

《毘尼日用切要》及其相關文獻的 編纂背景與宗派特徵*

釋潤迦

法鼓文理學院佛教學系碩士生

摘要

明末清初，佛教因國家政策與僧團內部問題而面臨戒律鬆弛與叢林制度失靈的挑戰。為回應此衰頹現象，佛教界展開律宗復興運動，並催生了諸多「毘尼日用」類實用化戒律文獻。其中，讀體所編纂的《毘尼日用切要》不僅廣為流傳，更成為漢傳佛教傳戒儀軌的重要依據。然而，在眾多同類文獻並存的背景下，其獨特的價值與宗派特徵仍待深入釐清。

本論文即以《毘尼日用切要》為核心，並選取古心如馨《經律戒相布薩軌儀》、性祇《毘尼日用錄》、書玉《毘尼日用切要香乳記》、弘贊《沙門日用》、濟岳及戒顯《沙彌律儀毘尼日用合參》等五部同類文獻進行系統性比較。本論文旨在運用文獻分析、歷史脈絡考察與詮釋的研究方法，探討《毘尼日用切要》的編纂背景與宗派特徵，並揭示其與其他文獻之間的互文關係。

研究發現，讀體編纂的《毘尼日用切要》之所以能在同類文獻中脫穎而出，主要原因在於其體例嚴謹、文字簡約而功能明確，契合末法時代修行者的根機需求。同時，編者讀體所處之宗派地位及其實際弘律成就，亦使該書更具權威與影響力。其後，弟子書玉所作的注釋《毘尼日用切要香

* 收稿日期：2025.12.16，通過審查日期：2026. 03.30。

乳記》，更進一步強化了原書在實踐層面的指導作用，並延續了其傳播脈絡。本研究認為，「毘尼日用」類文獻作為明清律宗復興的重要成果，不僅展現了佛教界對持戒實踐的重視，更為晚明以降佛教的實用化發展提供了具體而深刻的典範，為理解該時期佛教復興的多元面貌提供了新視角。

關鍵詞：明末清初、律宗復興、《毘尼日用切要》、毘尼日用類文獻、實用化

【目次】

- 一、前言
- 二、明清時期國家政策與佛教面貌之概觀
- 三、以戒律實踐為核心的「毘尼日用」類文獻
 - （一）讀體與《毘尼日用切要》
 - （二）古心如馨與《經律戒相布薩軌儀》
 - （三）書玉與《毘尼日用切要香乳記》
- 四、多元宗派傳承背景下的「毗尼日用」類文獻
 - （一）性祇與《毘尼日用錄》
 - （二）弘贊與《沙門日用》
 - （三）祿宏、戒顯、濟岳與《沙彌律儀毘尼日用合參》
- 五、結論

一、前言

佛教自傳入中國以來，其思想體系與實踐方式持續與本土文化互動調適，歷經多重轉化，展現出多元而豐富的發展樣貌。至唐宋時期，佛教進入成熟階段，不僅教義詮釋與宗派理論日益完備，寺院制度與戒律實踐亦逐步建立起嚴謹而系統化的規範體系。然而，進入明清之際，隨著社會結構與宗教實踐環境的轉變，佛教戒律逐漸走向生活化與實用化，其實踐重心也逐步從律藏義理的詮釋，轉向貼近日常的行儀軌範。

此一轉向具體體現在一類被稱為「毘尼日用」¹的戒律文獻中。該類文本結合律藏要義、大乘經偈與咒語等內容，旨在為僧眾的一日生活提供直接、具體的行儀依據。換言之，明末清初時期的佛教戒律並非此時才開始進入生活實踐，而是試圖透過「化繁為簡」的方式，將龐雜的律藏規範濃縮為便於日常受持的日課方式。此種從要求「深入律學研讀」轉向「生活實踐簡易」的側重，旨在應對當時僧團中普遍存在的律學傳統式微、缺乏研讀之現實。因此，「毘尼日用」的興起，可視為佛教明末清初時期環

