

明末清初之律學復興 ——以見月律師為中心

釋果燈

玄奘人文社會學院宗教學碩士

提要

唐末會昌法難之後，古人的律學著作多遭毀滅，致使戒律在中國的弘傳，到了明代幾成中斷，戒律作為表現佛教神聖行為規範的特質因而無法彰顯。然而，在明末戒法淪喪之時代裡，卻時代造英雄，促成了寶華山千華派之興起，對於傳統南山律宗，起著「紹往聖，繼絕學」之功能，從而使佛法修學的基本綱領——戒定慧三增上學，獲得一定的平衡力量，對於明代普遍不重戒律的學風，是一具正面意義的影響，其改革模式深具歷史意義而值得進一步考察，也是探勘明清佛教的重要窗口。

明末千華派初興，宗匠輩出，表現出旺盛的生命力，其中，尤以見月律師為集大成之代表性人物，寶華山之軟硬體基業多於其手上完成，其表現可圈可點，堪稱一代大師，其之於明清佛教，亦為舉足輕重之人物，這在明末清初時代已有公論。然時移境遷，現代學者論及千華派或見月之歷史定位，有著極新穎而不同於古人之見解，形成歷史的吊詭與很有趣的論題，本文嘗試以學術的客觀角度，加以分析、論證這些有趣的論題，結果發現學者的論證立場和宗教世俗化的問題是使這一段公案異說分歧的關鍵所在，這迫使本文不得不從更客觀的立場出發，要求嚴格的超然態度，以及對於明清佛教世俗化問題作一全盤性的檢討與反省，希望對於見月之叢林改革及千華派持續影響中國佛教長達三百餘年之史實，給予合理的對待。

關鍵詞：1.明清佛教 2.寶華山 3.千華派 4.讀體見月 5.見月律師
6.世俗化 7.律宗 8.傳戒

【目次】

一、前言

二、見月的生平事蹟

三、見月對叢林體制的改革

(一)創立《叢林十條規約》

(二)結界立規、刊定法典、恢復安居之法

(三)興建寶華山律宗道場

四、見月的重要著作

(一)《三壇傳戒正範》

(二)《毗尼日用切要》

(三)《毗尼止持會集》

(四)《毗尼作持續釋》

(五)《一夢漫言》

五、見月的戒律思想

(一)批判傳統佛教叢林在戒法上的過失

(二)繼承南山律宗的傳統，肯定戒律在宗教修習中的地位

(三)活化傳統的戒律生命

1.戒律思想更圓教化

2.隨方毗尼原則的靈活運用

3.戒體理論之圓融化

4.南山宗統之辨

六、結論

一、前言

明代佛教各宗衰微，戒法淪喪，卻時代造英雄，在明末神宗萬曆時期（1573～1619）前後，大師輩出，出現一批矢志復興叢林的佛門龍象，如膾炙人口的明末四大師，雲棲株宏（1535～1615）、紫柏真可（1543～1603）、憨山德清（1546～1623）和藕益智旭（1599～1655）等四人，¹ 他們先後促進明末清初佛教經世思潮的展開與落實，不但思想博大精深，著述豐富，性行高潔，且是深受當時社會各界景仰的時代巨人。他們的共同特徵是護法熱誠，² 勇於向當時病入膏肓的佛教叢林挑戰，為暮氣沈沈、局面混亂的明清佛教帶來朝氣，彷彿蓮花出污泥而不染，又若菩薩在俗而不戀俗般地令人讚歎與尊敬。³

然而，本文以為明末四大師誠然可欽可佩，但明代佛教之所以衰敗不堪，從教團內部的因素來說，實與佛教的修持方法失調脫不了干係。其遠因可追溯到唐末以來，中國佛教逐漸形成禪宗一枝獨秀的局面，然而禪宗的旨趣卻在「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」的禪

¹ 除了明末四大師，明末清初時另有臨濟宗密雲圓悟、漢月法藏；曹洞宗湛然圓澄、無異元來、覺浪道盛等人才輩出。參連瑞枝《錢謙益與明末清初的佛教》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993，頁132。

² 明末清初在中國發生的天主教和佛教的護教論爭，在四大師中，尤以株宏和智旭表現最為積極，其辯論激烈，影響深遠，可視為佛教人士為維護佛法之純粹性而發的辯論運動。參鄭安德《明末清初天主教和佛教的護教辯論》（高雄：佛光山文教基金會，2001），頁493。

³ 明末是中國思想史上繼先秦百家爭鳴和魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學之後，又一次空前的思想文化高潮——明清啟蒙思想產生的時代。在這個時期，產生了像湯顯祖這樣的戲劇大師；產生了徐光啓、方以智、徐霞客、李時珍等科學巨匠；產生了卓然獨立、敢於離經叛道的李贄，以及博大精深、著述宏富的思想家黃宗羲、王夫之、顧炎武、傅山等，他們的共同特徵在於高揚思想自由、理性的大旗，反對煩瑣呆板、迂闊空疏的學風，提倡經世致用、學有所為的精神，這種時代風氣與正統官風學風相抵牾，影響了崇尚自由、追求獨立的人們。參溫金玉《律宗千華派二祖：讀體見月大師傳》（臺北：佛光出版社，1997），頁15～16。

修印證上，結果造成貶律學爲小乘、視持戒爲執相和不重義解的風氣，⁴使佛法修學的基本綱領——戒、定、慧三增上學，有了嚴重的偏差發展。

佛陀建立僧團的方法是「以戒攝僧」，其目的是以戒學引導大眾生活於清淨律儀中，來完成高潔的僧格和化他的事業。出家眾不但要嚴守戒律而自度，更要熟習僧團中一切僧事。⁵ 所以，戒律在佛教中有著至高的權威，它作爲僧眾生活的行爲規範，不僅關係到個人的解脫，而且還關係到僧團的團結，乃至佛教的傳播與發展。佛教僧團只有推行戒律，使每一僧人自覺地學戒、受戒、持戒，自覺地用戒律來指導自己的言行，提高自己爲善去惡的自覺性，才能使僧團如律如制地生活，從而保持僧團的清淨、安定與團結。⁶ 然而，唐末會昌法難之後，古人的律學著作多遭毀滅，致使戒律在中國的弘傳，到了明代幾成中斷，⁷ 戒律作爲表現佛教非世俗行爲規範的特質，因而無法彰顯。

此外，一般重（聲聞）戒律的，大抵重視規制，每忽略佛說能淨內心的戒律本質；而古代禪師，每說「性戒」，雖是重視內心清淨，德性內涵，但偏重證悟的清淨，也不是一般所能得的。其實，佛法是「信爲能入」，「信爲道源」；真切的淨信，誓願修學，才是戒學的根本。⁸ 因此，三學之中，戒律精神的弘揚，在以禪宗爲佛教主流的

⁴ 參智旭《靈峰宗論》（臺南：和裕出版社，1993）卷4之一〈祖堂幽棲寺丁亥除夕普說〉，頁591。

⁵ 參印順導師《教制教典與教學》（臺北：正聞出版社，1972），頁141～142。

⁶ 參孫亦平〈論佛教戒律的特點及其在佛教發展中的作用〉，收入《佛學研究》第7期（北京：中國佛教文化研究所，1998），頁353。

⁷ 中國佛教律統，向來以南山道宣律爲中國律學的正脈，然到了北宋靈芝元照止，其傳承就已告中斷。參釋聖嚴〈明末中國的戒律復興〉，收入傅偉勳主編《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990）頁145～146。

⁸ 參印順導師《成佛之道》（增訂本）（臺北：正聞出版社，1996），頁179～180

明清時期，顯得比慧、定二學更為重要，復興佛教，重振佛教的宗教精神，捨宏律莫由。明末佛教研究的知名學者于君方也認為：明末佛教叢林衰頹的內在重要因素與僧伽之輕忽戒律有很大的關係。⁹

以此而言，明末清初的見月律師大興律宗千華派，宗匠輩出，代代相承，在某程度上恢復了律師弘傳戒法的傳承，這在促進僧伽的清淨與維持出家眾的形象上，或在佛教實踐方法的修正上，不啻是一應病之帖，在極端世俗化的明代佛教裡，回應社會思潮的現實變遷，表現出佛教所具有的神聖性格與旺盛的改革精神，其功績值得肯定！

再者，戒律的內容與形式決定著佛教的發展方向，因此，如何在不同的地區，根據時代發展的不同需求來弘傳戒律，引導僧團依戒修行和生活，就成為千百年來佛教內部的重要課題之一，¹⁰ 而這也正是見月律師復興律宗時必須正視的課題，然而，見月在律學上的改革表現出什麼樣的時代特色？其採取了什麼樣的理論或變通的態度？

明末弘揚戒律的主要有二大系統，一是雲棲株宏，二是古心如馨（1541～1615），他們二人都有很多弟子，而且影響深遠。¹¹ 然在明末戒律中興的機運中，尤其以如馨門下的三昧（1580～1645）、見月（1602～1679）、德基（1634～1700）等之千華派一系，代有傳人，枝葉繁茂，最為舉足輕重，其戒法也隨之傳遍全國。事實上，到現在為止的中國佛教戒律的傳承，多是從這個系統發展延伸出來的。¹² 其中，千華派歷代祖師裡，發揚律學的集大成者，就是見月律師。所以，以影響之深刻遠大而言，見月的確足以做為明末清初律學中興的典範人物。有關這方面的研究，已有零星的論文述及，如恩師聖嚴長老的〈明末中國的戒律復興〉和〈明末的菩薩戒〉，法光佛教文化研究所釋德祖的《見月讀體律師之戒律思想初探》、南京大學陳永革的

⁹ 參 Chung-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*, p. 172。

¹⁰ 參孫亦平〈論佛教戒律的特點及其在佛教發展中的作用〉，頁 354。

¹¹ 見釋聖嚴〈明末中國的戒律復興〉，收入傅偉動主編《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990），頁 146。

¹² 同上注，頁 146～157。

《晚明佛學的復興與困境》等，但他們的研究不夠完整，僅點到為止，對於見月對明末清初佛教叢林的影響、發展和貢獻，及其叢林改革與明末佛教的背景呈現出什麼樣的對應關係，則有待進一步的釐清。

「人能弘道，非道弘人」，一派一系之興，必有先後奔走疏困禦侮，而後能致其光大，從神聖化與世俗化的辯證角度來看，千華派在殘破的明末佛教競相逐俗的各宗裡脫穎而出，而且持續影響中國佛教長達三百餘年，成了平衡當時叢林偏向世俗化的對治力量，這與見月之叢林改革有著深遠的關係，故其改革模式深具歷史意義而值得進一步考察，更是探勘明清佛教的重要窗口。

二、見月的生平事蹟¹³

見月是繼明末三昧律師之後，住持寶華山，大弘千華律的一代宗匠，透過其生平事蹟的了解，有助於了解其復興戒律、改革叢林的緣起和始末，和分析其改革成就的基礎，故首先介紹見月的生涯事蹟。

讀體字見月，姓許氏，雲南楚雄（縣）人。舊籍江南句容（今江蘇句容縣），遠祖於明洪武時，從軍至滇黔，因軍功而世襲指揮，於是落籍於雲南。母吳氏，平日雅慕佛道，一夜夢梵僧入室，醒來後就生下見月。見月生性好奇又酷愛遊覽山水，幼時就穎慧過人，且擅於繪畫，¹⁴由於母親吳氏潛心學佛，在家教薰陶下，見月尤精於描繪觀音大士像，¹⁵一般人無不爭相收藏。¹⁶ 可想而知，早在童稚之年，佛法即於見月心

¹³ 見月之傳記，主要參考其自述的《一夢漫言》二卷（臺北：新文豐出版公司，1975）、《寶華山志》和喻謙編纂的《新續高僧傳》卷 29〈清江寧寶華山隆昌寺沙門釋讀體傳〉。

¹⁴ 《一夢漫言》卷上云：見月幼時有「小吳道子」之譽。頁 1。

¹⁵ 雲南地方，本為邊徼蠻荒之所，風氣十分閉塞，然其地佛法於啓禎間卻能日見昌盛，這是由於東南地區的尊宿大老，每不遠千里，前來弘化，禪林講席，一時比肩而興。參陳垣《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂出版社，1987），目錄，頁 2～3。

¹⁶ 喻謙編纂的《新續高僧傳》卷 29〈清江寧寶華山隆昌寺沙門釋讀體傳〉，頁 940。

中烙下特別而深遠的印記。

由於父母早逝，伯父又無子，很欣賞見月之聰慧秀朗，有心讓見月襲指揮使。然而青年時期的見月，經歷雙親生死離別的痛苦，朝榮夕悴的變化，不能竭其孝思，遂誘導他把由世間法所產生的那種不能排遣的激憤，擴而充之，轉為大悲心，造成他發心出世的意志，¹⁷於是出家為道士長達三年。¹⁸後來偶遇一老僧，彼此相談甚契，老僧遂贈《華嚴經》以開導之。見月讀至〈世主妙嚴品〉，幡然有省，從此捨道從佛，到寶洪山亮如法師處剃度。¹⁹

出家後的見月，頗受亮如法師倚重。然見月為求受大戒，成為合法之比丘僧，聽說江南有三昧律師在弘戒，心中慨然欣慕之，在求得亮如法師的同意下，孤身一瓢一笠，展開長達二萬餘里的乞戒、參訪之旅。時值明季，流賊四起，兩江地區動蕩不安，烽火相望，饑荒遍野，土寇肆劫，見月餐風宿露，絲毫不為逆境所阻撓，一仍舊志堅毅前進。見月先後經歷南嶽、破額、馮茂山、九華、五台等，再度大江，沿途隨緣弘化，備嘗艱辛，始遇三昧律師於海潮庵。前後來回二萬餘里，六年的困危顛沛，決不是毫無定力的凡俗所能忍受，而他竟然不畏不退，奮勵向前，且其於參訪期間，處處受人尊重，尤足以說明他的三學成就非一般可比。²⁰

從三昧律師受戒後，見月鑑於天下戒法淪喪，綱紀蕩然，遂發願追隨三昧於各處叢林開壇傳戒。見月的宿世聰慧，很快地就在三昧的徒眾中嶄露頭角，三昧拔擢見月充當上座，講解《梵網經》，析義敷

¹⁷ 參《寶華山志》卷12，方亨咸〈見月和尚傳〉，頁508。

¹⁸ 見月之出家，除了家教、家事使然之外，另一原因應是由於世風使然。明代中葉以降，士大夫學佛的風氣大盛，一時清流人望，莫不以探尋佛法祖道相標榜。有些人且公然在書院中闡揚佛法，或於僧寺中處理公務。或著書立說，發抒其對佛法的獨等見解，乃至自披僧服，鳴椎登座，講揚心要。只是見月因緣特殊，先接觸道教成了道士。參釋明復《石濤原濟禪師行實考》（臺北：新文豐出版公司，1978）頁33。

¹⁹ 《新續高僧傳》卷29〈清江寧寶華山隆昌寺沙門釋讀體傳〉，頁940。

²⁰ 同上注，頁940～941。又參《一夢漫言》卷1。

文，詞如湧泉，聞者無不驚歎。然見月並不以此自足，每念律學攸關正法存亡，於是發心深入律藏，殫思研討，偶遇壅滯不解之處，就向佛求解，默坐些時，便渙然冰釋，因此毗尼²¹造詣日深。此外，見月又率眾躬行，闡揚羯磨之洪範，使得毗尼之真義得以再於明末清初大放異彩，寶華山亦成為明末清初佛教叢林之典範。²²

距金陵七十里外的寶華山隆昌寺，為梁朝寶誌和尚的道場，明末時因年遠失修，當地人遂迎請當時望重叢林的三昧律師主持之，這時見月又適時發揮他在行政管理上的才幹，無論在叢林院務的統領上，或樓殿寮閣的興建上，都有傑出的表現，以致於大江南北，罕能與寶華山匹敵者，不但重興寶華山，亦為千華派奠下弘律的根本道場。

弘光元年（1645），三昧和尚自知時至，傳衣鉢給見月，成為明末律宗千華派第二祖。見月初掌寶華山並不順遂，由於師友的違法亂紀，使得見月復興戒律的心願，受到阻撓，心情曾一度陷入谷底，轉而追求自了的禪徒。所幸見月復興戒律的熱誠，並未受到徹底的擊潰，在一番沈澱之後，更激起他向逆境挑戰的鬥志。未幾，見月便針對叢林的十大弊病，制定〈叢林十條規約〉²³（以下簡稱〈十約〉），大刀闊斧革除之。〈十約〉初期實施，寺中僧眾頗非難見月，抱怨〈十約〉對眾人帶來不便及憂慮不可知的未來。²⁴然由於見月劍及履及，對違犯者嚴懲不貸的決心，從而維護佛門的尊嚴與聖

²¹ 毗尼是梵文 vinaya 的音譯，意為「律」或「戒律」。

²² 參《寶華山志》卷 12，方亨咸〈見月和尚傳〉，頁 509。

²³ 十條叢林規約，請參本章第一節第二項。

²⁴ 見月《一夢漫言》卷下云：「余今以十事為約，何慮華山不興。達（照）師云：餘事或可暫更，其化主一事，斷不可少，今言一出難收，恐後絕糧，悔之不及。余云：某雖初入方丈，實是無緣，誓不例諸方熱鬧門庭，願欲效古人操履模式。香（雪）師聞言，昂然而去，達師不悅，嘆息而回。」頁 59。達照師與香雪師都是見月的臨壇尊證，見月平日對他們甚為恭敬，但在大節上，則無法苟同二師的作法，因此彼此間關係變得很緊張。果不其然，「三日後，達照師辭當家，香師他往，諸同戒皆散，舊執事等十去八九，惟百餘同志奮發協助，願共持戒。」見弘一律師編〈寶華山見月律師年譜摭要〉，收入《一夢漫言》，頁 85。

