¹

參話頭是真可禪法中相當重要的一環，他甚至有以佛號、咒語、華嚴的四法界、唯識的思想生起疑起，做爲話頭而參究的主張。就真可而言，他認為看話頭是在增上坐階層，參究心性的重要工夫。

前文所論述的是增上坐的目標，及其在行踐上的用功處。以下所要討論的是下劣坐與平等坐。下劣坐是靜坐的最初階，屬初發修學與用功未深者的靜坐。因此在下劣坐時，除了要有嚴師法侶的護持之外，最重要的乃是在於自心心力的增強，還未真正觸及到修行的境地。而平等坐的目標，則是在去除身心執障、識破根塵三界。這兩個階段的工夫的入手處，真可特別提倡「毗舍浮佛偈」的持誦。他說：

惟以毗舍浮佛偈爲根本話頭，於一切逆順境上，綿綿不斷，歷時不昧，持誦將去。⁶²

「毗舍浮佛」梵名 Viśvabhū 或 Viśvabhuk，爲過去七佛的第三佛。《景德傳燈錄》即以七佛爲傳燈之始。⁶³ 毗舍浮佛偈的內容爲：「假借四

⁶¹ 《全集》卷3，〈法語〉，頁680；卷2，〈法語〉，頁717。

⁶² 《全集》卷4，〈法語〉，頁702。

⁶³ 《景德傳燈錄》卷1：「古佛應世，綿歷無窮，不可以周知悉數也。故近譚賢劫有千如來，暨于釋迦，但紀七佛。案《長阿含經》云：『七佛精進力，放光滅暗冥，各各坐諸樹，於中成正覺。』又曼殊室利爲七佛祖師，金華善慧大士，登松山頂行道。感七佛引前維摩接後，今之撰述，斷自七佛而下。」（引見《大正藏》冊51，頁240），又「毗舍浮佛偈」見於頁205。

大以為身，心本無有因境生，前境若無心亦無，罪福如幻起亦滅」。真可又以前半偈特別的簡潔切要，因此常指示人持誦半偈。這也是靜坐三品中，在論述下劣坐時，真可「或持半偈」之謂。然而何以要持毗舍佛偈，原因則是因為：

殊不知舍七佛偈，則禪無源矣。……若七佛偈，學者果能精而究之，方知禪不外偈矣。於諸祖機緣參而不悟，則恐又不若持偈矣。千經萬論，別無一事，不過說理身心耳。如學者，身心執受之障不能離，於七佛偈祖機緣，不能悟入，總謂之葉公畫龍。倘真龍現前，吾知其必投筆怖走矣。故吾勸出家在家，有志於斷生死，割煩惱者，於毗舍浮佛偈，能信持之，持久熏熟，則身心執受之障，終有消釋時在。又身執受消時，涅槃現前，心執受消時，菩提現前。此二者，教中謂之二轉依果。蓋轉生死而依涅槃，轉煩惱而依菩提也。⁶⁴

雖然真可在靜坐三品的論述中，並沒有提到以持偈為平等坐的工夫，但是審視平等坐「識破根塵三界」的目標，以及此處以毗舍浮佛偈能釋身心執障之說，可以推知，平等坐的工夫，應是延續下劣坐佛偈的持誦。真可不僅以七佛偈為禪學的源頭，同時還強調與其久參諸祖悟道機緣而不能入，不如持誦佛偈來得直截。真可對於佛偈的提倡，與他以古德機緣的參究為增上坐的工夫，並不相抵觸。因為，真可認為唯有在身心執障消除後，才可能了脫生死、轉煩惱為菩提。審毗舍浮佛偈「假借四大以為身，心本無生因境有」之說，其重點就在於「破妄」。對照真可禪修的方法，與其靜坐三階層，可知得知，真可是先以佛偈為入路，達到「破妄」的目的之後，再進一步參究古德機緣，以達明心見性，也就是「顯真」的目的。真可強調「參須實參、悟須實務」。⁶⁵ 他特別重視禪法的基礎工夫。一般人在靜坐的層次上，通常尚都未到達第二品的平