¹ 本文所指稱之「毘尼日用」類文獻，是根據見月讀體（1601-1679，以下稱之讀體）《毘尼日用切要》之文本特性所界定之文獻群。從內容與結構來看，此類文獻有別於傳統繁複的律藏疏釋，其核心特徵在於結合律藏要義、大乘經偈（尤以《華嚴經·淨行品》為主）與密部咒語，旨在為僧眾的日常行住坐臥提供兼具規範性與實踐性的行儀指南。基於此一界定標準，筆者以《毘尼日用切要》為核心底本進行文獻比對，梳理出五部在體例、取材或編纂邏輯上與之內容高度相似的著作。其中，性祇（1569-1636）之《毘尼日用錄》、書玉（1645-1722）之《毘尼日用切要香乳記》（以下簡稱《香乳記》）、弘贊（1612-1686）之《沙門日用》，以及濟岳（生卒年不詳）、戒顯（1610-1672）之《沙彌律儀毘尼日用合參》，在名稱、體裁與應用情境上皆符合典型「日用」文獻之定義。而古心如馨（1541-1616，以下稱之古心）之《經律戒相布薩軌儀》雖在名稱與體例上屬定期誦戒之「布薩儀軌」，然因其內容涵蓋諸多日常應用之偈誦與咒語，且具備千華派法脈源頭之前導地位，故亦將其納入此一研究文獻群中，作為跨文本比對之重要參照。

境中，為降低實踐門檻、確保戒律仍能廣泛流傳與恪守所進行的自我調整與普及策略。

在明末清初，諸多高僧投入毘尼日用類文獻的編纂，具代表性的著作包括：性祇的《毘尼日用錄》、讀體的《毘尼日用切要》、書玉的《香乳記》、弘贊的《沙門日用》，以及濟岳編纂、戒顯校訂的《沙彌律儀毘尼日用合參》等。此外，律宗復興之祖的古心所著的《經律戒相布薩軌儀》，雖在體例上屬於「儀軌」而非嚴格意義上的「日用手冊」，但其內容與《毘尼日用切要》多有交集。例如：書中記載的沐浴偈呪、傳授錫杖偈呪儀、受食五觀法、隨眾念鉢中出生偈呪、午齋出生、侍者送食偈呪、執鉢偈呪等偈呪與儀節，皆具備日用規範的性質。同時考量到古心作為千華派法脈之源，對後世律儀有著開創性的影響，故在考察相關脈絡時，亦應將其著作納入討論。然而，在上述諸多相關文獻並存的歷史語境下，為何唯獨讀體的《毘尼日用切要》能夠脫穎而出，超越前代諸作，成為後世漢傳佛教傳戒儀軌中不可撼動的定本？此為筆者研究的核心問題。

回顧相關研究，可見學界對明清佛教律學復興已有一定關注，尤以律宗思想與祖師人物為重點，如：釋果燈對千華派的系統分析²、釋聖嚴（1931-2009）對明末戒律復興的歷史詮釋³、魯海軍對明清佛教戒律思想的宏觀性檢討⁴，皆為後續研究奠定了堅實基礎。針對讀體、株宏、古心、弘贊、濟岳等祖師的研究，如：釋德祖⁵、劉曉玉⁶、熊江寧⁷、鄭興

² 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，臺北：法鼓文化，2004年。

³ 釋聖嚴，《菩薩戒指要》，臺北：法鼓文化，1997年，頁139-158。

⁴ 魯海軍，《明清佛教戒律思想研究》，北京：商務印書館，2018年。

⁵ 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年。

⁶ 劉曉玉，〈讀體見月與明末清初律宗中興運動〉，《荊楚理工學院學報》6，2014年。頁38-42。

⁷ 熊江寧，〈晚期戒律復興中的兩大傳戒叢林研究〉，《中國佛學》42，2018年，頁28-51。

中⁸ 諸位學者，亦從生平、傳戒制度與戒律思想等層面提出具體論述。然而，已有研究多集中於思想層面與制度分析，對上述祖師所編纂之具體文獻，特別是「毘尼日用」類文本的內容結構、文本關係與編纂者的宗派屬性，尚乏系統性探討。