潔。時日一久，佳評迭起，眾僧逐漸佩服見月的氣魄與見識，寶華山能於清初打下天下第一律寺的美譽，²⁵ 見月之推動〈十約〉，當為首要之因。

像寶華山這種以弘戒為主的律宗叢林，在〈十約〉的推動上都還是阻力重重，不為一般住眾所認同而橫生枝節，可見明末叢林庸俗化之深、之普遍。然由於見月的堅持及處處率先躬行，〈十約〉的推動，逐漸在寶華山叢林裡蘊釀著向上提昇的力量，向下沈淪的溫床亦漸消失，成了當時佛教界力挽狂瀾、改革進步的道場，門徒日進，為明末疏狂的禪風與瀰漫著縱欲多貪的社會，注入一股清新高潔的風氣，也為寶華山帶來崇高的榮譽與珍貴的社會形象。

比起稍早的古心律祖和三昧律師，見月所處的時代更是混亂。清室初興，當時反清復明的義軍，正與清人作殊死鬥，清政府用盡各種慘酷暴戾的手段來壓制他們。諸山僧眾目睹義軍處境的困難，遭遇的可憐，相率以其慈悲救苦的本懷，不顧一己的安危，盡其可能地予以救護。而以清政府的角度來看，這無異是叛逆的行動，遂普遍地對僧眾橫施慘害，並在各地安置大量的密樁坐探，線民偵騎，但有可以示威警眾的機會，便以苛刑峻法來摧殘僧林。例如剩人可被流放，煦堂珙被斬首、靜觀禎被拘囚禁，愚者智行被捕自殺，本謐則刑斃公堂，弘儲被拘，痛受刑辱，釋函昱被驅出廬山，遞解返粵。其他名氣較低，人緣不廣的僧人，被慘害致死的，不死凡幾。²⁶ 順治 3 年（1646），山寇²⁷ 屢屢入寶華山擾亂，見月為寶華山上下之安危，計誘山寇巨魁十人入寺，設食供齋後，見月忽命寺中大眾將山寇團團

²⁵ 清初趙時揖曾讚譽寶華山戒壇為天下律宗第一。見《寶華山志》卷 14，頁 605～606。

²⁶ 見釋明復《石濤原濟禪師行實考》（臺北：新文豐出版公司，1978），頁 49。清初，清室鎮壓漢民族甚為激烈，官逼民反，有的被入梁山成為《一夢漫言》中所說的山寇、土賊；有的則遁入佛門，成為佛門中的遺民。參廖肇亨《明末清初遺民逃禪之風研究》，臺大中文系碩士論文，1994 年 5 月。

²⁷ 這裡所說山寇，不少是為清軍所迫害，官逼民反，四處逃竄，聚眾起事的鄉民。見《一夢漫言》卷下，頁 62～63。

圍住，並對山寇厲聲曉以利害，勉之以大義，眾賊自知討不到便宜，於是相顧歛歛離山而去。²⁸

然而，禍不單行，不久便有人密告於清軍統帥巴大將軍，說寶華山與賊寇相通，一時清軍騎兵上山圍寺，將寺中僧眾全部收押至巴大將軍等面前，當時劍戟如林，寒光逼人，眾僧皆惴惴不安，莫敢仰視，唯獨見月不失僧儀，具陳寶華山為江南孔道，無法禁止賊寇往來，前兩日邀賊入寺，乃為解散群賊，勿使繼續盤據寶華山擾亂寺僧。巴將軍三問三答，見月皆詞氣從容，面不改色，巴、廐二將軍與陳中丞因而對見月括目相看，暗為讚賞，遂解眾僧之繩縛。然而監院孫內監、房頭、克修等三人與賊寇密通，死罪不免。見月見狀，挺身上前懇求說：「罪在寺主，願代受罰，勿累他人。」見月直言的性格和勇於承擔的氣魄，讓巴、廐二將軍將軍益敬重之，於是看在見月的分上，釋而不殺，還其寺產田里，並特給官帖以護寺，免除了一場閤寺可能慘遭殺害的厄運。²⁹

在清初惡劣的環境中，見月更表現出修道人的節操，在艱苦中勇猛精進，他要求寶華山僧眾遠離世俗，嚴守毗尼，並與寺中大眾約定日念佛號萬聲，月拜淨土懺七晝夜，³⁰ 每逢冬夏二季，內外大眾共聚一堂，七晝夜念佛不輟，³¹ 在動盪不安的時代裡，不忘肩負起復興佛法的重責。

慈善行為本來就是佛教的基本德目之一，面對當時的人間苦難，見月並沒有忘記身為佛弟子弘法利生、普度眾生的職責。順治 9 年（1652），江南鬧蝗旱災，大地寸草無收，餓殍盈野，³² 村中老少男婦在走投無路之下，紛紛湧向寺中求食。見月本著佛教慈悲、布

²⁸ 見月《一夢漫言》卷下，頁 62～64。

²⁹ 見月《一夢漫言》卷下，頁 66～70。

³⁰ 參《寶華山志》卷 12，尤侗〈見月和尚傳〉，頁 519。

³¹ 見月《一夢漫言》卷下，頁 77。

³² 東南諸寺於戰後逐漸復蘇。但順治 8 年江浙大饑，餓死很多人，靈隱天童等大寺皆無食散眾。到了 9 年，災情更重，赤地千里，村邑為墟。參釋明復《石濤原濟禪師行實考》（臺北：新文豐出版公司，1978），頁 52。

施、報恩之思想，在徵得寺中大眾共體時艱的認同下，上下節約減食以救濟飢民，體現佛教入世關懷與社會參與之精神。當時獲救之村民達數萬之眾，村民在飽食之餘，無不感激涕零，連寺僧亦為之感動不已。³³ 這種教化救世的深切關懷，說明宗教的世俗化與神聖化是可以互相增上、互相增益的，更給時下叢林及社會作了絕佳的教育典範，³⁴ 成了叢林教化社會的另一正面形象。

比起古心和三昧，見月在律學上造詣，更為博大精深，對近代律學的重興，影響也更為深遠。在頻繁而忙碌的傳戒活動和百廢待興的寺務中，見月精益求精，把握有限的時間深入經藏探其奧旨，並抽空為寺眾講解毗尼，³⁵ 在教學相長中，將毗尼的義蘊及學思之心得，弘傳及記錄下來以俾學人修行之指導，致能留下宏富的著作，可見其學思之勤。

見月之著述，計有十六種：《毗尼止持會集》十六卷、《毗尼作持續釋》十五卷、《傳戒正範》四卷、《毗尼日用切要》一卷、《一夢漫言》二卷、《沙彌尼律儀要略》一卷、《沙彌律儀要略》、《薙度正範》、《僧行規則》、《三歸五戒八戒正範》、《黑白布薩》、《出幽冥戒》、《大乘玄義》、《藥師懺法》、《千手千眼大悲心咒行法》、《比丘尼正範》等各一卷。其中，前三種著述，在清乾隆時，由寶華山第七代祖釋福聚奏請入藏，可見這三種著述是千華派的重要典據。

在見月多年的精心整頓之下，寶華山道場漸成了清初綱紀森嚴和山門鼎盛的叢林，全國各地名山大刹，乃至靜室庵堂，來求戒或參學之僧尼蜂擁而至，光是寺中戒徒就多達千四百餘人，每日堂食三萬指，法席之盛，為世所希有。³⁶ 千華純正的道風，並吸引了十方善

³³ 見月《一夢漫言》卷下，頁 77～78。

³⁴ 這種佛教慈善救濟事業的典範與清初大量士儒「逃禪」（即遁入佛門），有著間接的招攬作用。參廖肇亨《明末清初遺民逃禪之風研究》，臺大中文系碩士論文，1994，頁 81～91。

³⁵ 《寶華山志》卷 14，頁 603。

³⁶ 《寶華山志》卷 5〈律師〉，頁 178。又參喻謙編纂的《新續高僧傳》卷 29〈清江寧寶華山隆昌寺沙門釋讀體傳〉，頁 941。

信來瞻仰，使得寶華山一時門庭若市，寺中寮舍，頓時顯得擁擠不堪，因此擴大寺舍、重建殿堂，成了刻不容緩的工程。在這方面，見月以三十餘年的心力，重修寺宇，莊嚴道場，寶華山道場今日之寺宇殿堂規模，風範井然，巨麗甲於東南，可謂多半完成於見月手上，³⁷成了建置寶華山道場之最重要擘劃者。³⁸

順治 10 年（1653）8 月上旬，見月憶及自己昔時在五台山參學時，曾蒙一位善知識開導般舟三昧念佛法門，得知修此禪定，不坐不臥，須經九旬，入定者可於現前看見諸佛。後隨三昧和尚來到寶華山，又閱讀到南山道宣律祖的行跡資料，知其生平恆修般舟三昧念佛之行，宣祖之後，就罕聞行者修持此法門。見月因而思量效法宣祖難行能行之精神，發願修般舟三昧以闡發心地戒光。³⁹於是擇定 8 月於方丈室裡，仿倣道宣律祖，謝事閉關，躬修般舟三昧，不坐不臥，亦不旁倚，晝夜剛猛精進，不置床凳，如此力行九十日。順治 12 年（1655）秋，見月再度躬修般舟三昧，常行無休息，步步聲聲唯在念佛，晝夜壁立者九旬，精進忘疲。⁴⁰經過一番精金萬煉、千折百拗的試煉之後，終於悟佛法身遍滿諸世間，出廣長舌，放大光明，⁴¹

³⁷ 崇禎 12 年（1639）正月，三昧登寶華山發願重興，四月囑見月任監院，時崇禎 14 年（1641）。弘一律師編《寶華山見月律師年譜摭要》云：「華山寺宇方向未合，故爾常住不興，乃改向移轉，卸瓦運磚，一一莫不以身先之。」可見三昧住持華山期間，寶華山的寺宇修葺，亦多是見月一手規劃。見《一夢漫言》，頁 84。

³⁸ 興建之情形，請見下一節第三項「興建寶華山律宗道場」。

³⁹ 《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁 296。

⁴⁰ 《一夢漫言》卷下云：「後住此山，閱南山道宣律祖行集，宣祖恆修，自後行者稀少，捨得一身，自然行得。遂擇 8 月 20 日，就方丈效修九旬，願踐祖跡，謝事入關，至 11 月 21 日出足。於 12 年秋，復修九旬」，頁 79。

⁴¹ 見《寶華山志》卷 14，頁 605，戒顯〈再呈見老和尚〉云：「兩番誓死行般舟，果見聲光塞大洲。」據淨土宗之說，眾生因有罪障煩惱，所以不能聽到佛法身「聲光塞大洲」。對這兩次般舟三昧行，見月在《一夢漫言》中謙稱「自慶何緣兩植淨因，但愧障重，未獲深益。」大師之風範正在於此，不虛美，不自誇。頁 79。

並證心地戒光，見月才感到不負恩師三昧和尚對他的囑託，在戒法的弘傳上，走得更為篤定。

經過兩次般舟苦行，寺眾對於見月難行難忍之能耐，更是欽佩得五體投地。除了仿倣道宣行般舟三昧行，見月又於康熙 2 年（1663），效法宣祖建造石戒壇，石戒壇的設計，完全遵照律範之規定，加之見月本身即擅長繪畫藝術，經由他意匠經營，親手繪畫上石，花紋鏤刻，皆極其工麗，⁴² 時人見者都讚不絕口，譽之為「天下律宗第一」。⁴³ 由於寶華山在軟體和硬體上都達到一定的水準，一時四方縉素，都稱他是古風再行於世，道宣律祖乘願再來。⁴⁴ 見月的同輩戒顯，⁴⁵ 曾作詩贊揚見月為中流砥柱，再樹律幢，其讚語可謂是見月一生改革叢林之縮影。詩云：

昔年律學久荒涼，波旬蕩檢稱法王。賴吾祖父整巨綱，
金錫再振聲琅琅。南山日月輝大唐，群生苦海獲浮囊。
泰山頽後痛滄桑，木叉搖搖孰主張？吾師乘願振影堂，
鐵鑄頭顱石作腸。千拗不折此脊樑，精金萬煉成金剛。
千華大席踞繩床，講磨五部澄冰霜。毗尼精持汰喇糠，
羯磨久廢重舉揚。聲流薄海偏梯航，北動幽都南越裳。
繭足萬里趨門牆，磨濯身心稟戒香。鎚金琢玉鑪熔強，
烹龍束象建高幢。屏除魔外勢攙搶，毒辣門風比桂薑。
年登六十面雖蒼，般舟苦行骨昂藏。佛法江河瀾正狂，
得師砥柱正中央。層樓複閣繞壇場，煌煌堂構響隆昌。
海涵地負冠遐荒，雞足鵝頭萬載光。願師壽量同古皇，
永為法海作堤防。⁴⁶

⁴² 見《寶華山志》卷 3〈建置〉，頁 116。

⁴³ 見《寶華山志》卷 14，頁 605。

⁴⁴ 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大師塔銘〉，頁 300～301。

⁴⁵ 戒顯稱自己是見月的「同門戒弟子」，參《傳戒正範·序》（臺北：新文豐出版公司，1973），頁 1～2。

⁴⁶ 見《寶華山志》卷 14，頁 602～604。

康熙 17 年（1678）除夕，見月微恙。康熙 18 年（1679）正月 15 日，見月自知塵緣已盡，便召集寺眾，誡弟子說：「生死無常，吾大事已畢，今將紫衣及《傳戒正範》傳予德基，令其嗣居法席，汝等遵守律制，精勤辦道。勿進湯藥，七日後當與大眾告別。」⁴⁷ 正月 22 日，見月於寺眾念佛聲中，瀟灑趺座而化，一代律宗巨匠，自此長臥貴人峰下，⁴⁸ 徒留後人無限之追思。世壽七十八。⁴⁹ 荼毗後，得五色晶瑩之舍利多達升餘，⁵⁰ 似乎向世人證明著大師住持正法之弘願，金剛不朽。

三、見月對叢林體制的改革

（一）創立《叢林十條規約》

明代叢林由於缺乏行之有效的戒律規範，致使叢林秩序失控，出家人素質低下，墮落腐敗，喪失自我約束的能力。寶華山雖是律宗道場，然當時佛教叢林輕戒之風已成。三昧雖大振律學，席不暇暖，然寶華山未整頓完成，便化緣已盡；加上戒臘尚短的見月初主寶華山，平時眾人習以為常的叢林陋習，在人性劣根性的驅使下，便蠢蠢欲動。⁵¹ 見月為革除當時叢林中常見的陋規，建立純正的道風，遂針對當時叢林的十大弊病，於弘光元年（1645）創立了《叢林十條規約》以革除之，所以這《十約》是為了適應中國佛教環境的需要而發展出來的，其性質應屬於「清規」（即中國式的戒律）。⁵² 同時，從《十約》中亦可窺見當

⁴⁷ 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉頁 299。

⁴⁸ 「見月和尚塔在寺左貴人峰東麓，塔院十二楹，康熙 15 年本寺兩序弟子建。」見《寶華山志》卷 3，頁 127。

⁴⁹ 《寶華山志》及《新續高僧傳》均作七十九歲，弘一律師編〈寶華山見月律師年譜摭要〉乃依《一夢漫言》上卷之說，定為七十八歲，今依後者之說。

⁵⁰ 《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉云：「荼毗之際，火光中或見佛相，或見蓮花，千人悲悼，百鳥哀鳴。僧俗獲舍利者不計。」頁 299。

⁵¹ 見月《一夢漫言》卷下，頁 56～62。

⁵² 戒律思想從小乘戒演變到大乘菩薩戒，在中國出現了中國式的戒律——禪門

時叢林世俗化下形形色色的弊病，這《十約》是：

一、每見諸方古刹，各房別爨，自立己業，殿堂寂寥，稀僧梵修，致使叢林日漸頹敗。過責先主席者，泛濫剃度，不擇道品。今某但願華山永興，杜絕房頭之患，惟與袈裟法親同居，誓不披剃一人。

二、每見叢林鑽單養老，年少亦收，恣肆不肯修行，坐享莫知慚愧。傳說彼此，挑唆大眾，故令檀護譏誚，三門掩彩。此例華山盡革，若果老年修行者，不攢單資，隨緣共住。

三、諸方叢林多安化主，廣給募疏，方丈讚美牢籠，執事訊勞趨敬。故今矜功欺眾，把持當家，大錯因果，退息檀信。今華山不安一化主，不散一緣簿，道糧任其自來，修行決不空腹。

四、諸方出頭長老，一居方丈即設小廚，收積果品，治造飲食，恣意私餐，若愛者有分，餘莫能嘗。媿統眾之名不均，設齋堂之位匙臨。今某三時粥飯隨堂，一切果品入庫，若檀護進山，賓主之禮難廢，此則不為偏眾。