⁶⁴ 《全集》卷7，〈法語〉，頁756～757。

⁶⁵ 《全集》卷9，〈法語〉，頁800。

等坐，更遑論於第三品的增上坐。因此，真可才會不斷強調佛偈的持誦。有關真可對於毗舍浮佛偈的重視，茲再引數例以為說明：

假借四大以為身四句偈，此古佛之遺方也。若能頌千萬遍，則死生之根，不待拔而自斷。

毗舍弗佛偈，此言自在覺。蓋此佛於身與心，皆覺了解脫故。身解脫則無生死之礙，心解脫則無煩惱之礙，解脫即自在義也。而一切眾生，不能覺了身之與心，所以不能解脫生死煩惱之礙。若能絕破身心執受，眾生與佛無殊；若不能絕破身心執受，即諸佛亦安得自在哉？⁶⁶

在真可的法語、書信、題跋中，時可見他對於佛偈的提倡與解說，他不僅教人持誦，自己亦持誦。可見真可對於毗舍浮佛偈的重視。陸符也稱他「教人專持毗舍浮佛偈，謂此偈是去來諸佛心印，禪之真源」。⁶⁷毗舍佛浮偈的持誦乃是真可的根本禪法。

此外，要再特別說明的是，真可禪法對於身心解脫格外的重視，在方法上除持偈之外，他更直接的要人做空觀與不淨觀。他說：

心不自有，因境而有，此六塵緣影之心也。如此心不能查考徹了，則本有靈明之心，終不現前。

先當推我未生之前，是身果有耶？果無耶？有則何勞父母交姁而生？無則既本原無，如何無中忽有此身？如是推究，推究不已，則此身一旦洞然識破了，則他身不待破而破矣。自他身之身既破，且道將何物為能所淫欲之具哉？

⁶⁶ 《全集》卷5，〈法語〉，頁723；卷2，〈法語〉，頁663。

⁶⁷ 《別集》附錄，頁146。

此身之羶臭狹小，自足而頂，自內至外，周觀悉數：地則皮肉筋骨，水則涕唾津液，黃痰白痰斥痰；又若血之腥，尿之臊，屎之臭；蛔蟻百蟲，蟠屈宛轉，伸縮沈浮於五臟六腑之間。

殊不知揭妝飾而觀之，四衢之中，頭蓬醜陋，豈惟不生愛者，且嘔噦不勝矣。再揭皮而觀之，寧獨嘔噦？且不勝恐怖矣。再去肉而觀之，則白骨頽然，寧獨恐怖已哉？⁶⁸

其實，真可以持誦毗舍浮佛偈為鍛鍊方法，就具有一定程度的空觀意義。然而一般眾生並非利根，且執著太過強烈，即便是對於空觀意義的直接闡釋，也無法從空觀中識破身心的執障。既然空觀無法使學人達到出離的目的，於是真可便更直截的提出不淨觀。欲透過對身體污穢醜惡的揭示過程中，使眾生達到棄捨與厭離的目的。

大抵而言，禪者極少言空觀，真可教法主張以空觀去執，在禪門可謂相當的特別。而他對於身體污穢與不淨的深刻強調更是特出，在禪師中更是罕見。因此日本學者忽滑谷快天有：「豈以小乘之不淨觀說身心之關係非乎？」⁶⁹ 的批評。其實真可空觀與不淨觀的提出，與其時代背景有著密不可分的關係。空觀若就天台智顗的分類，是屬於三觀中較基礎的觀法；就五停心觀之說，不淨觀乃是為多貪眾生所設，以息止貪欲之心的法門。⁷⁰ 明末禪風疏狂、社會也瀰漫著縱欲多貪之風；真可空觀與不淨觀等基礎觀法的提出，乃是為挽救當時時代弊病所發。再者，彼時淨土宗極為興盛，念佛幾乎成為各宗各派更修的法門。蓮宗一方面宣說淨土的清淨莊嚴，同時也揭示娑婆的濁惡不善。真可不淨觀的

⁶⁸ 《全集》卷 9，〈法語〉，頁 799；卷 3，〈法語〉，頁 799、680、685。

⁶⁹ 引自忽滑谷快天著、朱謙之譯，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，1994 年），頁 813。

⁷⁰ 詳見空觀及五停心觀之說，詳見《摩訶止觀》卷 7 上（《大正藏》冊 46，頁 92～93）、《阿毗達摩順正理論》卷 60（《大正藏》冊 59，頁 697～699）、《菩薩持地經》卷 3（《大正藏》冊 30，頁 904～905）……等等。