為回應上述核心問題，本文擬結合文獻分析、歷史脈絡與詮釋等研究方法，以讀體之《毘尼日用切要》為研究核心，並選取古心、性祇、弘贊、書玉、濟岳及戒顯之五部相關文獻作為對照文本。本文旨在達成以下目標：首先，從「編纂策略」與「互文比對」的角度，分析各文本的異同。其次，探討編者如何透過不同的取材與結構安排，回應當時的時代需求。最終，釐清讀體是如何憑藉其獨特的編纂策略進行改良，從而使其著作完成從「制度復興」走向「生活實踐」的關鍵轉化，並確立其歷史地位。為具體落實上述研究目標，本文下一節將先回顧「明清時期國家政策與佛教面貌之概觀」，藉此梳理當時戒律轉型的宏觀歷史背景，進而為後續的文本分析與編撰者的生平宗派探究奠定基礎。

二、明清時期國家政策與佛教面貌之概觀

若要理解《毘尼日用切要》編纂意旨的前提，是對其時代背景進行整體性的考察。明末清初佛教的演變，並非單一因素所促成，而是交織於國家權力規制與僧團內部程序變遷的共時現象。本節旨在勾勒當時國家政策與佛教面貌之概況，藉此呈現該文獻問世時所處的社會與宗教氛圍。

明清時期佛教不僅與儒家、道教等傳統思想頻繁互動，也因應社會政治的重大變遷而展現出多元且全新的發展脈絡。佛教在經歷此一動盪與挑戰的時代，如何逐步復興與調整其內部結構，值得深入探討。要理解明清佛教的興衰變遷，首先需從兩朝政府對佛教的政策改革與國家治理策略談起。明清兩代雖在宗教政策的細節上有所差異，但整體上皆對佛教採取嚴格的管理與制度化控制。

⁸ 鄭興中，〈弘贊在慘生平與著作述略〉，《肇慶學院學報》1，2017 年，頁 47-51。

明初，明太祖朱元璋（1328-1398）著手整頓僧團，以服務國家秩序、限制宗教對地方社會的干預及資源掠奪為目標。為了實現這些目標，明太祖建立了一套完整的管理制度。首先，明太祖設立專門機構管理宗教事務，確立了國家對宗教的控制權威。根據《明太祖實錄》記載：

立善世院，以僧慧曇領釋教事。立玄教院，以道士經善悅為真人，領道教事。⁹

此行動表示，宗教事務已經被正式納入國家的行政管理體系，並透過設立專門機構，統一管理佛教與道教的一切相關事務。

其次，為了強化國家對僧團的控制與分級管理，明朝不僅將僧人按修行性質分為三等，更建立了自中央至地方的管理體系。根據《大明會典》〈僧錄司·南京僧錄司〉中記載：

凡本司官，俱選精通經典、戒行端潔者為之，不支俸。……凡僧有三等，曰禪，曰講，曰教。在外僧人，府屬僧綱司，州屬僧正司，縣屬僧會司管領，皆統于本司。¹⁰

這套分類制度不僅區分了僧人的專業方向。換言之，禪僧注重坐禪修行，講僧專門講解經典，教僧則主持齋醮法事，更建立了層級分明的管理體系，從中央僧錄司到地方府、州、縣各級僧官，形成完整的行政網絡。

為了便於識別與管理，明朝甚至規定了不同類別僧人的服裝樣式與顏色。明朝政府對全國僧道服色進行了詳細的規範，這不僅是為了身份識別，更是國家管理層級的具體體現。僧人依其修行法門被劃分為三類，服裝樣式與顏色各有定制：禪僧日常服為茶褐色，袈裟配以青條玉色；講僧日常服為玉色，袈裟配以深紅條淺紅；教僧日常服為皂色，袈裟則配以黑條淺紅。各級僧官皆須依所屬類別穿著上述服裝。然而，中央最高機構僧

⁹ 明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，黃彰健校勘，《明太祖實錄》卷 29，頁 500。

¹⁰ 明·李東陽撰、申時行修，《大明會典》卷 226，頁 2979-1。

錄司的官員享有特殊待遇，其袈裟的邊緣紋飾及袈裟環特別以黃金裝飾。如此詳細的服裝顏色制度，是強化了僧人身份的辨識度，也清晰地展現了國家對僧團內部不同層級與職責的精細管理與控制。¹¹