五、諸方堂頭莫不分收檀施，香儀即入方丈，齋資乃送庫司。此謂共中分二。設若單供香儀，款客出於常住，銀錢蓄為己有，累當家七事之憂，不思常住屬我，我物盡是常住。今某緣雖未臻，預革於先，凡有香儀總歸常住，若是私用，進出眾知。

六、諸方帖報傳戒，或三七，或一月，來則必定攢單，去則普散化疏，借斯貿易，豈真弘法。今華山聚不攢單，散不給疏，淡薄隨時，清淨傳戒。

清規。清規的精神淵源於戒律，可以說戒律是透過清規的具體方式，流傳而至今天。在中國佛教界傳承的有戒律及僧制兩大體系，從戒律演變到僧制，然後才變成清規。據佐藤達玄的研究，清規中的一切事項其實不只涵括了戒律及僧制的具體精神，還更超越了它們。不論是作參禪或念佛的，一定有其規範要遵循，那就是清規。參佐藤達玄主講、關世謙譯〈不立佛殿，唯樹法堂——唐代叢林的生活規範〉，本文為佐藤達玄教授於香光尼眾佛學院作「中國佛教與社會——以戒律為中心」專題講座中的部分講稿。

七、諸方大刹，各寮私蓄茶果，擺列玩器，豈但聚坐雜談，空消歲月，抑且論人短長，令眾參差，損多益少，信施焉受。故今革除，凡同居大眾，若道友顧望，或交識尋訪，請至客寮，隨便相款，一則常住不缺賓禮，次則於己面色生光。

八、諸方堂頭慣行弔賀，賄送檀門。出俗反行俗禮，為僧不惜僧儀，因貪利養，佛制全違。今華山實則遠於城邑，又俱依律行持，篤信檀護，自然諒宥。

九、居山梵刹，不類附郭叢林，柴米不無擔運，普務鳴榔齊行，若自安勞他，何名統眾。今某出坡不縮於後，諸務必躬其先，有病則不勉強，至老方可歇息，同居大眾，開除亦爾。

十、同界大眾，俱遵佛制，皆去飾好，勿著蠶絲，勿類俗服，三衣不離，須染壞色，一鉢恆用，瓦鐵應持，過午律無聞聽，增修依教奉行，彼此策進，怠者隨勤。⁵³

這〈十約〉雖是「清規」，然它的精神實涵蓋佛制「六和敬」——「身和同住」、「口和無諍」、「意和同悅」、「戒和同行」、「見和同解」、「利和同均」的精神，也是「六和敬」的活用。例如：一、當時佛寺流行著「各房別爨」，造成各自獨立而不再上殿的情形，如今禁止自行開火，起碼維持了叢林生活起居上的統一和諧，這是「身和同住」；二、道糧任其自來，不安立任何募化職司，不向外攀緣的結果，品德自然高尚，有益於「身和同住」、「口和無諍」、「意和同悅」和「戒和同行」；三、當時一般叢林多不惜僧儀，與檀施互行弔賀之俗禮，今則依佛制一律取消，這是「戒和同行」；四、在叢林勞役上，則強調平等，上下一齊勞動，至老方可歇息，這是「身和同住」，也是禪宗叢林「普請法」⁵⁴ 和「一日不作，一日不食」勞作倫理觀念的貫徹；五、訪客的接待規定，對於叢林秩序的維持，也是不可忽略的重要

⁵³ 見月《一夢漫言》卷下，頁 57～59。

⁵⁴ 「普請」即為「出坡」，要求全山大眾齊力勞役，也是大眾運動的機會，甚至從事生產行為，叫做「作務」。

環節，見月規定若道友來訪，一概請至客寮，避免於私寮聚坐雜談，虛擲歲月或影響份內職事，這是「身和同住」和「口和無諍」；六、不擇品性，泛濫剃度，向來爲當時叢林蕪雜、紛爭的一大弊端，如今杜絕方丈剃度徒弟，正是釜底抽薪之道，這是「口和無諍」、「戒和同行」、「意和同悅」；七、明末叢林盛行之「鑽單養老」，就像現代的養老院一樣，只要有錢就可以到寺院中來養老，但這些人沒有信仰，閒來無事，便容易挑唆大眾，造成僧團的動盪不安，現在養老錢不賺了，道場是非自然減少，這是「身和同住」、「口和無諍」；八、所謂「聚不攢單，散不給疏」，意爲佛制叢林爲四方佛子所共，然道場的住持者往往據以爲自己家業，對外來僧募化或收取掛單等費用，這實有違佛制，現在革除此一陋習，叢林始成其雍容大度，這是「利和同均」；九、佛制不得穿著蠶絲、俗服，不離三衣一鉢，過午不食，然在中國佛教叢林裡，常以中國人的習慣來穿著、飲食，甚至忘記衣食以知足常樂爲原則而過度追求，如今僧侶衣食一概回歸佛制標準，成爲當時中國佛教叢林的一大革新，這是「戒和同行」；十、過度追求美味食物的結果，就是助長貪欲，當時叢林所謂長老之輩，恣意隱藏常住果品以遂口腹之欲者，不乏其人，如今一切果品盡入寺庫，就能避免利益不均的醜態和爭端，這是「利和同均」；十一、檀施所供養之香儀嘸金，依佛制應「利和同均」，但當時叢林之漏習是：凡有香儀總歸方丈，現在一律歸常住所有，如此就能減少叢林因利益分配不均，或方丈中飽私囊的缺失，僧眾也因此而「意和同悅」。

見月以類似清規性質的〈十約〉來檢肅僧眾，令僧眾安住律儀的措施是成功的，在見月的嚴厲貫徹之下，寶華山一時名播遐邇，四方崇重。千仞行岡（1613～1667）在黃梅五祖寺聞知見月不拘俗情，勇破沈痼之消息，特致書見月，對其銳意革新，嚴守戒律的決心，表示極大的敬意。書云：

律學之訛，已經千載，革非矯弊，越急越難。邇來縉素，邪習成風，嚴擇則招怨之端，濫許則壞法之始。今叢林稱圓、稱頓、稱大乘者，遍滿城中，獨毗尼一宗，諸佛入道根本，邇來置諸高

閣。慶逢和尚夙植慧心，精嚴律範，宏願均施，以寬成大，住持僧寶，以局表尊。⁵⁵

〈十約〉對於叢林積弊的掃蕩，起了很大的作用，使寶華山僧團紀律聞名全國，成為住持正法城，⁵⁶ 改革明代以來盛行於各叢林的積習，肩負起淨化人心，重興律制的神聖責任。寶華山於清初博得天下第一律寺的美譽，〈十約〉之推行，實為最重要的改革措施，由此亦可見，要掃除叢林腐敗，振衰起頹，首重律儀之整頓。

（二）結界立規、刊定法典、恢復安居之法

明初雖還有傳戒的活動，但由於明太祖於洪武 3 年（1370），將寺院分為禪寺、講寺和專門應付經懺的教寺等三類，而沒有了律寺，也就沒有「依律而住」的「六和僧」，以及專為弘律的僧才，加上各方禪林競相傳戒，流弊所至，演為濫傳戒法，至此律宗典型盡失，雖名存而實亡。弘光元年（1645），見月有鑑於寶華山雖為一律宗道場，但知律而不行律或傳律而不知律的情形仍相當嚴重，見月除了依制嚴持〈十約〉，於是年 10 月再次依律實行結界立規之法。⁵⁷

依律制，比丘們過著共同的集體生活，比丘的住處，有一定界限。經大眾同意而決定住處的範圍，名為結界（simabandha）。在界以內的比丘，過著共同的生活，如半月半月的布薩誦戒、三月安居、處理重要的「僧事」，都要界內比丘全體出席。如不結界，那律制的一切「僧事」，都無法進行了。⁵⁸ 明末律制澆漓，由來已久，三昧門下，雖日

⁵⁵ 《寶華山志》卷 13，釋行岡〈答寶華見月大和尚〉，頁 540～541。

⁵⁶ 《寶華山志》卷 14，戴思孝〈登華山詩〉云：「寺僧守戒律，相對靜且專，舉止循規轍，非復虛徒然。禮法歎久失，箇中何乾乾？於此絕塵想，不禁歸心虔。」華山僧眾舉止之合法合律，令當時之士子戴思孝，大為驚嘆，因而生起歸依之心。頁 580～581。

⁵⁷ 《一夢漫言》卷下，頁 61。

⁵⁸ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1995），頁 1195。

以傳戒為業，卻不知結界為何事，宏律而不知律，終無法以律攝僧，遑論以戒資定慧之大用。寶華山叢林紀律經過一段時間的整頓之後，見月接著提倡唱方結界和三人一壇受具之儀制。⁵⁹ 初實施時，寺眾多認為見月自創新制，紛以不孝之罪毀之，然見月以眾人多未諳律制，亦從來未見，只得置若罔聞，伺機鼓勵寺眾閱讀律藏或向之講解律典，寺眾才恍悟見月所行皆有所據，對見月更為歎服，盡棄前嫌。⁶⁰

見月每歲春冬開壇說戒，計達七十餘期，⁶¹ 四方學者，不期而至，恆不下五千人。尤其順治 17 年（1660）、康熙 9 年（1670）二期，英賢駢集，乞戒僧眾高達一萬四千餘人，⁶² 再次證明見月在律學上的成就與崇高的地位，其所倡行之律制，已獲佛教叢林的肯定。

明清之際，佛教叢林雖不乏傳戒之處所，然其對於律學之學處，則懵然無聞；在授戒的軌儀上，則疏慵失準，倉皇七日，便畢三壇，大小乘不分，僧尼二部無別，心輕露懺，視羯磨為故舊之文，罔諳開遮問難，視聖戒法等同兒戲。⁶³ 見月有感於此，遂發願改革這些叢林積弊，刊定法典。在不違律典的精神原則下，見月精勤著述，集壇法之大成，撰輯《傳戒正範》。順治 17 年（1660）書成之日，⁶⁴ 天下叢林翕然風從，成為明末以來叢林傳戒儀制上最流行的典據之一，⁶⁵ 改革了明代以來傳戒儀制空泛、疏慵無知的弊端。

⁵⁹ 具足戒法傳受之正當規制，受戒人多少均可，但每壇（次）不得超過三人。從《一夢漫言》中可知，明末一般的傳戒並未遵照佛制三人一壇受具。

⁶⁰ 《一夢漫言》卷下云：「（寺眾）謂（見月）受先和尚付囑，大更受戒遺軌，結界唱方，從來稀見，三人一壇，目未曾睹。」頁 61。可知見月之前的傳戒從未結界，依佛制三人一壇受具，如今見月一概依律奉行，寺眾反而少見多怪。

⁶¹ 參《寶華山志》卷 12，方亨咸〈見月和尙傳〉，頁 508。

⁶² 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁 296～297。

⁶³ 參《傳戒正範·序》（臺北：新文豐出版公司，1973），頁 1～2。

⁶⁴ 《傳戒正範·序》寫成於順治庚子歲（1660），可見《傳戒正範》應書成於順治庚子歲前或同時。弘一律師編〈寶華山見月律師年譜摭要〉（收入《一夢漫言》，頁 87）以為書成於康熙 4 年，應有誤。

⁶⁵ 近代弘一法師曾讚譽此書為：「從明末至今，傳戒之書獨此一部。傳戒尚存一線曙光之不絕，唯賴此書。」見弘一法師《弘一法師演講全集》（臺北：天華出版社，1982），頁 15。

佛制比丘，夏三月安居，不得遠行遊化，故亦稱坐夏。比丘受具足戒⁶⁶已，遇安居期，即應夏安居。在安居期中，大眾依律結界，作息一致，由方丈和尚率領大眾禮誦懺悔，這是僧林中每年最重要的功課。順治 3 年（1646）四月初旬，明清鼎革，社會仍動盪不安，恐怖屠殺事件時有所聞，寶華山上土賊亦時來騷擾，見月在自保的考慮下，思及佛制安居自恣，弛廢已久，且正逢夏季，豈能知律而置之不行！於是向寺眾宣布，從今年 4 月 16 日起作前安居。失傳近六百年的聲聞安居律制，⁶⁷因而得以再現中土。計當時參與安居的比丘有一百六十人，沙彌八人，共一百七十三人。眾人由於生平第一次結夏安居，親與歷史盛會，無不興奮異常，個個嚴遵律制，在道業上精進倍常。⁶⁸爾後，每年 7 月 15 日，安居圓滿，見月就率眾於方丈室中，舉行自恣，⁶⁹將方丈中所有一切，普散大眾。

順治 8 年（1651）起，見月於每年自恣日，領眾舉辦盂蘭盆法會，誦經回向，提倡孝道，接受供養，⁷⁰恢復了在自恣日舉行盂蘭盆會⁷¹以供僧、孝親之精神，使得佛教的救拔精神在某程度上與中

⁶⁶ 於止持門中，僧之二百五十戒與尼之三百四十八戒，並稱為二具足戒。二具足戒各含廣、中、略等三重之意義，就比丘戒而言，廣則無量，中則指三千威儀、六萬細行，略則指二百五十戒。就比丘尼戒而言，廣亦無量，中則指八萬威儀、十二萬細行，略則指三百四十八戒。比丘、比丘尼受具足戒時，並得如是無量無邊等戒，故稱具足戒。

⁶⁷ 劉名芳《寶華山誌》（臺北：宗青圖書出版公司，1995），收入《中國佛寺志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 231。

⁶⁸ 參《一夢漫言》卷下，頁 62。

⁶⁹ 佛教有安居之制，於 7 月 15 日（或 8 月 15 日）解制。屆時，比丘受歲（加一歲），行自恣法。「自恣」是自己請求別人，儘量舉發自己的過失，這才能依法懺悔，得到清淨。之後，信眾群來集會，布施作福，衣食住之受用，得豐樂隨意，蓋佛教之年節也。參印順法師《華雨香雲》（臺北：正聞出版社，1995），頁 205。

⁷⁰ 參《一夢漫言》卷下，頁 77。

⁷¹ 佛說：「7 月 15 日，是佛歡喜日。在這一天，如能誠懇的布施，供佛及僧，憑這供佛的布施功德，得到一切佛的護念，才能度脫鬼趣的苦難。」這就是

國傳統儒家的倫常孝道獲得和諧，從而得到社會的認同。

（三）興建寶華山律宗道場

道場是僧眾賴以生存和發展的依托，所以，修建寺宇和莊嚴殿堂，可說是延續佛陀慧命，弘法利生的根本基礎。明末佛教高僧多極為重視佛教寺院的重建，如紫柏「每見古刹荒廢，必志恢復」，「終其一生共興梵刹一十五所」；⁷² 古心改南京定淮門內馬鞍山之古林庵為寺，並於古林寺大張戒幢；三昧重振寶華山，興復佛寺達二十餘座，表現出明末僧人透過佛教叢林的興建以達復興佛教的理想。⁷³

寶華山隆昌寺自三昧主持復建以來，宏規碩畫，規模初具，見月輔佐左右，出力頗多。⁷⁴ 然三昧離世之後，華山重建之事業，便形同中輟，主要的原因是見月初接方丈，部分師友再三掣肘，寺中綱紀未建，加上每歲春冬開戒弘律，於寺宇修葺，未能兼顧。順治十四年（1657），見月見寺內儀制作法皆已遵照律制而行，頹靡之風，亦為所革新，遂開始對寺院進行大規模的興建，由見月所規劃擴建之寺舍大致如下：

一、順治 14 年（1657），重建莊主寮第二層，左廂群樓計十八楹，上下設几榻以備山中往來賓客所居；左三楹樓上收藏諸經藏板及刷印寮俱。可見見月不但重視經典的整理，而且還加以刻印刊行，以俾佛教經典的普及和推廣，從而推動明末清初弘律和研律的風潮。

孟蘭盆法會的來源。孟蘭盆，是救倒懸的意思。7 月 15 日，佛教舉行孟蘭盆法會，這一天恰好是中國的「中元」節。從此，每逢中元節，民間都舉行孟蘭盆會，可說是佛教的孝親節了。見印順法師《青年的佛教》（臺北：正聞出版社，1995），頁 201～202。

⁷² 見德清〈達觀大師塔銘〉，《紫柏尊者全集》卷首，《卮續藏》冊 126，頁 632。

⁷³ 陳永革〈圓融與還原：晚明佛教復興的思想主題及其特質〉，頁 108～109。

⁷⁴ 棲霞觀音庵是律祖古心披剃處，請臘八起期，三昧派見月前往全權總理戒期中事。同時間，由於隆昌寺改建工程浩繁，三昧和尚不時喚回見月，協助籌劃，卸瓦運磚，見月一一莫不以身先之。見《一夢漫言》，頁 49～50。

二、順治 14 年（1657）建定水菴，在山北龍潭鎮之蟠龍下，殿宇寮房共計十四楹，以供四方衲子歇足，表現見月對四方僧的體貼與照顧。

三、順治 17 年（1660），建留雲樓，在戒公池前，竹深松密，縱天朗氣清，而鬢鬚繚繞不散故名，為華山一大景觀。前有蓮花池，石額題曰蓮花域，為蔡屏周題，乃寺之外山門也，七楹。