強調，也與淨土五濁惡世之說，具有相互呼應的意義。

五、結論

由真可對於心性思想的論述中，可以發現，其心性思想的意涵具有體用合一、真妄同源的特質。也由於這個特質，使得修證的工夫導向於對自心的探索，而心之為修行的主體意義也隨之展現。因此，真可特別重視心力在修行中所產生的影響。同時，特別強調悟心的重要性。在心與性意涵的界定上，真可以性為本質，心為發用。心發用無累，稱之為理或心；反之，有累於物則稱之為情。因此，真可有「去情」與「復性」之說。無可諱言的，真可的心性理論，不論是在建構的方法，或是詞彙的引用上，都深受理學家的影響。然而本文所要特別強調的是，他並沒有離卻佛家的基本立場。

至於禪修的實踐理論上，真可則趨於「頓悟漸修」。所謂「理可頓悟，情需漸除」，強調透過對於自己習氣的慎重檢討，一點一滴的確實克服。同時，真可認為經教對於心性具有熏習的作用，透過經教中真理的理解，將有助自心自性的體悟與開發。他正面肯定經教在禪悟過程中的作用。由真可漸修與經教的強調，可知其較傾向於解悟的修行路向。

在禪修的方法上，真可主張參究話頭，以證悟自心。但是，這是就增上坐的層次而言。一般眾生的靜坐，多處於下劣坐與平等坐的階段。在這兩個階段，身心的執障尚未去除，對於古德機緣的參究不容易契入。於此，真可提出的方法是：「毗舍浮佛偈」的持誦。真可的禪法中，特別重視持誦佛偈，他以毗舍浮佛頌為禪法的根本源頭，禪修的基本工夫。他不僅自己持誦，這同時也是他最常教人的禪修方法。

以上大抵是真可禪學理論與實踐理論，兩者的相合，構成真可禪法思想的大體。

再者，如前文所述，真可的禪法相當重視去執與生死了脫，特別強調「去妄」的部份。他以毗舍浮佛偈為禪學之源、諸佛心印，為去除執著、妄想的最佳方法；因此，在教法上，特別重視佛偈的持誦。除了佛偈之外，真可也教人作空觀與不淨觀，以去除身心執著、產生厭棄出離之心，進而達到生死自在的目的。對於基礎禪法的重視，是真可禪法

一個很大的特色，但這也是他為人所批評之處。然而真可對於基礎教法的強調，實也是為挽救明末禪門疏狂之弊病所發。

禪法思想是真可的中心思想，因此，他的禪修理念也影響到他對於其他問題的觀點。例如，真可強調禪悟後的活潑體用，故他認為對於悟心的禪者而言，不論是身居山林市井都能體現佛法，這即是他所謂「平常心是道」之意。同時，他也強調一個真正開悟的一等僧並不是在山林隱居修行，而是發佛大悲願積極入世度眾。⁷¹ 由於有這個理念，再加上真可本身的魄力與擔當，使他一生以弘法利生為家務；不僅以復興大法為己任，同時更視停罷礦稅為自己出世的一大責任。

又在禪修上，真可主張頓悟漸修，重視經教對於心性的熏發作用；再加上明末禪風的疏狂，使得他對於文字般若相當的重視。真可對於經教的重視最大的貢獻，就在於促成明末唯識學研究成果的豐碩，以及《嘉興大藏經》的刊印。

真可於教內主張諸宗的融通，於教外也強調三教的會通，這是他萬法唯心之心性理論的展現。因此他雖然廣攝經教，援引儒道二教的詞彙以建構他的思想體系。但是他禪家的基本立場並沒有失去，而是將一切的世間與出世間法，會歸在他的禪法思想體系中。⁷² 總之，真可雖有經教的提倡、會通的思想，但是他徹始徹終都不失為一個禪者。

⁷¹ 《全集》卷 1，〈法語〉言：「果然立得，何必避城市居山林乎？此就一等僧說，蓋其佛知見已開，佛悲願已發故也。」（頁 649）又卷 4，〈法語〉：「寂寞雲林，喧囂市井，皆如來廣長舌相也。有入無入，故其聽者何如耳。」（頁 702）

⁷² 同前註 24，頁 253～275。