此外，明太祖頒布諸多禁令限制僧人社會行為，如：禁止乞討、限制與士人交往、限制民間隨意入寺求齋等。¹² 這些措施的目的是透過行政管理與戒律約束雙管齊下，削弱僧團與民間的直接聯繫及避免年輕人藉出家逃避賦役。明太祖更對出家年齡制定嚴格限制，男子四十、女子五十歲以上方可出家，以防止勞動力流失。¹³ 儘管如此，明太祖仍重視佛教的政治輔助功能，曾組織大藏經校勘及法會，藉此彰顯佛教在國家治理體系中具有一定的角色。

清朝基本承襲明朝制度，並在《大清律例》中細化管理措施，如：明令禁止私建寺廟、非法剃度出家、非法募化，違者將受刑罰、流放。¹⁴ 順治年間規定新寺建設須經禮部核准，僧道名冊、佛像設置及僧服皆受嚴格控制。國家設立僧錄司與道錄司，建立中央至地方三級官僚體系，並指派官員負責僧人考核與懲處。度牒制度確立後，僧人須持度牒方具合法身份，且全國僧人數額被限定，寺院資源也被統一整合。這些政策使佛教僧團逐漸成為國家制度下有層級、有考核、可管理的體系。清代對佛教的管理不僅延續了明代的基本框架，更通過法律條文的明確與執行的嚴格化，將佛教更深入地整合進國家治理結構之中。上述國家政策雖然主要作用於行政和制度層面，但客觀上為僧團營造了一種嚴密的外部監控環境。在此

¹¹ 揭示參見《明太祖實錄》卷 150，頁 2368。

¹² 明·葛寅亮撰，《金陵梵剎志》卷 2，〈洪武二十七年甲戌〉，「一僧合避者，不許奔走市村，以化緣為由，致令無籍凌辱，有傷佛教。若有此等，擒獲到官，治以敗壞祖風之罪。」（杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 3，頁 250）

¹³ 清·張廷玉等撰，《明史》卷 74，〈志第五十·職官三·僧道錄司〉，楊家駱主編，頁 1818。

¹⁴ 《大清律例》卷 8，〈戶律·戶役·私剃庵院及私度僧道〉，頁 1-1。（乾隆間刊本）

制度背景下，僧團如何維持自身的專業形象與內部紀律，成為當時佛教界面臨的共時課題。

然而，制度之外仍存在彈性與例外。部分具有政治影響力或受寵的僧人，可獲封「國師」、「法王」等官職封號。具體事例可見於洪武年間，明太祖於洪武五年（1372）封釋迦堅贊（1340-1373）為「灌頂國師」¹⁵，隔年（1373）又封薩迦派首領喃加巴藏卜（生卒年不詳）為「熾盛佛寶國師」¹⁶。進入永樂時期，明太宗的恩寵更甚，例如在永樂五年（1407）封尚師哈立麻（1384-1415）為「萬行具足十方最勝圓覺妙智慧善普應佑國演教如來大寶法王」¹⁷。這些獲得特殊封號的僧人，得以享有優厚的俸祿甚至爵位。

雖然佛教在政策上被納入國家治理框架，但僧團內部的實際情況卻呈現出明顯的衰頹與失序。此種內外張力的張力，可透過當時諸位祖師的文獻記錄加以證實。從湛然圓澄禪師（1561-1627，以下稱之圓澄）《慨古錄》、祿宏（1535-1615）《竹窗隨筆》、憨山德清（1546-1623）《憨山老人夢遊全集》以及蕩益智旭（1599-1655）《靈峰蕩益大師宗論》等文獻觀之，可見諸位祖師皆對當時佛教風氣多所批評與憂慮。例如，圓澄在《慨古錄》中便嚴厲地指出當時僧眾的鬆散現象：

今時沙門視叢林為戲場，眇規矩為閑事。乍入乍出，不受約束，其猶世人拚一死罪，而刑政無所復施矣！嗚呼！¹⁸

此處禪師批評僧人視莊嚴的叢林道場如兒戲，對戒律與規矩毫不在意。僧眾進出隨意，完全不受制度約束，就好比一個人犯了重罪卻沒有任何法律制裁一樣，讓人感到憂心。經筆者初步歸納上述四位祖師著作中的批評意見，可知明末清初的佛教至少面臨七項深層問題，以下將詳述之。