四、順治 18 年（1661），在寺左貴人峰下，建悅心堂，為四方釋子疾病養息之所。見月特撰〈建悅心軒記〉以說明此事對叢林之意義。記云：

古者創叢林，建法席，非徒虛設門庭也，亦必有道存焉！所謂育德士，養賢才，安老病，黜愚頑，以至經營設施，莫不皆有補於叢林也。邇來道風日散，情實日開，往往以叢林為俗肆，攢單養少年之老，坐待死期，曾無瞻病苦之心，睹若未見，以致愚聚賢遠，法道漸衰。智者見聞，寧弗悲歟！余忝主斯山三十餘載，律制芳規，奉身遵守，先人巨剎，勉力維新，但以山堂迫隘，僧眾稠居，唯茲病寮，未經次第。且四方之眾，雲集山中，或頻年林下參詢，或一往恆依左右，肯綮惕勵，溽暑祁寒，有形之軀，不無疾苦。故於己酉春，于龍岡幽處，特構寮舍五楹，面對南陽，戶開生氣，食任宿煮，榻置溫涼，藥餌聊備，瞻待有人，凡諸應病所須，一切給與不禁。咸願居此山者，無分爾我，水乳六和，痛癢相關，彼此互照庶乎！淹蹇沈疴，棲心適意，依戒為親，無孤燈寥落之嗟！唯道是修，獲清涼自在之樂，故題之曰悅心軒。後之繼司山者，以嗣以續，勿廢勿侵，不墜先聲，自他俱利。倘違斯約，則律中之嚴制，叢林之規模，又安在哉！⁷⁵

悅心軒之建設，是佛教叢林的僧侶安養制度，在當時慣以攢單養老、唯利庸俗的佛教叢林，誠為一大革新，也開啓了孝敬侍養四方老病僧之制

⁷⁵ 參《寶華山志》卷 6，頁 240～242。

度，使叢林真正體現和合共住、四方一家的雍容精神。

從佛教叢林的經濟運作角度來看，悅心軒之創舉，並不是所有的佛教叢林都有這種經濟的實力，能夠如此大手筆、長期而無私地付出，若無龐大而健全的經濟基礎，勢難維持下去。在這方面，見月其實早已有規劃，爲了永保寶華山的經濟自足，他將寺中平時墾植山林農田和香資的盈餘，陸續購置田地山場，作爲常住的恆產。⁷⁶ 幾年下來，寶華山產業漸增，順治年間，他已有足夠的經濟基礎去實現他心目中理想的佛教叢林。見月早年爲求受比丘戒，訪遍各地僧院，然時下叢林多現實無情，不願收容行腳僧，讓見月飽受饑餓露宿之苦，⁷⁷ 加上見月早期到海潮庵向三昧求戒之時，曾因行李在丹陽遺失，不夠錢繳納戒金，⁷⁸ 致使一起歷盡蒼桑始找到三昧律師的同參道友釋覺心，無法同時順利進戒堂求戒，⁷⁹ 種種叢林的辛酸冷暖，點滴在心頭，激勵他發願革除叢林那種家廟自私的風氣，把寶華山塑造成一座符合「利合同均」、真正屬於四方僧所共有的叢林。⁸⁰

此外，順治 3 年（1646）時，山寇入寶華山擾亂一事，見月因禍得福，獲得巴、廐二將軍給官帖以護寺，見月也適時運用了這一護身符——官帖以維護寶華山的利益。康熙 17 年（1678）2 月，見月派寺僧上源等人至江寧府、句容縣活動，申請蠲免寶華山隆昌寺各項差役，上級順利地核准「華山隆昌寺僧田地山場，除正賦錢糧照數輸納

⁷⁶ 參《寶華山志》卷 8，〈寶華山奉總督部院永禁找贖雜差碑〉，頁 336。

⁷⁷ 見月早年遊廬山禮東林道場、西林寺、九華山時，曾飽受各叢林庵堂的冷落、閉門羹，種種坎坷挫折，讓他感慨萬分。參《一夢漫言》卷上，頁 21-27。

⁷⁸ 凡新戒入寺求戒須交一定戒金，以充戒堂燈燭香花、戒牒、同戒錄等費用。

⁷⁹ 參《一夢漫言》卷上，頁 34。道友覺心入行堂寮，而未能進入戒堂一事，深深傷害了見月的心，使他在戒堂中鬱抑寡歡，毫無新受戒者的歡欣之情。

⁸⁰ 從六和敬中的「利和同均」來看，利是財利，經濟生活。凡吃的，穿的，用的，僧團中每一份子，都有享受「四方僧物」（公有經濟）的權利，都能得到合理的平等待遇。

外，其一切雜項差役，遵奉憲行，槩行蠲免，均無過錯。」⁸¹ 由此可以看出見月對寶華山經營之深，思慮之周密，寶華山之能於清初保有龐大的寺產，⁸² 快速茁壯成清廷眼中的優良叢林，⁸³ 見月苦心經營三十餘載之功不可沒！

五、順治年間，重建莊主寮第三層左廂客房二十三楹，浴室及淨人居息樓八楹，碾磨雜儲樓五楹，參秣各所十楹。

六、康熙 2 年（1663）春，見月求拾古規，依據道宣南山宗戒壇之具足戒儀式加以參演，建石戒壇以舉行授戒儀及說戒的壇場。⁸⁴ 早在順治 4 年（1647）時，見月即於華山創建木製戒壇以受具，⁸⁵

⁸¹ 見《寶華山志》卷 8，〈寶華山隆昌寺蠲免雜差碑〉，頁 333～335。

⁸² 清初寶華山寺田地數目，參《寶華山志》卷 8，〈寶華山奉總督部院永禁找贖雜差碑〉，頁 341～343。

⁸³ 康熙 42（1703）年，敕賜寶華山隆昌寺改為慧居寺，是清朝對寶華山的正面肯定。參《寶華山志》卷 3，頁 119～120。

⁸⁴ 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁 296～297。戒場本無建築屋舍之必要，隨處空地僅須有結界標示即成，然為防患風雨起見，古來皆堂內受戒與露地結界受戒並行。古代印度初於露天作法，不另設壇。戒壇之始建，據釋氏要覽卷上記載，係樓至菩薩向佛陀請示，築一戒壇為比丘受戒，佛陀許之，遂於祇園精舍外院之東南建壇。關於戒壇之形制，據義淨於大唐西域求法高僧傳卷上描述印度那爛陀寺之戒壇，謂其「方大尺一丈餘」，即於平地四周高築塼牆，高約二尺，牆內坐基則高約五寸。

我國最早之戒壇，相傳為曹魏嘉平、正元年間（249～256）曇柯迦羅於洛陽所建。晉、宋以來，南方立戒壇甚多，至唐代初年為止，渝州（重慶）以下至江淮（江蘇、安徽）之間，總計戒壇有三百餘所，然諸戒壇之形制已不可考。至唐代乾封 2 年（667），道宣律師在長安郊外淨業寺亦曾建立戒壇，此時戒壇始有定式。其制凡三層，下層縱廣二丈九尺八寸，中層縱廣二丈三尺，上層方七尺。其高度下層三尺，中層四尺五寸，上層二寸，總高七尺七寸；周圍上下有獅子神王等雕飾。道宣並撰有「戒壇圖經」一書，該書對戒壇之起源、名稱、形狀均有詳細記載。其後，義淨、一行、金剛智等諸師，均曾在洛陽附近建立戒壇。建立戒壇之風氣從此盛行全國，官設與私設均有。見《佛光大藏經》（臺北：佛光出版社，1990），頁 2917。

⁸⁵ 參《一夢漫言》卷下云：木戒壇建於順治 6 年。頁 74。《寶華山志》卷 12，見月〈敕建寶華山隆昌寺戒壇銘〉云：國朝順治 4 年，結界立壇。頁

後因慮木製難以垂久，才復建石壇。⁸⁶ 石戒壇，在銅殿下大雄殿之右，壇殿五楹，高四丈，深三丈六尺，前設照壁，兩旁翼以走廊，上有「佛制戒壇」匾額，壇始以木為之，見月易以石週，層級欄楯，重重莊嚴，承以蓮花，上下花紋鏤刻皆極其工麗，這都見月親手繪製，匠心獨運，世稱稀有。壇宇牆壁俱各離立，不倚不連，以遵律範。

為紀念此工程，見月親筆撰寫了〈敕建寶華山隆昌寺戒壇銘〉，敘述他建壇之緣由，其中提到他畢生宗紹南山，復興戒律的志願，至此大致已完成一半。銘曰：

國朝順治 4 年，歲次丁亥 4 月 3 日，與護鵝珍之嘉士，同守繫草之英賢，結界立壇，仿古更今，每逢夏季安居坐草，則迦絺慶賞，凡邁因緣，放戒登壇，入室盈籌，嚴訓五篇，不落三過，厥止作之模範，由是復興，於中懷之初志，今遂乎半。又於康熙 2 年，歲在癸卯 3 月 16 日，鳴椎共議，擇院外東南閒處，解舊結新，界相無紊，石壇層級，上下分明。……壇建華峰，宗紹南山，振起頽風，冀後賢而追跡，略刊紀乎斯文。⁸⁷

可見見月有著很強烈的使命感，其於現實事務的參與背後，實有著深遠的用意。

七、康熙 2 年（1663），在戒壇照壁之前，建屏教所五楹。

八、康熙 2 年（1663），在屏教所之前，建吉祥寮三楹。

九、康熙 2 年（1663），因寺內朝山香客，十方雲集，原建莊主寮已不足容眾，遂重建莊主寮第二層，右廂平房并樓共計二十四楹，中九楹為齋堂，左為孳寮，儲藥餌以備戒子醫療；再左為行堂寮，為

226。《寶華山志》卷 12，方亨咸〈見月和尚傳〉云：「師依制結界立壇已 16 年，慮木難垂久，復建石壇。」頁 511。一般而言，銘文要比自敘性的傳記《一夢漫言》要來得謹慎可靠，以此言之，木戒壇建於順治 4 年的可能性要高一些。

⁸⁶ 參《寶華山志》卷 12，方亨咸〈見月和尚傳〉，頁 511。

⁸⁷ 參《寶華山志》卷 6，見月〈敕建寶華山隆昌寺戒壇銘〉，頁 223～228。

雜貯寮，右爲茶水寮，上爲九如樓、雜務寮，後爲廚房、腐寮，使寺內各種設備逐漸齊備。

十、康熙 4 年（1665），建一葉菴，在山南麓走馬山左，大殿、韋馱殿、齋堂、廚房、左右廂房、寮房，共計四十楹，以供寺眾執事休養。

十一、康熙 6 年（1667），在寶華山之西，建穿雲菴，殿宇寮房共計二十楹。

十二、康熙 10 年（1671），重建大雄寶殿。

十三、康熙 12 年（1673），⁸⁸ 建環翠樓，在留雲樓前，兩峰合抱，萬木環繞，上有石額曰律宗第一山，爲邑人笄重光題，樓五楹。見月並作〈環翠樓記〉，介紹寶華山形勝及建此樓對振興叢林的意義。〈記〉云：

本山坐向巽乾，穴結其中，龍形起伏，聳秀峰而環繞；虎勢蹲踞，鎮水口而衛護，林蒼翠蔭，徑曲清幽。始創廬於梁代寶公，敕建銅殿於明季，神廟毗尼，肇闡先師，迨余繼席，宏振赫赫，華山海內歸仰，雖云人傑地靈，風水不無培補。今於龍虎環交水口間，接構一樓以鎖之，俾水出無形，氣聚不散，故題之曰環翠樓。將爲保叢席於永久，而豈例遊玩美觀也哉！樓之上中以供佛，左右僧居，須遴選精進修行者，一切飲食，聽板隨眾，或德臘尊長，或雨雪有礙，許令行人往取，仍同大眾無異，不礙於此。私置煙爨，久久別立門戶，恐負初創因緣，所以誠之於前云。時康熙癸丑孟春上元日。⁸⁹

可知環翠樓並非純粹提供香客遊玩美觀而已，其功能是從風水上達到「水出無形，氣聚不散」，使寶華山得以永保昌盛。堪輿之說在佛教戒

⁸⁸ 據《寶華山志》卷 3「建置」所載，環翠樓建於康熙 14（1675）年，今依見月〈環翠樓記〉所記年代，改爲康熙 12（1673）年。

⁸⁹ 參《寶華山志》卷 6，見月〈環翠樓記〉，頁 243～244。

律上原是被禁止的，然而中國固有的求籤、看風水（地理）等，嚴重的滲入佛教中，為多數長老、大德所容許，見月即是一例，⁹⁰ 這是佛教傳至中國之後，受道教思想和民俗文化的影響所致，發展成中國佛教特有的世俗化特色，其間的利弊得失很難評斷，端看當事人在地靈和人傑之間，如何理性地拿捏。

十四、康熙 13 年（1674），重建大山門。康熙 42 年（1702），聖祖御書「慧居寺」額，隆昌寺自此改名為「慧居寺」，直至民國 31 年，經擔任考試院院長戴傳賢建議，始恢復隆昌寺名。⁹¹

十五、康熙 15 年（1676），重建大悲樓。⁹²

寶華山道場經過見月的辛苦經營，本山殿閣寮舍僧堂，皆金碧輝煌，莊嚴備極，創悅心軒，以養來學之老病；置飯僧田，以為常住之恆產，為寶華山奠定宏偉的基業，成為東南地區首屈一指的巨剎。⁹³ 此外，在修建隆昌寺的同時，見月又開建慈應律院，從事慈善救濟事業，提供孤獨無助者棲息之處，為佛教之世俗化創立典範；而其修復祖席天隆古剎，擴大弘律事業，為明末清初興復叢林的又一功績。⁹⁴

四、見月的重要著作

見月的著作目前已知的，計有十六種，多數為律學方面的著作。因篇幅所限，茲僅介紹重要著作如下。

（一）《三壇傳戒正範》⁹⁵ 四卷

佛教的儀式活動是以各種儀軌來為信仰者消災解厄與增強功德福報，同時透過莊嚴隆重的儀式氣氛，感染神聖的情緒與宗教體驗，藉以

⁹⁰ 三昧門徒在為他建壽塔時，為了方位問題，見月獨排眾議，表現出他在風水上的卓越見地，最後由三昧裁定依見月之議為準。

⁹¹ 參賴臺生編著《江南佛寺》（嘉義：維屏出版社，1996），頁 20。

⁹² 見月對以上寺院進行大規模的擴建，見《寶華山志》卷 3。

⁹³ 參《寶華山志》卷 12，尤侗《見月和尚傳》，頁 517。

⁹⁴ 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁 298。

⁹⁵ 《傳戒正範》，收入《卮續藏》107 冊。

提升個人的宗教情操與生活品質。《傳戒正範》一書，即是透過傳戒的儀式活動以淨化個人的生命，使生命獲得「再生」之力量，進而維持和強化信仰的規範。本書為近代佛教叢林傳戒會時最流行的儀軌依據，見月的同門釋戒顯譽之曰：「三代禮樂，盡在是矣。」⁹⁶ 所以，本書可謂是清初各種傳戒儀軌的集大成，本書一問世，更確立見月為南山律復興者的地位。⁹⁷

近代弘一律師曾讚譽《傳戒正範》是：「從明末至今，傳戒之書獨此一部。傳戒尚存一線曙光之不絕，唯賴此書。」⁹⁸ 今日的臺灣佛教傳戒時所用的儀規依據，也是以《傳戒正範》為底本而簡化其中的許多禮儀。⁹⁹ 可知其對明末以來佛教叢林傳戒文化之改革與傳播，厥功至偉，更是見月改革叢林的一大傑作。

此書風行已久，各卷內容重點大致依初壇沙彌戒、二壇比丘戒法、三壇菩薩法的次第授戒和開演，各卷內容大致如下：卷一「初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀」。卷二「二壇授比丘戒前請戒懺悔儀」。卷三「三壇授菩薩戒前請戒懺悔儀」。卷四「初壇傳授沙彌戒正範」、「二壇傳授比丘戒正範」、「三壇傳授菩薩戒正範」。

傳戒的具體程序常因時代、地域而有差異。唐宋時，發心出家的人往往先要到寺院中服各項勞役，此時可以垂髮而不剃髮，並可從師受沙彌戒。俟政府規定的度僧之日到來，經過審查、甄別，得到官方給予的度牒，就取得了僧人資格，可以剃度為僧，以後還可以接受比丘戒。這套程序到元代就被廢弛了，明末則開始有了所謂「三壇同受」制度，為我國特有之授戒儀式，並一直延續至今。不過，根據恩師聖嚴長老的研究，他認為這些差異僅在傳戒步驟的先後不同及一些細枝末節上，傳戒中一些重要的步驟仍是大體相同的。¹⁰⁰

⁹⁶ 《傳戒正範·序》，收入《卅續藏》107冊，頁22。

⁹⁷ 《傳戒正範》，收入《卅續藏》107冊，頁123上。

⁹⁸ 見弘一法師《弘一法師演講全集》（臺北：天華出版社，1982），頁15。

⁹⁹ 了中長老〈慈雲寺三壇大戒同戒錄序〉，收入《海潮音》74卷3期。

¹⁰⁰ 參恩師釋聖嚴法師〈明末中國的戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，頁153～154。

近年由蓮航法師倡議出版之《寶華山傳戒儀軌》一書，究其內容，實為配合見月《傳戒正範》而作進一步的細部規範，為引禮師（如今之司儀）熟習專用之書，而《傳戒正範》則為三師¹⁰¹ 專用之書，三師與引禮，各有依據，傳戒自然莊嚴如法。¹⁰²