¹⁵ 《明太祖實錄》卷 73，頁 1342。

¹⁶ 《明太祖實錄》卷 79，頁 1437-1438。

¹⁷ 《明太宗實錄、明仁宗實錄》卷 64，頁 915。

¹⁸ 明·圓澄著，《慨古錄》卷 1，CBETA, X65, no. 1285, p. 373c2-4。

第一「戒律日趨鬆弛，修行風氣不振，僧眾亦多流於安逸」，根據《慨古錄》：

酒削賣漿，無不躬之；擊鮮烹肥，種秫釀酒，甘臚充滿香積廚中。間一扣扉而入，則酒氣拂拂，遶繩床間。¹⁹

此段敘述當時僧人日常生活的情況，顯示出他們的行為已經偏離了傳統佛教戒律。理論上，出家僧人應該遠離世俗、專心修行，但此時代的僧人卻親自經營買賣，如：賣茶水、釀酒，甚至處理殺生與烹煮葷食等事務。廚房裡充滿了酒肉的氣味，有時走進僧人的住處，甚至可以聞到濃濃的酒香，連打坐的地方也不例外。如此的生活方式，與人們對僧人清淨修行的印象有很大的落差。

針對此種風氣，蕩益大師於《靈峰蕩益大師宗論》中，從教理層面深刻剖析了時人輕視戒律的心理根源：

毘尼藏者，佛法紀綱，僧伽命脈，苦海津梁，涅槃要道也。……堪嗟像季，罕達真宗，愚者昧於罔聞，狂者置諸弗屑。以禪機而巧遁，或方廣為駕言，並屬依文，誰思實義。²⁰

蕩益大師強調，「律藏」是佛法之綱紀，是僧團的命脈。然而在末法時期，僧眾多不知此理，「愚者」對戒律無知；「狂者」則狂妄輕視。甚至還有人，以「禪機」為藉口逃避持戒，或借大乘方廣之說來掩飾輕戒之行。這些行為其實只是執著於文字的表面，卻忽略了持戒的真正精神，從中也可以看出當時佛教界在思想上，普遍存在對戒律的輕視甚至誤解。

此外，株宏大師於《竹窗隨筆》中，也以自身早年行腳時的艱辛經驗，對比當時新進僧侶所享有的便利生活，藉此感嘆僧團修行風氣的衰退。

¹⁹ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 366a24-b2。

²⁰ 明·智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷6，CBETA, J36, no. B348, p. 349c5-11。

予單丁行腳時，忍饑渴，衝寒暑，備歷諸苦。今幸得把茆蓋頭，雖不識修行，而識慚愧。雲水乍到，供事唯勤；己身受用，不敢過分。蓋謂曾為浪子偏憐客，窮漢起家惜土如金也。今乍入緇門，便住現成菴院，事事如意，喻似富家兒，不諳民間疾苦。縱才智兼人，無賴參訪，而閉門自大，習成我慢，增長無明，亦所失多矣。²¹

祿宏指出，當時僧人一入佛門即享有現成的舒適環境，彷彿富家子弟一般不知世間辛苦。在這種缺乏苦行磨練的環境下，僧眾即使具備聰明才智，也因缺少行腳參訪的歷練而容易生起傲慢與無明，最終失去修行應有的真實利益。

從上述可知，明代的佛教叢林，無論是在生活行儀、組織紀律，乃至於對戒律的教理認知上，都呈現出日益鬆弛與衰敗的現象。僧眾對戒律的無知與忽視，使得整體修行風氣逐漸失去應有的嚴謹與深度。

第二「知見淺薄」，圓澄進一步指出，當時的僧人雖然自稱在參禪悟道，實際上對佛法理解很淺，只會說些表面話，空談皮毛，他批評這些僧人。

在見解浮於眉睫之上，而機鋒逞於齒牙之間。其繫籍於子墨客卿者，則桃瞿曇而禰休遁，輟梵唄而耽風騷。²²

當時僧眾對佛法教義多半僅有膚淺認識，修行亦多流於形式，甚至有人輕視乃至排斥經教，視佛經為可批判、可拋棄之物，這種對教理的輕慢態度，正是明末清初時代佛教衰微的其中重大問題之一。憨山德清對此深感憂慮，並於《憨山老人夢遊全集》中嚴詞批評道：

今參禪人動即呵教，不知教證一心乃禪之本也。……今參禪人從

²¹ 明·祿宏著，《雲棲法彙（選錄）》卷12，CBETA, J33, no. B277, p. 33a25-30。

²² 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no.1285, p.366a22-24。

教迴心者不能忘知絕解，提話頭不能忘情絕跡，皆在所呵，何其毀教謂不足取耶？²³

此段說明，一些僧人未通佛法基本義理，便妄談參禪，不但不依佛教教義作為修行的依據，反而排斥經教，甚至將佛陀語句當作裝飾自身的名聲工具。對憨山禪師來說，如果只是一味拋棄經教去參禪，卻沒有真正的理解和實際修行，很容易走偏，誤入錯誤的道路。

除了輕視經教，僧人的閱讀取向也出現了一些偏差。根據祿宏在《竹窗隨筆》中的記述：

儒者之學，以六經、論孟等書為準的，而老莊乃至佛經禁置不學者，業有專攻，其正理也，不足怪也。為僧亦然。乃不讀佛經而讀儒書；讀儒書猶未為不可，又至於讀莊老；稍明敏者，又從而註釋之，又從而學詩、學文、學字、學尺牘，種種皆法門之衰相也，弗可挽矣！²⁴

當時僧人不僅不重視佛經，反而熱衷於閱讀儒家書籍或莊子經典，導致對佛理的理解十分薄弱。祿宏大師感嘆，儒者尚且專攻其本門經典，而僧人卻荒廢本業去學習非佛教典籍，甚至藉由學習詩文、往來尺牘來博取名聲，這種偏離本門、追逐外學的風氣，正是佛法衰微的重要因素。

同樣的擔憂也見於蕩益大師的論述中。他在《靈峰蕩益大師宗論》卷五中批評：

三藏教，修行之徑，出苦之要，而依文解義，罔知觀心，廢先哲舊章，塗一時口耳，遂令禪門訶為葛藤糟粕，二痛也。²⁵

²³ 明·德清撰，福善日錄，《憨山老人夢遊全集》卷3，CBETA, J22, no. B116, p. 760a12-22。

²⁴ 《雲棲法彙（選錄）》卷14，CBETA, J33, no. B277, p. 59b9-13。

²⁵ 《靈峰蕩益大師宗論》卷5，CBETA, J36, no. B348, p. 333c25-27。

三藏經典本是修行者離苦得樂的根本依據，但當時的僧人卻只會摘取古人語句來裝飾自己的言論，做表面功夫，甚至誤導後學，將珍貴的經典視為無用的糟粕。蕩益大師因此深感痛心，並將此視為當時佛教的重大弊病之一。

第三「僧侶生活的流俗與逸脫」，明清之際，僧團內部的流俗現象日趨嚴重，許多僧侶的行儀不僅違背了佛教的出世精神，更對整體僧團形象造成負面影響。針對此一現象，《慨古錄》中有著極為沈痛的描述：

戒經云：「君王不拜，父母不禮，鬼神不敬。如此則沙門之徒，履出塵行，貴超人天。」何以今之流輩，毋論富貴貧賤，或妓女丐婦，或大士白衣，但有衣食可資，拜為父母，棄背至親，不顧廉耻，作忤逆罪？在明教中，逆之大逆；在佛教中，割愛出家，當為何事？²⁶

這一描述亦顯示出明末清初時期部分僧人接觸信眾的動機不純，為了追求衣食供養，違背了佛教出家的本來精神。出家原本是為了割捨世情、超脫塵世，但當時的僧人卻因為追求世俗利益而變得庸俗，這正是佛教走向衰落的一個重要表現。

除了動機不純，僧侶的居住與行止也失去了規範。《慨古錄》接著指出：

今之沙門，毋論神廟、天祠，乃至人家享堂，苟衣食可足，皆往往住焉。是非不懼，來生為其徒黨眷屬。但云火燒眉毛，且圖眼下無事耳。²⁷

為了謀求生存，僧人不擇居所，混跡於神廟或俗家祠堂，只求眼前安逸，無視戒律威儀，也不擔心此舉將招致來生墮落。此種行為不僅使僧人的修行偏離了佛教的基本規範，也嚴重侵蝕了佛教的本質與核心價值。