撰成於明末清初的僧尼受戒法，現存者至少尚有七種，其內容繁簡不等，其中最流行的，即是見月所撰的《傳戒正範》。《傳戒正範》行文均用四六對仗的駢體，讀來相當優美，以開導、唱誦、問答的方式進行。而且是將沙彌、比丘、菩薩的三個層次的戒法，在為期一個月或更長的時間之內，次第完成，合稱為三壇大戒的戒期法會。求戒者在戒期中，學習生活禮儀及受戒儀式，稱為「演禮」。對於一落髮就受戒的人，確有此僧儀養成教育的必要，受戒法會期間太短，反而會造成比丘戒行的無知、墮落，故在《傳戒正範》的序文中，曾對當時一般戒會「倉皇七日，便畢三壇」¹⁰³ 的草率情形，加以評擊。¹⁰⁴

然而，據《五分律》，凡在每半月誦戒之時，或每年的夏安居圓滿日大眾僧集合時，以及大眾僧自行集會時，¹⁰⁵ 祇要具足十人僧，便可接受請求授比丘戒。¹⁰⁶ 智旭因而據此對明末叢林繁文縟節的授戒儀式及許多人同時受戒的法會，有所評議，而主張不須定期傳戒，隨時都可受戒。¹⁰⁷

¹⁰¹ 三師指戒和尚、羯磨師和羯磨師。

¹⁰² 參《寶華山傳戒儀軌·序》（臺北：新文豐出版公司，1995），頁3。

¹⁰³ 見《卮續藏》冊107，頁22上。

¹⁰⁴ 參恩師釋聖嚴法師〈明末中國的戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，頁154。

¹⁰⁵ 《五分律》卷16，《大正藏》冊22，頁111下。

¹⁰⁶ 《傳戒正範》，收入《卮續藏》冊107，頁22上。

¹⁰⁷ 智旭《重治毗尼事義集要》卷11「授戒法」云：「而後代師匠，多事美觀。……時久遲延則厭倦必起。……文繁則違佛本規。……隨時皆可入道，何須臘八及四月初八。難緣方許三人，豈容多眾至百千眾。」《卮續藏》冊63，頁514上～下。

可是中國的佛教環境，異於佛世的印度，不是所有寺院平常都能集合十人僧的，故也不能隨處隨時請求授戒，且唯有明律的律師才有資格擔任授戒師，也唯有律師住持的道場或聘請到了律師的道場，才能舉行傳戒法會，尤其明末佛教叢林律學頹廢已久，律師傳承形同中斷，故凡傳戒，必定隆重，而且是眾人聚集同時受戒。這種現象，在智旭之前早已如此，智旭之後，還是如此。見月也是飽讀律典的人，何嘗不知佛世授戒的規式，然爲了適應環境，也就只好「不違古本，別出新型」¹⁰⁸了。至於多人同時受戒的法會，前文「結界立規、恢復安居之法」一節，已有論及，見月已依律制改爲三人一壇受具。依傳受具足戒法之正常規制，是不拘人數的，但每壇（次）不得超過三人，這從《一夢漫言》中可知，然明末一般的傳戒法會並未遵照佛制三人一壇受具之制，所以當見月依律制改爲三人一壇時，立刻招來眾師友的非議。

雖然智旭對當時的三壇傳戒制度有所評議，然而對於見月在律學上的用心與成就，他則給予最高的讚揚和肯定，他稱譽見月「復佛世之芳規」、「革弊遵古」、「盡善盡美」，能與「見月大師律主」同世，他已「無遺珠刖璞之憾」，¹⁰⁹可見他所批評的應是那些看來儀式莊嚴隆重，其實不合佛世芳規、不知開遮問難的傳戒者。

此外，有關我國傳戒時於頂燃香（或稱燃戒疤）之儀，相傳係始於元世祖至元 25 年（1288）；¹¹⁰然依釋尊律制，於頂燃香，實非法而不可爲訓。¹¹¹筆者特別留意《傳戒正範》中對此一問題所持的看法，然見月並未針對此儀制發表任何意見，亦不見《傳戒正範》有燃戒疤之儀制。有可能是見月並未實行燒戒疤之制，但對於有意燒戒疤之僧人，則聽任其燃戒疤，以此表「捨身供養之誠、住佛種姓、蒙佛

¹⁰⁸ 《傳戒正範》，收入《卍續藏》冊 107，頁 22 上。

¹⁰⁹ 《寶華山志》卷 13，智旭〈寄見月大師律主〉，頁 539。

¹¹⁰ 參談玄〈中國和尚受戒燒香疤考證〉，轉引自《佛光大辭典》，頁 2911。

¹¹¹ 參印順導師《華雨香雲》（臺北：正聞出版社，1995），頁 180～181。

光耀之義」，¹¹² 深具宗教的神聖意義，故見月未出聲予以糾正。然對燃戒疤之制，世人每以此來區別僧之真偽，習行既久，乃莫知燃香之義而僅以此別僧俗，致使稍知律者，對燃戒疤之事，大不以為然。為配合《傳戒正範》之詳細儀軌而寫成於見月之後的《寶華山傳戒軌範》，¹¹³ 該書中記有「開示燃香」一節，由此推測於頂燃香可能為千華派之傳統。

(二)《毗尼日用切要》¹¹⁴ 一卷

《毗尼日用切要》一書是見月依據明代釋性祇寫的《毗尼日用切錄》（又稱《毘尼日用》），重新編集而成的，故兩書的內容相近，都採擇《華嚴經·淨行品》與密教經典中之偈、咒彙編而成。由於明末清初佛教叢林流行顯密圓融，以及注重修持的功德，見月《毗尼日用切要》可視為對時代風潮的一種回應，也是明末清初佛教世俗化過程中的一大特色。

依據印順導師《印度之佛教》之說，「佛滅二百年，分別說系之法藏部，推尊目連，盛說鬼神，始傳有『咒藏』之說。」¹¹⁵ 而漢地律宗所遵行之《四分律》即法藏部所傳之律典，有趣的是，中國四分律宗的唐代道宣律祖著有《律相感通傳》、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》等，內容多是神蹟感應之事；到了明末的見月，對於咒語、懺儀，也有集成之功，這應不只是巧合，而應是中國的四分律宗繼承了印度法藏部盛鬼神說和咒語的傳統，致有此特殊之發展，其二人，一前一後，將印度法藏部之特色在中國發揮得淋漓盡致。

¹¹² 印順導師認為：傳戒者於頂燃香，應是融灌頂與燃身而為一，用表捨身供養，住佛種性，蒙佛光耀之義。參印順導師《華雨香雲》，頁180～181。

¹¹³ 《寶華山傳戒軌範》一書本無著者，亦無統一名稱（寶華山僧人概以「小文疏」稱之），編排亦有欠當，書中各篇成書時間也不一，其寫成年代可能是在清朝中葉以後。參《寶華山傳戒軌範·序》（臺北：新文豐出版公司，1995），頁3～4。

¹¹⁴ 《毗尼日用切要》，收入《卮續藏》冊106。

¹¹⁵ 印順《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1990），頁183。

《毗尼日用切要》全文計五十三偈，三十七咒，內容將行者日常衣食坐臥等應誦念之偈咒，從早到晚依序排列，以俾行者知所遵循。

《毗尼日用切要》並將偈咒配以在家、出家之戒條加以說明，針對時下對戒法誤解的情形，加以糾正，由此也可以看到當時佛教叢林對於律儀的普遍無知。例如見月評擊當時叢林多未精究律教，聽許在家者披福田衣，類此世俗化的歪風，見月則不留情地加以評擊，否則，僧俗的界限一旦模糊化，俗家人既可具出家身分，出家僧之神聖性亦將隨之瓦解，為世俗所徹底同化。

(三)《毗尼止持會集》¹¹⁶ 十六卷

戒律的弘揚決非只是學會《傳戒正範》，重要的是要明白止作兩持，及其開遮持犯，而非僅遵守受戒時的宣誓儀式。受戒時的儀式雖是重要而嚴肅的，但真正難的是在受戒以後的持守。佛制受戒以後，立即開始長期的嚴格修學，至少要五年，才能陶賢鑄聖，造就龍象。然而中國佛教多把傳戒看成天大的喜事；一旦戒牒到手，誰也管不著，任其掛單或趕經懺去，這才是大毛病。¹¹⁷ 所以，若未能學成止持的開遮持犯，不能算是戒律生活的完全學成。見月之《毗尼止持會集》和《毗尼作持續釋》正是出家僧眾完成高潔僧格的根本學處，也是千華派淨化時下叢林過度世俗化的最重要兩種典據。

戒律具有止惡生善兩重意義，所以後世律宗又將佛陀所制的一切諸戒歸納為「止持」、「作持」二門。止持門指五篇七聚之止惡門，即僧尼二部之戒本。作持門是持戒、安居、悔過、說戒等之修善門，即二十犍度所揭示者。前者係以自發之心守戒律，名之為「戒」；後者則含有他律規範之意義，蓋佛教教團之確立，須賴教團秩序之建立，故有分別制成之規律條文，與違反時之罰則，凡此皆稱為「律」。

¹¹⁶ 《毗尼止持會集》，收入《卮續藏》冊 61。

¹¹⁷ 印順導師《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，1993），頁 402。又參智旭《靈峰宗論》卷 1 之一，〈己巳除夕白三寶文〉，頁 74。

《毗尼止持會集》屬於止持門，寫成於順治 6 年（1649），〈序〉中談及其撰述旨趣云：

夫毗尼是正法之壽命者，蓋由戒淨僧真，性遮之業而無覆，道弘德備，權實之教而克闡揚，自行利他，越苦海而登彼岸，紹先啓後，續慧命以振玄猷，故曰毗尼住則正法住也。不然，……上無模楷，下闕規繩，縱能聚眾匡徒，悉屬附法魔外，卻令正法久住，豈可得乎？……因念律海汪洋，學人難討，爰搜諸部之精要，詳明止持之大成，雖未盡源，庶幾便覽。¹¹⁸

佛法之道在三增上學，而三增上學是有次第性的，依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。其中又以戒增上學居其首，所以，戒律於佛法之重要，固不待繁言。然而，明末佛教特重心地之參悟，致令律學逐漸式微；不重視律學而欲令心明淨，不啻是附法魔外的知見。所以，三藏中多強調戒律是正法的壽命，唯有清淨持戒，定慧才能有所增進。爲改革明末以來佛教叢林普遍不重戒律、律學衰微的末運，達成「正法久住」的目的，見月遂發願深入諸部律，¹¹⁹ 繼律宗之傳承，參考諸部律之精要，對四分律戒本加以注解，俾學人知所遵循，以俾重興律宗。而其《毗尼止持會集》則是有關「止持」（戒）方面的精要會集；至於「作持」（律）方面的注解，則是以下將要討論的《毗尼作持續釋》一書。

《毗尼止持會集》內容分八篇，八篇之前有「序、凡例、綱要、略開七門」。所謂八篇，是「四波羅夷法、十三僧伽婆尸沙法、二不定法、三十尼薩耆婆逸提法、九十波逸提法、四波羅提提舍尼法、一百式叉迦羅尼法、七滅諍法」。「凡例」主要在說明本書是注釋《四分律》比丘戒二百五十戒。「綱要」中敘說由於諸部律多有重複，不利初學者研讀，見月爲便於學人閱讀，故兼採錄諸部律之要而合爲一

¹¹⁸ 見《毗尼止持會集》，《已續藏》冊 61，頁 645 上。

¹¹⁹ 諸部律，即廣律，漢譯者有五種，即《四分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》、《根本說一切有部律》。

本，若爲律師者，切莫樂簡厭繁，仍須閱覽全藏，才能高樹律幢，否則急欲人師，即違律制。¹²⁰ 對於明末律學衰微之現象，恩師聖嚴長老在其〈明末中國的戒律復興〉中認爲：

由於唐末以來，由印度傳來的戒律生活，漸被貶爲小乘的執相行，流俗成習，到了明末時代，佛教的諸大師不得不呼籲僧眾嚴持淨戒，重視身儀，所以實用性的戒律著就陸續的出現，那是重視於沙彌十戒的實踐。既然無法如律遵行比丘的二百五十戒、比丘尼的三百四十八戒，能夠把十戒守住，就能算是清淨的出家人了。¹²¹

這一段引文，對於見月所說之「樂簡厭繁」的現象，提供了背景說明，但見月認爲身爲傳戒弘律者，即不應有所偏廢，便宜行事的結果，不但有違律制，還往往演成一知半解，以盲導盲的窘境。因此寶華山許多著名的律師，多精研戒律，深通律藏，而其對於僧眾之教導，也非僅只於教人只學習沙彌十戒，否則明末千華派之興起，與其自許復興南山律宗之舉，也就談不上什麼關係。

見月《毗尼止持會集》的注解方法是宗依南山四分律宗，融會其他部律，互相發明，以集諸律之大成。¹²² 在每一戒條之下又分八科以說明之，即：一、制戒緣起；二、依律釋文；三、結罪重輕；四、兼制餘眾；五、應機隨開；六、會採諸部；七、經論引證；八、附事便考。能明白八科，就能知戒法的輕重開遮，決斷疑悔，進而令正法久住。¹²³

所謂「略開七門」，是依賢首宗教義，從七門分別通釋止持毗尼

¹²⁰ 參《毗尼止持會集》，收入《卍續藏》冊 61，頁 34。

¹²¹ 見恩師聖嚴法師〈明末中國的戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，頁 147。

¹²² 見《毗尼止持會集》卷 1，收入《卍續藏》冊 61，頁 649 上～下。

¹²³ 參《毗尼止持會集》卷 1，收入《卍續藏》冊 61，頁 649 上～650 上。

的宗趣，也可以說是賦予止持門理論上的基礎，這七門是：一、教起因緣；二、藏乘所攝；三、教義通局；四、辯定宗趣；五、教所被機；六、總釋題目；七、別解戒相。¹²⁴

(四)《毗尼作持續釋》¹²⁵ 十五卷

「作持」為「止持」之對稱。持戒以防身、口諸惡為首要，諸惡既離，更須修善，策勵三業以護善，此即作持門，乃教人眾善奉行之戒，如《四分律》中之二十犍度，¹²⁶ 包括受戒、說戒、安居、自恣、衣、藥等僧眾之羯磨作法。《毗尼作持續釋》即是有關作持門的注釋。

《毗尼作持續釋》為唐代道宣《四分律刪補隨機羯磨疏》的注釋。《四分律刪補隨機羯磨疏》，又稱為《四分律業疏》或《業

¹²⁴ 見《毗尼止持會集》卷1，收入《卍續藏》冊61，頁653上。

¹²⁵ 《毗尼作持續釋》，收入《卍續藏》冊65，書成於康熙28年。

¹²⁶ 犍度是戒律於作持門之分類。戒律於作持門區別為二十類，《四分律》集為二十篇，即：（一）受戒犍度，又作受具足戒法、大犍度，說受戒之法。（二）說戒犍度，又作布薩法、布薩犍度，說每月說戒懺悔之法。（三）安居犍度，說每年自五、六月安居結制之法。（四）自恣犍度，說夏安居竟日，使比丘隨意舉其所犯之罪而訓誨之法。（五）皮革犍度，說皮革能否使用之制戒。（六）衣犍度，說比丘三衣之法。（七）藥犍度，又作醫藥法，說四藥之法。（八）迦絺那衣犍度，說安居後五個月間，自信者受迦絺那衣（功德衣）之事。（九）拘睺彌犍度，又作俱舍彌法，說於拘睺彌國所起比丘互誹之事。（十）瞻波犍度，說於瞻波國所起之僧中爭事。（十一）訶責犍度，又作羯磨犍度，說治罰惡比丘之法。（十二）人犍度，又作僧殘悔法、別住法、別住犍度，說比丘犯罪而不覆藏時，對其訓誨之法。（十三）覆藏犍度，又作聚集犍度，說治犯罪而覆藏者之法。（十四）遮犍度，又作遮布薩法，說比丘說戒時，遮不如法之比丘不聽列之法。（十五）破僧犍度，又作調達事，說破法輪僧破羯磨僧之事。（十六）滅諍犍度，又作諍事法，說滅七種諍論之法。（十七）比丘尼犍度，說比丘尼特殊之法。（十八）法犍度，又作威儀法，就比丘之坐作語默，說如法之威儀。（十九）房舍犍度，又作臥具法，說比丘所住房舍或資具之法。（廿）雜犍度，說以上十九犍度外之種種雜法。見《佛光大辭典》〈二十犍度〉條。

疏》，¹²⁷ 本疏旨在辨釋持戒之要諦，內容分爲十篇：一、集法緣成篇；二、諸界結解篇；三、諸界受法篇；四、衣藥受淨篇；五、諸說戒法篇；六、諸眾安居篇；七、諸眾自恣法篇；八、諸衣分法篇；九、懺六聚法篇；十、雜法住持篇。其中，〈集法緣成篇〉爲序分，〈諸界結解〉至〈懺六聚法篇〉爲正宗分，〈雜法住持篇〉爲流通分。見月的《毗尼作持續釋》即是依此十篇隨文續釋。在十篇之前，有「序」、「凡例」和對道宣《四分律刪補隨機羯磨疏》原序作的注解。在每卷之後，有「音義」，用以解釋諸部律所用的特別名相、佛教專有名詞、特殊字義等。