²⁶ 《慨古錄》卷 1，CBETA, X65, no. 1285, p. 372b10-14。

²⁷ 《慨古錄》卷 1，CBETA, X65, no. 1285, p. 374a14-17。

此外，祿宏在《竹窗隨筆》中，也嚴厲批評了當時僧侶圈子裡的三種亂象：

其一，當時僧人流行畜養僕人，祿宏對此提出質疑：「僧有畜僮僕供使令者。夫出家人有弟子可服役，奚以僮僕為？」²⁸ 有些僧人辯解說：「收徒弟是為了傳授佛法，不應該讓他們做雜事。」²⁹ 但祿宏引用古代的禮法反駁，指出孔子的學生也是通過侍奉老師來修養品德的。他批評現在的僧人反而把徒弟當成富家少爺一樣縱容，還另外花錢請人來做雜事。³⁰

再者，祿宏接著列舉了僧人做各種「兼職」的現象，包括：看風水、算命、看面相、當醫生、看婦科病、畫符煉丹等職業。他感嘆這是佛教衰微時期最嚴重的亂象。雖然有人拿古代高僧（如：百丈懷海禪師〔749-814〕）也懂地理風水的例子來辯解，認為這是一種方便度眾的手段。但祿宏嚴肅地指出，古代高僧是為了弘法救人才這麼做，這絕不能成為現在僧人沈迷於世俗技術，為自己賺錢開脫的藉口。³¹

最後，祿宏特別提到僧人當醫生的問題。雖然有人認為行醫可以救人，符合佛教的慈悲精神。但祿宏強調：「雜術亂心，則概所當捨。」³² 如果要以醫術濟世，前提是醫術必須非常精湛。如果醫術不精，口上說是救人，其實是在害人，這是絕對不行的。他還舉例說：近來有僧人行灸療法，將藥和成餅狀，燃燒艾炷放在藥餅上，說是能治各種疾病。祿宏質疑此法不知出自何書，傳自何人。他認為，正規的灸法應是切肌察穴，循著

²⁸ 《雲棲法彙（選錄）》卷 14，CBETA, J33, no. B277, p. 60c12-13。

²⁹ 《雲棲法彙（選錄）》卷 14：「弟子為求道而來，非執役人也。」（CBETA, J33, no. B277, p. 60c13）

³⁰ 《雲棲法彙（選錄）》卷 14，CBETA, J33, no. B277, p. 60c13-18。

³¹ 《雲棲法彙（選錄）》卷 14：「僧又有作地理師者，作卜筮師者，作風鑑師者，作醫藥師者，作女科醫藥師者，作符水爐火燒煉師者，末法之弊極矣。或曰：『百丈大師令司馬頭陀擇地可作五百僧道場者而得為山，是地理家事；既而令擇為山主人得大祐禪師，是風鑑家事，則何如？』噫！此古聖賢為傳法利生之大機緣，非世人所測識者，而百丈、司馬是何等人品，今之術士可以藉口也與哉！」（CBETA, J33, no. B277, p. 59b15-21）

³² 《雲棲法彙（選錄）》卷 14，CBETA, J33, no. B277, p. 59b23-24。

經絡穴位進行，而這種隔著藥餅灸燒的方式，只會徒增病患痛苦而無療效。遺憾的是，這些僧人仍盲目施行，弟子也跟著學，卻不知此種醫療行為背後，背負著多麼深重的業力與責任。³³

第四「法脈傳承的中斷與遺失」，除了生活層面的流俗，明末清初佛教在法脈傳承上也面臨了中斷問題。當時許多僧人不重視師承源流，導致失去了正統性的傳承。針對此一現象，文獻中記載道：

所以自唐歷宋，龍象接踵而起。今之諸方，絕口不提此事。間有稱善知識者，究其授受之源，全無的據。如來慧命，將絕於斯，可不悲夫！³⁴

法脈的傳承本應是宗門的根本所在，若缺乏正統的師資傳承，僧人的修學將失去依據，整體佛教信仰的延續也將面臨斷裂的危險。

此外，蕩益大師在《靈峰蕩益大師宗論》中，也針對「戒律」的失傳提出了沈痛的批評：

方今像季，有三可痛哭，三可哀愍。毘尼法，三學初基，出世根本，僧寶所由得名，正法賴以住世，而罕有師承，多諸訛謬，遂令正法墜地，僧倫斷絕，一可痛也。³⁵

蕩益大師指出，現在處於佛教衰微的像法末季。戒律是修行佛法的基礎，也是正法久住的關鍵，但現在卻很少有真正承續戒法的師承，而且錯誤與誤解又很多。這導致正法毀壞、僧人的倫理關係斷絕，這是第一件讓