見月在「序」裡特別說明他撰寫《毗尼作持續釋》的宗旨是：止持和作持如持戒的二轍，然止持門自唐迄今，代有人弘；作持門則數百餘年來，沈寂無聞，而且道宣另一爲解釋《四分律刪補隨機羯磨疏》而作的《四分律刪繁補缺行事鈔》，也早已遺失，見月因而發心闡揚道宣之《四分律刪補隨機羯磨疏》，但道宣《四分律刪補隨機羯磨疏》一書因年遠殘缺不全，只剩綱目，而且文句古奧，法義難解，見月因而參酌諸部律之說，詳述律行之故實規制，以俾學人知止作，明是非，紹繼聖種。¹²⁸ 由此可知，明末律學不彰，與作持方面的著述殘缺不全、致法義深奧難解有關，見月能夠在參考書籍極度缺乏之下，¹²⁹ 排除萬難，深入諸部律，校讎、比對諸部律所說，寫下這部

¹²⁷ 收於《卍續藏》冊 64，本疏乃道宣廣釋其自著之《四分律刪補隨機羯磨》二卷。本疏之注書有：宋代允堪之《四分律隨機羯磨疏正源記》八卷、《四分律羯磨疏科》四卷、元照之《四分律羯磨疏濟緣記排科》二十二卷、清代見月之《毘尼作持續釋》十五卷、照遠之《四分律羯磨疏顯緣抄》二十卷，其中以《濟緣記》較盛行。

¹²⁸ 《卍續藏》冊 65，頁 4 上。

¹²⁹ 《毗尼作持續釋》卷 1「凡例」云：「嗟夫大鈔世沒，覓訪絕聞，是故研窮廣部，校讎作持。」《卍續藏》冊 65，頁 5 上～下。所謂「大鈔」是指《四分律刪繁補缺行事鈔》，本書就《四分廣律》加以刪繁、補闕，敘述《四分律》之要義，並參酌諸律諸家之說，詳述律行之故實制規，對後世僧行風儀之確立，影響甚大，係南山律之正依。本書與《四分律含注戒本疏》、《四分律刪補隨機羯磨疏》共稱四分律宗三大部。可知本書於明末已失傳，現在所見《四分律刪繁補缺行事鈔》，是民初由日本再傳回中國的。

多達十五卷的註解書，著實不易。此書一出，對千華派乃至清代僧行儀規之確立，影響甚大。事實上，見月早在本書刊出前二十餘年，已很有計劃地依照羯磨法¹³⁰行事，在寺眾熟悉作持之法之後，才於康熙 4 年（1665）付梓流布於佛教叢林。¹³¹ 在這種情形下，本書一出版，立刻獲得佛教叢林的重視與讚譽，因為它代表了寶華山叢林改革的成就與縮影。

《毗尼作持續釋》之注釋體例分：「續、釋、非、附」四科，「續」是「准目續法」；「釋」是「依（廣）律釋義」；「非」是「顯過出非」；「附」是「附（相關文）證及便行者」。若無續、釋、非、附四科，則是《毗尼作持續釋》原文。¹³²

近代的弘一律師在他所著的〈律學要略〉中，認為見月之《毗尼作持續釋》因不得見南山著作而有違道宣原意。¹³³ 然而，南山一脈曾一度失其三大部，至清末由徐蔚如從日本請歸，才重刊於天津刻經處，弘一律師這種看法局於表面行事之比較，在現代的佛教學者看來，已成了拘泥過時、不知變通的看法。印順導師是帶領近代傳統中國佛教大步邁向現代化的最重的里程碑性人物，在印順導師弘富的著述中，不少地方可見他主張戒律應該掌握律制的精神，即是佛制戒的根本意趣——制戒十句義：一、攝取於僧；二、令僧歡喜；三、令僧安樂；四、令未信者信；五、已信者令增長；六、難調服者令調服；七、慚愧者得安樂；八、斷現在有漏；九、斷未來有漏；十、正法得久住。¹³⁴ 如此，才能隨順時代的潮流而靈活應用，在不違律制的精

¹³⁰ 指生善滅惡之作法，受戒、懺悔、結界等有關戒律之行事。

¹³¹ 《毗尼作持續釋》卷 1 云：「宗紹作持，本欲重光息焰，必也前行後效。故體躬操二十餘年，稿成不速刊行者，為令依學練知，見聞堅信。今已信樂欽行，故爾壽梓流布。」《卍續藏》冊 65，頁 4 下～5 下。

¹³² 參《毗尼作持續釋》卷 1，《卍續藏》冊 65，頁 5 上～下。

¹³³ 洪啓嵩等編《弘一文集》：「見月律師弘律頗有成績，撰述甚多，有解《隨機羯磨》者，《毗尼作持》與南山頗有不同之處，因不得見南山著作故。」（臺北：文殊出版社，1988），頁 39。

¹³⁴ 參印順導師《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1990）頁 9。《四分律》每結一戒必說此十句義，也稱制戒十益。十句義見《四分律》卷 1。

神下，把看似世俗化的蛻變，轉化為宗教的神聖性功能，這時的隨方毗尼就成了宗教神聖性的實踐。

當代的佛教戒律學者亦大多受印順導師此一觀念的啟發，而對戒律有了更深刻的發明。¹³⁵ 其實，見月正是把握這一「制戒十句義」的原則，而對戒律進行合乎時代機宜性的詮釋與發揚。他在《毗尼止持會集》中即說到，凡其所釋義，皆有所宗歸，通論而言，即是「令眾生悟入佛之知見」；個別而論，即是佛陀「制戒十句義」。¹³⁶ 前文所述「三壇傳戒」一制，實亦可看成是在不違佛陀制戒的目的和機宜下，所作的圓融變通，是以其制能歷久彌新，流傳至今。更早而言，論及《四分律》之所以能夠在中國弘傳獨盛，就是因為南山道宣律師根據本土風俗人情或當時中國盛行之大乘圓頓思潮，對律典進行了創造性的詮釋，使其適應中國國情的緣故。¹³⁷

（五）《一夢漫言》二卷

本書分上下二卷，為見月謝世前幾年，應弟子之請，自述其行腳經過及重興律宗，為法奮鬥的始末，是研究見月生平傳記及明末清初僧徒生活的重要史料。¹³⁸ 弘一律師曾校閱本書，增訂標注，並依別傳和本書，編錄見月年譜摘要。弘一律師序《一夢漫言》云：

師一生接人行事，皆威勝於恩，或有疑其嚴厲太過未近人情者。
然末世善知識多無剛骨，同流合污，猶謂權巧方便、慈悲順俗，

¹³⁵ 親炙印順導師而深受導師戒律思想影響的昭慧法師，其著《律學今詮》一書，在這方面即有很不錯的發明。

¹³⁶ 參《毗尼止持續釋》卷1，《卍續藏》冊61，頁653上。

¹³⁷ 持此看法者，不乏其人，例如佐藤達玄和溫金玉。參釋見愍等譯、佐藤達玄著《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉，1997），頁115～292；溫金玉釋譯《中國佛教經典寶藏精選白話版·四分律》，頁320～324；拙著〈道宣律師與唯識學的關係〉，《海潮音雜誌》卷81，第4期，頁23～32。

¹³⁸ 參《寶華山志》卷12，尤侗〈見月和尚傳〉，頁520。

以自文飾，師之言行正是對症良藥。¹³⁹

見月性格向來以正直不阿，規諫無隱聞名，正是這種「九死心不悔，塵劫願猶存」的性格才能堅持去弊革新，徹底明訂律令，施行「法治」，俾上下有所遵循，賞罰不致無據。當一個叢林建立了以「法」的權威取代「人」的權威，自然較能免於「人存政舉，人亡政息」的起伏不定，只要制度得以推行，同樣可以達到維持叢林秩序的效果。寶華山在見月長達三十餘年的大力改革、經營之下，成為清初叢林最有紀律的道場，三百年來屹立不搖，直至民國，就是最好的證明。

五、見月的戒律思想

明末佛教叢林由於人數急遽增加，份子混雜，僧團秩序亟待確立，於是促成許多有志改革叢林的僧侶，針對叢林體制進行改革，因此在這時期出現了不少的律學專家，而見月正是改革叢林戒律的個中翹楚。

見月的律學思想，可以分三點來討論：一、批判傳統叢林在戒律上的過失；二、繼承和倡導南山四分律宗的傳統，重新討論、肯定戒律在解脫道的地位；三、活化傳統的戒律生命。以下即分項討論之。

(一)批判傳統佛教叢林在戒法上的過失

從上文「見月對叢林體制的改革」和「見月的著作」探討中，可知明末叢林戒法衰微已甚，見月所提出的〈十約〉，其實正是當時大部分叢林的通病，甚至以弘律為主的千華派，「弘律而不知律」或「知律而不能行」的情形，亦非常地嚴重，¹⁴⁰ 那麼一般佛教叢林之混亂無紀，更不在話下，見月在《毗尼止持會集》卷 1「序」有犀利而率直的批判：

夫毗尼是正法之壽命者，蓋由戒淨僧真，性遮之業而無染覆，道

¹³⁹ 見《一夢漫言》卷頭，〈弘一律師題記〉。

¹⁴⁰ 參本文第三節第一項「創立叢林十條規約」。

弘德備，權實之教而克闡揚。自行利他，越苦海而登彼岸，紹先啓後，續慧命以振玄猷，故曰「毗尼住則正法住」也。不然，則五邪罔禁，八穢殉身，虧僧寶之尊稱，失福田之淨德，上無楷模，下闕規繩，縱能聚眾匡徒，悉屬附法魔外。¹⁴¹

在痛心明末佛教界的腐敗墮落之餘，對於一般罔顧戒律的叢林，見月認為即使能他們能聚集眾多門徒，只不過是「附法魔外」，有虧僧寶之尊稱，其批判可謂嚴峻而毫無寬貸。

(二)繼承南山律宗的傳統，重新肯定戒律在解脫道的地位

見月雖然不滿意當時的律僧行爲，但是他並未否定戒律在宗教生活中的重要性；相反地，爲改革明末叢林律制的荒蕪，重振佛教的生命，見月認為首要條件就是確立戒律在僧徒心目中的地位，因此他高舉回歸南山道宣律宗，以南山律宗的神聖性傳統和肯定道宣律祖的崇高地位，作爲復興叢林的大鐸，對明末叢林世俗化的弊端進行改革，使極度世俗化之下所產生的各種弊端，掉過頭來，轉向超越而神聖的彼端，糾正因世俗化而輕視戒律的弊病。見月堅持戒律是佛教修道者的必經之道，戒乃一切善法之根本，戒行爲真理之具體表現，爲最確實無謬之修道方法，其《毗尼作持續釋》卷1云：

夫戒爲通修之元基者，由其能淨無量之染業，能立無量之梵行故，若無戒德，則染心何以皎潔？梵行何以克成？故云戒爲無上菩提本，應當一心持淨戒。……（余）焚膏繼晷，窮律部之奧微，率眾躬行，闡（道宣刪補隨機）羯磨之洪範，是制必遵，于非即革。¹⁴²

可知見月之注解道宣《刪補隨機羯磨》，旨在透過僧制規章的清晰呈

¹⁴¹ 見《卍續藏》冊61，頁645上。

¹⁴² 見《卍續藏》冊65，頁4上。

現，讓佛教僧侶有準則可循，革除邪行弊端，建立「法治」的觀念，以期僧團在健全的制度下和樂清淨，俾正法得以傳承久遠。

南山四分律宗之戒學，概屬大乘之義，其所依用之經典，以戒律典籍為主要依據，如《四分律》等各部廣律、《梵網經》等，此外亦依準各大小經律論，如《法華經》、《華嚴經》、《瑜伽師地論》、《成實論》等，以為立教之大旨。其旨趣所趨，乃在於「一乘圓頓戒」¹⁴³之妙義，而致力於闡揚「大小相融」的圓融妙理。¹⁴⁴

為建立清淨的佛教叢林，見月繼承道宣大小二乘相融相攝之道，以大乘之義解釋小乘律典，建立律宗教義之體系。他在《毗尼止持會集》卷1「凡例」云：

比丘戒相雖曰小乘，然學大乘者，未有不遵，故《南海寄歸傳》云：大乘小乘律檢不殊，齊制五篇，通修四諦，若禮菩薩大乘經，名之為大，不行斯事，號之為小。所云大乘無過二種，一則中觀，二乃瑜珈，……斯並咸遵聖教，孰是孰非，同契涅槃，……依行則俱昇彼岸。……理合大小雙修，方順慈尊之訓。¹⁴⁵

今此戒者，正屬聲聞藏，亦分攝菩薩藏。蓋聲聞人未發大心，容可不學菩薩戒，而菩薩人未有不學聲聞戒故。¹⁴⁶

¹⁴³ 道宣《羯磨疏》卷6云：「從緣即塵沙萬境也。緣境既遍，戒亦同等。無量等等取大地無邊，戒亦無邊。草木無量，戒亦無量。虛空大海，戒德高深，亦復如是。以此文証理通法界。」從這一段引文，可以看出宣公已有法界一乘圓頓戒的傾向。所謂圓頓戒，是從一多相資相容、事事無礙的法界緣起，把森然法界整體，視為相當於菩薩的無量戒德，所以說「草木無量，戒亦無量。虛空大海，戒德高深，亦復如是」。

¹⁴⁴ 參拙著〈道宣律師與唯識學的關係〉，《海潮音雜誌》卷81，第4期，頁23～32。《佛光大辭典》「律宗」條，頁3795。

¹⁴⁵ 《毗尼止持會集》卷1，《卍續藏》冊61，頁652上。

¹⁴⁶ 《毗尼止持會集》卷1，《卍續藏》冊61，頁654下。

《四分律》雖是小乘律，然而道宣和見月都一致將之與大乘教義互相融通，原因無他，皆是因為中國佛教界普遍存在著輕視戒律和重大乘輕小乘的戒律觀念，¹⁴⁷ 為確立律宗為一大乘宗派的權威，道宣和見月因而不得不從繁浩的經律中，為聲聞律尋找出路，其方法就是順應時勢，將本宗之《四分律》賦予大乘的精神，成立「聲聞藏分攝菩薩藏」的教義，這也是中國律宗面臨叢林現實所作的思想變通。

明末戒律之所以荒蕪，與明太祖把宋代以來佛教叢林禪、講、律的平衡生態，改為禪、講、教，以瑜伽僧替代律僧有關，這使得佛教的戒定慧三學有了偏廢，更令禪宗叢林普遍重禪修而菲薄持戒行。針此問題，見月重新釐清三學的關係，主張戒定慧三學為互相增上的因果關係，無戒不能證道。其《毗尼止持會集》卷 1 云：

戒有三種，果因互成，論得不同，據用則共。謂第一波羅提木叉戒，即律儀戒；第二禪戒，即定共戒；第三無漏戒，即道共戒。……此二戒法既是心上勝用，力能發戒，道定與律儀並起，故稱為共。今毗尼藏正詮律儀，亦攝定、道，由持淨戒，禪定智慧功德發生，則律儀為因，定道為果；由禪無漏力，性業遮業，悉得清淨，則木叉為果。……波羅提木叉戒若佛出世則有，佛不出世則無。……夫能維持佛法，有七眾在世間，三乘道果相續不斷，盡以波羅提木叉為根本，禪無漏戒不爾，是故於三戒中，最為殊勝。¹⁴⁸

為強調本宗的優越性與重要性，見月重新界定傳統佛法中「三學」的關係，認為戒律唯佛出世才有，佛不出世則無，而定慧二學則不然。而且

¹⁴⁷ 道宣在《四分律刪繁補闕行事鈔》中感慨地說：「今時不知教者，多自毀傷云：此戒律所禁止，是聲聞之法，於我大乘棄同糞土，猶如黃葉、木牛、木馬，誑止小兒，此之戒法亦復如是。」卷中一，《大正藏》冊 40，頁 49 中～下。

¹⁴⁸ 《毗尼止持會集》卷 1，《卍續藏》冊 61，頁 651 上。

實際上，定、道共戒是與律儀戒互爲因果，故經中以「定共戒」和「道共戒」稱定學和慧學，可見定慧二學與戒學之關係密切，戒律實攝定慧二學，於三學中，以戒最爲殊勝、也最爲根本。

(三)活化傳統的戒律生命

1. 戒律思想更圓教化

有關佛法之判教問題，道宣的教判理論是延用瑜伽行派化、行二教之說，把全部佛法分爲理論上的化教與實踐上的行教二大類。所謂「化教」，即一切經藏和論藏所說的義理，是道俗二眾辯明因果邪正的依準；而所謂「行教」，即佛陀所制定的一切律儀，作爲佛子身口行爲的依據標準。故「化教」是指導內心思想的理論；「行教」是保護外在身口行爲的戒行。兩者並非無關，而是互相增上的。判分化行二教的理由，是因爲一般人多無知於二者的義意和關係，妄論行業的是非，所以特別成立戒律爲行教，以修正僧侶們普遍不重視律儀的錯誤觀念。¹⁴⁹

見月的判教與道宣有很大的不同，他主要是採用華嚴三祖賢首所立「五教」之說，把世尊一代時教分爲五類：一、小乘教（愚法聲聞教），如《阿含經》所說；二、大乘始教（權教），指《般若經》、《解深密經》等所說；三、大乘終教（實教），如《楞伽》、《勝鬘經》、《大乘起信論》等所說；四、頓教，如《維摩經》等所說；五、圓教，性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即成正覺，故稱爲「圓」，如《華嚴經》、《法華經》所說。見月用華嚴宗五教教判的圓教思想去融攝聲聞律成爲具有大乘教義的性格，顯示他受中國佛教圓融思想的影響，較道

¹⁴⁹ 道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上一云：「顯理之教乃有多途，而可以情求，大分爲二：一謂化教，此則通於道俗，但汎明因果，識達邪正，科其行業，沈密而難知，顯其來報，了而易述。二謂行教，唯局於內眾，定其取舍，立其網致，顯於持犯……然則二教循環，非無相濫，舉宗以判，理自彰矣。謂內心違順，託理爲宗，則準化教；外用施爲，必護身口，便依行教。……所以更分者，恐迷二教之宗體，妄述業行之是非，故立一門，永用鐫別。」《大正藏》冊40，頁3上～中。

宣更爲徹底，其《毗尼止持會集》卷 1 云：

世尊一大時教，……今依賢首所判，不出五教。……今此戒相……義屬小教，正阿含攝，非餘四教，故曰局也。……推義通論者，謂此戒相雖曰小教，若以義推，則通乎圓。……蓋圓人受法，無法不圓，一色一香，無非中道，低頭合掌悉是道場。¹⁵⁰

爲了利用大乘經典的權威性，重新肯定戒律在宗教修習中的地位，見月除了接受華嚴宗思想，對天台宗的思想也多所引用，他在《毗尼止持會集》中，援用了天台大師智顗《法華玄義》的「一色一香，無非中道」的圓頓¹⁵¹思想，對四分律「分攝大乘」之說，進行論證，認爲既然「一色一香，無非中道」，如此來說，作爲世俗諦的小乘戒相，當然也是圓法，文云：

此戒相雖曰小乘，……蓋圓人受法，無法不圓，一色一香，無非中道，低頭合掌，悉是道場，孰曰戒相而非。¹⁵²

2. 隨方毗尼原則的靈活運用

對於明末戒律著作中的世俗化性格，恩師聖嚴法師認爲：

明末諸師，在思想上接受了天台、華嚴以及禪的觀念；在持戒行儀上模仿成儒家的禮儀。從明末的戒律著作中，可以發現到《華嚴經》、《涅槃經》、《楞嚴經》的經文，和許多真言密咒。

¹⁵⁰ 《毗尼止持會集》卷 1，《卍續藏》冊 61，頁 655 下～656 上。

¹⁵¹ 圓頓，意爲圓滿頓足之意，即一切圓滿無缺。以圓滿具足之心，立地可達悟界，即可頓速成佛。故有「圓頓一乘」、「圓頓止觀」等名稱出現，此爲天台教義所言。又其圓頓之觀法則稱圓觀。此外，諸宗派中，究極之教或修行，亦稱爲圓頓。參《摩訶止觀》卷 1 上、《止觀輔行傳弘決》卷 1 之二、《佛光大辭典》頁 5411。

¹⁵² 《毗尼止持會集》卷 1，《卍續藏》冊 61，頁 656 上。

《毗尼日用錄》、《沙門日用》等，就是如此混合而成的著作，於是一方面把理念升高，將現實的運作看做無上的法門；另一方面由於現實環境的所需和所限，也不得不捨棄大部分印度傳來的繁複戒律，而採用了禪、密、天台、華嚴及淨土等的修行法門及觀念，以彌補戒律生活之不足。無怪乎當時即有永覺元賢（1578～1657）對某一種律學著作做了如此的批評：「大都目不見律，而襲取他書。」¹⁵³

永覺元賢批評明末的律學者「大都目不見律，而襲取他書」，其實這種說法無視於現實環境的改變，也有些保守，智旭也有這個問題，這在本文「見月的著作」一節中已有提到。元賢的這種見解，與未能掌握毗尼的精神有關，其實戒律本身就具有普遍性與特殊性的雙層結構。就特殊性而言，戒律本身自始就有「隨犯隨制」的自我調整性格，因此佛世即應許各國各地的佛教，可隨當地的風俗、習慣、氣候、風土等因素，有其各自不同的戒律規格，這就形成了所謂的「隨方毗尼」。因此，戒律的演變是無可迴避的，全盤接受印度佛教的戒律，顯然不符合中國的國情，也不利佛教在中國的傳播和發展。當然這種新創或特殊性，不能不考慮到戒律的普遍性原則，那就是佛陀制戒「十句義」：一、攝取於僧；二、令僧歡喜；三、令僧安樂；四、未信者令信；五、已信者令增長；六、難調者令調順；七、慚愧者得安樂；八、斷現在有漏；九、斷未來有漏；十、正法得久住。

見月在高舉南山律的同時，對南山律的態度大抵亦是取其大體而不務瑣細。在《毗尼止持會集》卷1中，他提到注釋戒律的宗旨云：

教起因緣者，有通有別，……今此律者，欲令眾生以波羅提木叉戒，入佛知見，故謂之通，別則專就律。復有十義，為教起所因：一、攝取於僧，二、令僧歡喜。三、令僧安樂，四、未信者

¹⁵³ 參恩師聖嚴法師〈明末中國的戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書公司，1990），頁148。

令信，五、已信者令增長，六、難調者令調順，七、慚愧者得安樂；八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、正法得久住。¹⁵⁴

其《毗尼作持續釋》卷一亦云：

一期佛事將終，演妙法華，則無二三，總收權小，並歸大乘，為顯一實相理，令諸眾生悟入佛知見。¹⁵⁵

可知在戒律的詮釋上，見月為適應社會的慣例，只要不礙解脫及佛說戒之「十句義」，當時流行的思想和儀式，正可以作為向社會大眾傳教的橋樑，而不必處處與世俗習慣相對立。在這種原則之下，傳戒的具體程序儘可與廣律有些微的差距；毗尼日用亦可配合偈咒來實踐，甚至隨順明代叢林盛行之懺法儀式，而於諸佛菩薩之誕辰紀念日¹⁵⁶來舉行禮拜。這種隨境變通性，能使佛教戒法擴充為具有社會性與開放性的佛教倫理，有助於佛教戒法的真正落實，這概非那些主張「大都目不見律，而襲取他書」者所能體會。

教團要在變動的社會中生存、發展，必須要能適應變化多端的社會情境，給予有效的回應，建立適用於當時社會的僧制規章，如此才能期僧團在健全而合理的制度下維持和樂清淨，傳承久遠。為因應中國地理上或民族上的許多情況，中國僧徒制定了各種「僧制」或「清規」，它和戒律具有同等權威，指導著中國佛教徒的生活，使各地教團得以發揮獨特的風格。由於清規的成立與普及，佛教因而徹底地中國化，其內外面貌為之一新。尤其對禪宗教團而言，「清規」是佛祖的真精神，遵守它，能使修行者貫徹宗教信念，直達歷代祖師的行履。見月於弘光元年（1645）所創立之〈十約〉即類似「僧制」或「清規」。

¹⁵⁴ 《毗尼止持會集》卷1，《卍續藏》冊61，頁653上。

¹⁵⁵ 《毗尼作持續釋》卷1，《卍續藏》冊65，頁13上～下。

¹⁵⁶ 清代佛事活動的重要特色之一，是佛和菩薩等的誕辰紀念日已制度化。參李尚英《中國清代宗教史》（北京：人民出版社，1994），頁32～34。

以此而言，明末佛教律師如見月者，由於漢地社會文化的差異、生活方式的不同，為彌補印度戒律之不足，原則上採用隨方性質的「僧制」或「清規」，以解決風土習俗差異甚距的印度戒律，其與恩師聖嚴長老「採用了禪、密、天台、華嚴及淨土等的修行法門及觀念，以彌補戒律生活之不足」之說法，是不能一概而論的，而且禪、密、天台、華嚴及淨土等修行法門，屬於定學和慧學的範疇，正是佛弟子的學處，明末律僧們兼學定慧二門，也是應然之事。

另一方面，自明末蓮池、智旭以來，許多人對禪門清規大加貶伐，認為律學之不彰，戒行之陵夷，禪門清規應負最大的責任。近代的弘一大師也說：「按律宗諸書，浩如煙海。吾人盡形學之，尚苦力有未及。即百丈原本今仍存在，亦可不須閱覽，況偽本乎？」¹⁵⁷ 民初芝峰法師亦主張：「中國佛教自清規之後，不僅律學衰絕，而義學亦受重大之打擊。……偽清規一日存在，佛教亦一日無改良之希望。」¹⁵⁸ 恩師聖嚴長老也認為：「今後佛教的重整與復興，不用再提清規二字，但能恢復戒律的精神，佛教自然就會復興了。」¹⁵⁹

本文以為蓮池、智旭、弘一、芝峰、恩師聖嚴長老等人的論調，實有待斟酌。復興近代佛教首在恢復戒律的精神，誠為有識之士的一致見解，然而禪宗的清規是否就應該負擔起佛教衰微的責任，這未免言之過重了，禪宗的清規承擔得起嗎？佛門的興衰又豈是單一因素可以決定的？更何況禪門清規畢竟在中國佛教史上，在很長的一段時間內，曾發揮其穩定佛教叢林、使僧眾有所約束的重要功能，佛教之所以發展為漢民族信奉的第一大宗教，與禪宗清規的成熟發展，有著密切的關係。¹⁶⁰ 禪宗清規的問題只在於它的屬性既是「隨方」，則必須因地因時，隨時隨勢針對問題的需要加以通變，否則時移境遷，其功能自然不彰，甚且

¹⁵⁷ 見《弘一大師全集》冊1，頁252。

¹⁵⁸ 見芝峰法師〈律學大綱導言〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》冊88《律宗概述及其成立與發展》，頁241。

¹⁵⁹ 見恩師聖嚴法師《律制生活》（臺北：東初出版社，1995），頁102。

¹⁶⁰ 參孫亦平〈論佛教戒律的特點及其在佛教發展中的作用〉，頁355。

成爲叢林的障礙，然則吾人豈可因其未能隨勢通變或因人爲的因素，以致功能不彰而全盤否定其於佛教史上的地位與貢獻。

更深一層來說，即使在「百丈清規」中，仍有許多地方是依據《四分律》而作的，¹⁶¹ 爲佛教隨方毗尼精神的體現，¹⁶² 試問印度廣律中所說之戒條及儀制，能全盤搬上明清或現代的佛教寺院嗎？若是不可可能，那麼是否各地寺院就有需依照各地的特殊條件，在不違背律學的精神原則之下，自行規定出各式各樣的「規約」，而這種「規約」與禪門清規的形成性質是相同的。見月所製定的〈十約〉，又何嘗不是「清規」的一種？見月也是飽讀律學的人，但他從未否定「清規」，或試圖抹煞其存在的價值。

凡是發生過的事實，便會在歷史上留下痕跡。本文以爲，不管是從宗教信仰的角度，或客觀的學術角度，罔顧歷史遺產，不思從歷史的因果中去解套、革新，而想全盤重來，將活活地割裂與傳統的感情，失去從歷史中鑒往知來、避免重蹈覆轍的寶貴智慧，成爲知識認知上的一大盲點。

3. 戒體理論之圓融化

戒體，漢地的大乘學者或稱爲自性戒、圓頓戒或法界一乘圓頓戒。道宣實已具有法界一乘圓頓戒的思想傾向，然他同時也採用了瑜伽行派的種子戒體說。¹⁶³ 見月繼承了前者一乘圓頓戒的思想，同時又採用華

¹⁶¹ 見溫金玉釋譯《中國佛教經典寶藏精選白話版·四分律》（臺北：佛光文化事業有限公司，1998）頁325。

¹⁶² 傅偉勳〈大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒——中日佛教戒律觀的評較考察〉也認爲：「雖說禪宗的《百丈清規》、《禪苑清規》在唐宋叢林有意獨樹風格，但基本上仍不能看成無有小乘比丘戒夾雜在內的純大乘菩薩戒法。」收入《中華佛學學報》第6期，頁73。

¹⁶³ 道宣《四分律刪補隨機羯磨疏》卷7云：「今欲令行人了此妄情妄業故，使受戒以熏，誠妄心令息妄復本，結作善種，以爲其體，然後使五分花開，涅槃果就者，此亦如來示善權之意，故力有常，以熏種在故，能牽後習，使隨行而生，善果成也。……此受隨兩法，但熏本心爲善種子，含在藏識，如是漸漸息妄，使妄波不生。」《卍續藏》冊64，頁190下。

嚴的教義來詮釋自性戒，透過華嚴宗「稱性起修，全修在性」的思想，更明確地把自性戒內化成了持戒者內在的清淨功德，亦即以真如心、諸法實相為戒體，如此持戒的功德就有了內在的清淨根據，在理論上統一了受戒持戒與存在理體的內在同一性，使原來以宗教行為為性格的戒律，成為一套體系化的本體理論，如見月在《毗尼作持續釋》卷1云：

此引《華嚴經》為證，……應當一心奉持淨戒。而云一心者，斯有大小之別。大乘一心持戒者，是自性戒，真如不變，本無染淨，真如隨緣，修證不無。所謂已知法性無染污，隨順修行尸羅波羅蜜，是稱性起修，全修在性之旨也。聲聞乘一心持戒者，是別解脫戒，憑師秉受，識相護體，少有染污，即千聖制。若心不專一精窮律學，則名相茫然，持犯焉曉，貪欲之念易興，我執之妄難除，縱有禪智，非淨戒所發無漏，故必落魔邪。¹⁶⁴

另外，見月在《毗尼止持會集》卷2云：

天台大師云：戒體者不起而已，起則性無作假色。……故云一作之後，不俟再作，名為無作假色。此無作戒體，遍以法界為所緣故，是則無作戒體，是法處色，是無漏色，有漏五蘊色身為依。……迷而莫知，相則晦而罔諳，欲企道基堅固，梵行精瑩，何可得焉？故今先出戒體，而令授受不虛保護清淨也。¹⁶⁵

由引文可知，見月同時採用天台智者大師的無作戒體說，而此戒體為「無作假色」、「法處色」、「無漏色」，且此無作戒體是「一作之後，不俟再作」，說明了戒體是經驗的生成而非先驗的本體存在，但戒體一旦生成，便具有根本性的存在力量。這種說法，原則上與著重主體內在自律性的華嚴圓頓戒思想有極大的不同，圓頓戒是內在本具的先天

¹⁶⁴ 《毗尼作持續釋》卷1，《卮續藏》冊65，頁14上～下。

¹⁶⁵ 《毗尼止持會集》卷2，《卮續藏》冊61，頁668下～669上。

理性，無作假色戒體則是隨受持戒者的外在具體行為而生起，偏重在對受持戒法的現實修證提供理論基礎；在戒體的性質上，圓頓戒以真如心為體，而無作戒體則是以無漏色法為性。

雖然這二種戒體說有著不小的差異，但見月仍然兼容並用，可能是認為這二種理論各有其現實存在的需要，而且在以真常唯心為思想背景之下，甚不易跳脫佛性本有之思惟。其實，這二種戒體說相當於新熏說與本有說，二家所說，各有所長，卻不是完善的，而且，如來藏佛性之學說，主張如來色身無漏，那麼真常唯心論者，似乎又可說成是色心並存論者。準此，中國佛教普遍以真常唯心說為主流思想，對於見月戒體說產生如此迥然不同的見解，也就可以理解。

4. 南山宗統之辨

有關千華派之戒律復興，是否為南山宗統和非南山宗統，學界有著迥然不同的看法。認為見月所復興之律學為南山宗統的有葦舫法師和慧嶽法師，¹⁶⁶ 如葦舫法師以為：

見月律師著《傳戒正範》、《毗尼止持會集》等，一掃以往積弊，崇尚以律解律，至是始克重睹南山之真面目也。¹⁶⁷

主張明末之戒律復興非南山宗統的，有弘一律師，他認為：

從南宋迄今六七百年間，或可謂僧種斷絕了。¹⁶⁸

恩師聖嚴長老也說：

¹⁶⁶ 慧嶽法師〈律宗教義及其紀傳〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》冊88《律宗概述及其成立與發展》，頁196。

¹⁶⁷ 參葦舫〈中國戒律宏傳概論〉，收入《海潮音雜誌》卷17第7號。

¹⁶⁸ 見弘一律師《律學要略》，轉引自于凌波《民國高僧傳續編》（臺北：昭明出版社，2000），頁308。

因為這一系統初開始就帶有濃厚的密教色彩，也極重視梵唄的唱誦和顯密合摻的儀規。例如《瑜伽焰口施食》及《蒙山施食》，也都是出於這一系統。也可以說，佛教到了明末清初，雖然有不少比丘弘揚戒律，究其實質乃是諸宗融通、顯密混合的局面，所以未能真正上溯唐宋四分律宗的家風。¹⁶⁹

大陸學者陳永革也有類似的看法，他說：

明末佛教對戒律思想的關注，是以菩薩戒思想為中心內容，主要以弘揚菩薩戒思想為主體。這表明明末佛教戒律思想的復興，並不是佛教律宗思想的復興，佛教律宗基於以律解律的單一立場，在明末時期並未受到全面重視，此一時期對佛教戒律思想的理解，或基於淨土念佛（如雲棲），或基於天台教理（如智旭），或基於禪宗參究（如永覺元賢），或基於實際修持。¹⁷⁰

根據以上各家之說，本文以為葦舫法師、慧嶽法師和弘一律師、恩師聖嚴長老、陳永革兩邊各有所見，亦各有其偏弊。就恩師聖嚴長老和陳永革之說而言，其說法不免主觀，須知見月本人是以恢復南山律宗為其畢生使命的，若要說他與南山宗毫無關係，則又太過於不尊重歷史事實，與當事人的認知差距過大，而且未意識到千華律「諸宗融通、顯密混合」的現象，乃是回應明末清初世俗化之大趨勢，而賦予戒律具隨方性格的詮釋。與此認知相同的還有續明法師，他說：

四分律宗自允堪、元照以後，雖未中絕，然宋末以及元、明之間，典型盡失。明末之蓮池、藕益、弘贊、元賢諸大師，均有意

¹⁶⁹ 見恩師聖嚴法師〈明末的中國戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，頁152～153。

¹⁷⁰ 參南京大學陳永革的博士論文《晚明佛學的復興與困境》之第四章〈戒體與心地：明末戒律復及其倫理詮釋〉，頁77。

扶持律教，惟以廢墜既久，大勢所趨，殊難有成。¹⁷¹

續明法師把明末的律學復興與唐宋以來的中國律宗，截然劃分為毫無關係的兩個個體，千華派的律學復興也就「殊難有成」了。¹⁷²

再就葦舫法師之說而言，雖較能尊重見月一派的認知和主張，但卻無視於千華律與道宣南山律之間的差異及為何有此差異的歷史意義。本文以為見月之復興戒律，主要為改革當時叢林戒律荒蕪、僧行普遍不軌的現象，他所採取的方法是重歸神聖的南山宗統，藉著高舉南山宗統來喚起叢林對戒律的重視，然而他卻也不是無知於戒律的落實踐行，每與當時當地的風俗、習慣、氣候、風土等因素相關，所以，見月一面批評當時叢林對戒律的無知時，一方面為適應環境慣例，在不損害戒律的基本精神下，因應時代趨勢的新文化，賦予戒律具開展性的詮釋，透過生活，親身體現隨方毗尼的精神，而非僅從律典中，以律解律，摘章引句地去說明或呈現原始戒律的神聖性。故見月之復興戒律，並非純粹的南山宗復古，而是在復古中帶有時代的特色與創新，也可說是在創新中復興南山宗，這也是佛教戒律在世俗化過程中不可迴避的課題。

韓籍學僧釋德祖在其論文《見月讀體律師之戒律思想初探》中有較綜合性的看法，他認為：

（見月）對戒律的弘揚，有中興、改革的功勞。¹⁷³

然而，本文以為見月弘律的宗旨並不在改革南山宗，在見月的著述中也不見他對南山四分律有所不滿而企圖改革之語，尤其在南山律學注疏大

¹⁷¹ 見續明法師〈比丘律儀與比丘尼律儀〉，收入張漫濤主編《現代佛教學術叢刊》冊 88《律宗概述及其成立與發展》，頁 282。

¹⁷² 勞正武也有這種觀點，他在《佛律與國法》說：「律宗自宋以後即歸於消寂，明末至現代雖有數高僧力圖復興，但收效似乎不大。」臺北：老古文化事業公司，1999，頁 199。

¹⁷³ 釋德祖《見月讀體律師之戒律思想初探》，法光佛教文化研究所碩士論文，1994，頁 137。

多失傳的情況下，其律學主張中即便有任何與南山律不同之處（例如三壇傳戒），也應是「隨方毗尼」原則的運用，俾利配合時代與社會的演進，重新詮釋戒律的精神以呈現戒律在不同時代的意義，所謂「改革」之說，差之千里矣！

其次，有關明末佛教戒律之復興，是否如大陸學者陳永革所認為，是以菩薩戒思想為中心內容。本文以為就見月所弘之千華律，並非如此。千華派之律學雖是大小乘兼弘，並透過大乘教義來融攝聲聞律，然千華派在著述上或生活修持上，其往往重視小乘律藏，以聲聞律為重。已故的傅偉勳教授亦有類似的看法，他說：

中國佛教就思想義理言，純屬大乘；獨就戒律言，則基本上採取大小兼受（即兼受大乘菩薩戒與小乘比丘戒）的方式。以戒律改革著名的道宣為例，同時並重小乘律藏（如《四分律》、《十誦律》）與大乘戒經（如《瓔珞經》、《梵網經》），又時有偏重前者的傾向。¹⁷⁴

所以，明末戒律之復興是否以菩薩戒思想為中心內容，就千華派之情形而言，有其無法成立之理由。而且，本文以為學界多有以千華派為明末清初戒律復興之主要代表，¹⁷⁵ 若未考慮千華律之弘律重點，而驟以明末四大師或禪宗祖師們之弘律情形而一概論之，恐怕立論上會有不夠周延之缺失。

¹⁷⁴ 傅偉勳〈中日佛教戒律觀的評較考察〉，收入《中華佛學學報》第6期，頁73。

¹⁷⁵ 談玄將清代律宗分二派：漢月法藏之即禪即戒梵網菩薩律和寶華山三昧律師之入室弟子見月律師。恩師聖嚴法師認為明末弘揚戒律的有三大系統，一是雲棲株宏（1535～1615），二是古心如馨。郭朋也認為明代弘律影響較大的主要是寶華山的寂光。可見千華派為明末最具代表性之律宗學派。參談玄〈清代佛教之概略〉，收入《現代佛教學術叢刊》冊15《明清佛教史篇》，頁174。又參恩師聖嚴法師〈明末中國的戒律復興〉，收入《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990），頁146。郭朋《明清佛教》（福建：人民出版社，1985），頁175～176。

六、結論

綜合上述，見月對明末清初佛教叢的最大貢獻，在於復興南山律宗。千華派之興起，主要在改革當時佛教叢林鄙視毗尼的現象，加上禪宗內部過於揚棄經教，以致叢林流於空泛之形式主義。千華派由古心律師草創、三昧和尚繼起，至見月而集大成。¹⁷⁶ 見月因感慨去聖時遙，邪師亂正，從而激勵他從事戒律之弘揚，認為唯有依律藏，以戒明道，建立毗尼洪範，使後世學者知所遵行，方能糾正當時世俗化下的叢林積弊。¹⁷⁷

寶華山千華派自見月之後，成為全國傳戒中心，其開壇傳戒，四方雲集者，恆數千人；全國各寺院的授戒儀規，亦多以見月的《傳戒正範》為藍本，甚至連寶華山的唱誦，也成了江南佛教寺院的依據標準。¹⁷⁸ 千華一派之淵遠流長，自古心至浩淨，共傳承十七世，見月以三十年的心力建樹寶華山，功不可沒。清初曹洞宗宗匠百愚在其著述《斯語錄》中推崇見月是南山道宣律師之再來人，文云：

絳衣斜搭半橫身，高豎光幢啓後塵，道繼南山知有在，千華臺上
再來人。¹⁷⁹

尤侗《艮齋倦稿》認為見月成功地復興了南山律宗，其文云：

見月而集大成，南山一宗，於今為烈矣。¹⁸⁰

¹⁷⁶ 《寶華山志》卷 12，尤侗〈見月和尚傳〉云：「今禪教二家，塞破四天下，而律中衰，古心草廩，三昧代興，至見月而集大成，南山一宗，於今為烈矣。」頁 521。

¹⁷⁷ 參《寶華山志》卷 7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁 297。

¹⁷⁸ 見溫金玉釋譯《中國佛教經典寶藏精選白話版·四分律》，頁 269～270。

¹⁷⁹ 百愚《斯語錄》卷 18，轉引自陳垣《明季滇黔佛教考》，頁 23～24。

¹⁸⁰ 尤侗《艮齋倦稿》，轉引自陳垣《明季滇黔佛教考》（臺北：彙文堂出版社，1987），頁 20～22。

釋宏儲〈見月和尚贊〉也以爲見月可媲美道宣律師：

言爲天下則，行爲天下綱，得心地戒，縛脫俱離，氣旣南山律虎。¹⁸¹

可見清初時人多將見月視爲南山宗的繼承者，也代表著傳統律宗的復興。

然則，見月如何振興戒律？其改革佛教叢林的途徑爲何？面對不可避免的佛教世俗化問題，他又採取了什麼態度？這些問題主要可從以下幾點來了解：

一、提倡淨土法門與攝淨歸戒。戒律是一種宗教規範，雖有其特殊的規範體系，但這種體系是可以與其他規範互補而相得益彰的。明末清初佛教盛行圓融的思想，因而表現出攝心歸戒、禪律一體、教戒一致、攝禪歸淨等互相融攝之風格特色。在攝禪歸淨上，由於當時禪宗僞亂、浮躁，淨土宗因而被當時的佛教人士視爲一妥當又安全的禪修法門，加上明末株宏、真可、德清等人的鼓吹，淨土念佛法門因而大行其道，幾乎已成了明末佛教的代表。

明末清初的中國佛教對淨土信仰的全面歸依，並非出於淨土信仰的思想性和智慧性，而是出於佛教淨土信仰修持論上的簡易性和方便性，或者說乃是出於佛教淨土信仰所特有的宗教救拔特徵。是以，當時攝禪歸淨所體現出的普世性，可謂是中國佛教世俗化的具體表現。¹⁸² 見月順應此一時代傾向，以淨土念佛作爲禪修的法門，提倡念佛三昧，¹⁸³ 不但可以避免當時佛教叢林存在的各種禪病，而且還可以擴大佛教在廣大信眾中的地位與影響。然而，見月攝禪歸淨的前提，實

¹⁸¹ 見《寶華山志》卷 13，頁 527。

¹⁸² 參陳永革〈禪教歸淨與晚明佛教的普世性〉，收入《宗教學研究》，1999 第 2 期，總 43 期，四川大學宗教研究所，頁 62。

¹⁸³ 見月曾於順治 10 年（1653）和順治 12 年（1655），修般舟三昧而見心地戒光，般舟三昧即是念佛三昧。見本文第二節「見月的生平事蹟」。

際又以攝淨歸戒或攝心歸戒爲重點，說明其不改以弘揚戒律爲改革叢林的主要途徑。

二、藉教戒一致以提高戒律的理念。在教戒一致的體現上，見月引用了華嚴、天台之圓教教義，對南山四分律思想，進行融通大乘之努力，認爲「圓人受法，無法不圓，一色一香，無非中道，低頭合掌悉是道場。」¹⁸⁴ 如此，把戒律的理念升高，將現實的運作看做無上的法門，使小乘之四分律堂而皇之穩坐大乘法門之林，進而與當時禪宗叢林盛行以梵網菩薩律爲重點之「即禪即戒」¹⁸⁵ 說分庭抗禮。

三、重視經教典籍之注解與闡發。在教戒一致的原則之下，見月也非常重視經教的研讀與註解，尤其是戒律條文開遮持犯的闡發，對於明末僧人普遍無知於戒律的現象，從理論上起著不小的澄清作用。聲聞律精神重在少欲知足，淡泊自利，少事少業，淨持戒律；大乘律則以利他爲重，爲要救濟世間，不妨多集財物，利益眾生。然而，若離開少欲知足的精神而行大乘法，則走入了岔路，與世間的貪欲多求沒了分別。所以，沒有出世的聲聞功德，就不能有大乘的入世妙法，必將引起不良的後果。¹⁸⁶ 明末佛教叢林菩薩戒極爲盛行，而寶華山千華律於兼弘大乘律之餘，特重聲聞律的弘揚，對明末叢林戒法澆薄之矯正，與「依法攝僧」上，具有對治性的正面義意。在這方面，見月大量的律學著述，尤其有關聲聞律的注解，對元明以來，律宗典籍散佚，造成律宗傳承衰頹，傳律而不知律之普遍現象，有著繼往開來與護教的積極意義。見月之門徒受他的影響，亦多從事於聲聞律的補遺和詮釋的工作，¹⁸⁷ 使千華派成爲明末以來中國佛教律宗的代表性學派。

¹⁸⁴ 《毗尼止持會集》卷1，《卮續藏》冊61，頁655下～656上。

¹⁸⁵ 明末提倡即禪即戒的梵網菩薩律者，尤以漢月法藏最爲有名，自謂研究戒律，須當參究禪那。其律學思想流傳於湘粵各叢林，稱曰弘範戒律。參本文第五章第三節第二項「三昧的戒律思想」。

¹⁸⁶ 參印順導師《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，1993），頁89～90。

¹⁸⁷ 對見月之著述進行注解的弟子中，以德基和書玉最有成就，請參拙著《明末清初律宗千華派之興起》第六章，玄奘人文社會學院八十九學年度宗教學研究所碩士論文。

四、依佛制戒精神，隨方隨緣地創造性詮釋。佛教戒律的條文既是世俗諦，必有時間與空間的適應問題，爲了適應明清時期之宗教社會生態，戒律的具體內容確有其調整的需要，惟戒律上的任何調整，均不能背離佛制戒的原始宗旨——制戒十利¹⁸⁸。此十利相當於立法原意，若有違背，即背離佛教的根本精神。

明末由於以律攝僧的理想被嚴重地背離了，見月有鑑於此，主張回歸正統之南山律宗，一邊適應當時叢林的社會環境，又不違背佛陀所傳的戒律精神，在南山律的復古中，靈活地回應時代的特殊情境。所以，見月不僅提倡南山律學，亦重視會通明末叢林流行之持偈、念佛、持咒、禮懺法會、三壇傳戒文化等，以善達時宜，活潑應世。

更深一層來說，教團之所以能夠代代延續，除了教團組織之體系化，若沒有信仰者作為外護，教團也不能達成其宗教目地，所以，明末叢林既盛行念佛、經懺等佛事，置身此一大環境下，任一教團都很難完全置之不理，而予以適度的接納、世俗化。事實上，適度地回應戒律的社會環境，這反而更能有效地把佛陀教化世人的根本精神，從現實的生活之中表現出來，讓四眾弟子都能過著不重形式、不走極端的戒律生活，在正常的世俗生活中，體驗宗教的神聖性。

五、建立叢林法治的權威性。在戒律的受持上，佛教原重視依法不依人，以法攝僧，然而中國佛教卻往往以祖師為中心，形成人在政在，人去政息，所以佛教史上弘律持戒的狀況，一直未能盡如人意。¹⁸⁹ 這個問題，見月是深有所感的，對於明末教團紀律之澆薄，他認為若非投注於制度面的整頓，從制度上來塑造僧才，將無以繼之。所以見月甫接任寶華山住持，首要為提倡〈十約〉，明訂律令，俾上下有所遵循，賞罰不致無據，寶華山千華派之所以能於於戒法之傳授上，執明清佛教界之牛耳，正是叢林之制度發揮了穩定的作用。

六、落實聲聞戒律在僧團的指導地位。佛陀的本懷，旨在令佛弟子

¹⁸⁸ 參見印順導師《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1995），頁197。

¹⁸⁹ 參勞政武《佛律與國法》（臺北：老古文化事業公司，1999）頁529-534。

們能依戒而住，以戒爲師，引導僧眾生活於清淨律儀中，來完成僧眾的自律和化他。在這方面，見月有效地推動具有強制性格的聲聞律，在個人的持戒上，使戒行清淨，身心安於清淨律儀中；對於大眾團體之生活，使學人了知如何出家、如何受戒、如何布薩、如何安居等一切生活規矩，以契合於清淨而合理的律儀生活，從而發揮住持正法的功能。

七、建立嚴持戒律的佛教僧團。見月爲要改變明末佛教的虛泛與狂蕩之學風，達正法久住的目的，躬先實踐律法，建立如法清淨的僧伽，而非僅止於文獻上的探討，其所推行之律制有：結界立規、恢復安居之法、三人一壇受具、求捨南山宗古規，建立石戒壇以舉行授戒儀式及說戒的壇場、不安化主，不散緣簿等種種措施，在明末戒法陵夷的時代，都是很不容易推動的，但他卻都一一地實行了，故見月被明末清初的佛教叢林，視爲是南山道宣律師再來。

八、奠定寶華山爲弘揚千華律的根本道場。道場是僧眾賴以生存和發展的依托，也是延續佛陀慧命，弘法利生的基地。爲建設寶華山爲一律宗祖庭，¹⁹⁰ 寶華山自三昧主持復建以來，宏規碩畫，規模初具，見月輔佐左右，出力頗多。後又因寶華山僧眾及十方善信逐漸膨脹，寺舍不敷使用，見月以整整二十年的心力，對寺院進行大規模的擴建，使得本山殿閣寮舍僧堂，皆金碧輝煌，莊嚴備極，爲千華派奠定宏偉的基業。

九、強化寺院經濟的自足性。見月爲了護法安僧，永保寶華山的經濟自足，將寺中平時墾植山林農田和香資的盈餘，陸續購置田地山場，作爲常住的恆產。¹⁹¹ 並獲准蠲免寶華山隆昌寺各項差役。寶華山之能於清代屹立近三百年，健全的寺院經濟制度，亦是不能忽略的重要因素。

見月於明末清初佛教叢林之改革貢獻，廣泛而深遠，李模於〈見月大律師塔銘〉云：

¹⁹⁰ 《一夢漫言》：「余言華山乃先老人改向中興，且復涅槃建塔在此，是我律宗祖庭。」頁 75。

¹⁹¹ 參《寶華山志》卷 8，〈寶華山奉總督部院永禁找贖雜差碑〉，頁 336。

總持三學，旁通性宗，主宏木叉，乘戒兼顧，願攝恆沙，密修淨課，夙夜無違¹⁹²

短短幾句，道出見月一生戮力改革叢林、智慧而又圓融的成就，與明末四大師相較，可謂毫不遜色。

¹⁹² 見《寶華山志》卷7，李模〈見月大律師塔銘〉，頁303。