³³ 《雲棲法彙（選錄）》卷 14：「或曰：『雜術固非僧務，醫以全生，宜若無礙焉。』予謂：『雜術亂心，則概所當捨，如其救濟為懷，則亦萬行之一端。……此不知出自何書，傳自何人。夫切肌而察穴，循穴而入內，灼艾之常法也。隔餅而灸，有痛苦而無功能者也。而師行焉，弟子紹焉，不自知其業之深且重也。』」（CBETA, J33, no. B277, p. 59b23-30）

³⁴ 《慨古錄》卷 1，CBETA, X65, no. 1285, p. 367a3-5。

³⁵ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 5，CBETA, J36, no. B348, p. 333c22-25。

人想痛哭的事。

第五「叢林制度的形式化與失效」，在《慨古錄》的序中，祁承燁（1563-1628）明確指出圓澄想要振興叢林的本意在於恢復叢林應有的嚴格規範。他提到：「湛師振起叢林之意，大旨在定官制，擇住持，考試度，制遊行。」³⁶ 這表示當時必須透過制定官制、甄選住持、考核僧侶及規範雲遊等具體措施，才能有效管理僧團。對祁承燁而言，這些制度並非僅是外在的約束形式，而是維持僧團秩序與引導修行的正軌。正如其所言：「律與戒相為表裏……是錄真佛法之金湯，而迷途之寶筏矣。」³⁷ 由此可見，此制度是在維護佛法與指引迷途上的關鍵作用。

然而，從當時的實際情況來看，叢林制度往往有名無實。雖然明清兩朝都有設僧錄司與僧會考制度，但在實際運作上早已變成形式化，無法有效約束僧眾或引導僧團風氣。此導致了僧人隨意進出寺院、資格考核無有作用，原本用來維護修行品質與宗門秩序的規定，完全失去了效果。

制度失效的後果，不僅體現在佛教內部的混亂，更導致佛教的邊界變得更模糊，當時甚至出現了一些僧人隨處寄宿、依附其他宗教勢力的荒謬現象。針對此一亂象，《竹窗隨筆》中記錄了一段與道士的對話，敘述了當時僧人依附道教的無奈。文中道士質問：「夫歸依佛者住寺，歸依道者住宮觀院廟，今僧居於此，為歸依三清、諸天尊、諸真、諸神耶？抑欲占奪我等產業耶？」³⁸ 面對道士的質問，株宏感到無言以對，並感嘆道：「今之為僧者，或棲止叢林，或幽居蘭若……何所不可，而必附彼羽衣，以為居亭主人也？」³⁹ 由此可見，當時僧人與道士混住的亂象，這具體呈現出叢林制度失效後，僧相不存，佛教組織亦漸失規範與面貌。

第六「學風浮躁與抗拒教誨」，圓澄在《慨古錄》中援引了一則北宋古德的公案：

昔者浮山遠、天衣懷與眾同參葉縣省，共七十餘人，省一見即呵

³⁶ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 366b5-6。

³⁷ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 366b7-9。

³⁸ 《雲棲法彙（選錄）》卷14，CBETA, J33, no. B277, p. 68a1-3。

³⁹ 《雲棲法彙（選錄）》卷14，CBETA, J33, no. B277, p. 68a6-8。

之曰：「汝輩踏州縣僧，來此何為？我那有間飯養你閒漢耶？」叱之去，眾不為動；遂取水潑之，眾又不散；復以灰撒之，眾皆怒，捨去。惟懷、遠二人端坐如故。⁴⁰

這段記載的說話者，是北宋初期的歸省禪師（生卒年不詳）。圓澄引用這則故事，並不是要說北宋的僧人浮躁，而是用來對比、批評明代當時的修行風氣。故事中，七十多位僧人被喝斥、潑水、撒灰，大多數人立刻生氣離去，只有法遠（991-1067）、義懷（993-1064）兩人端坐不動。圓澄稱讚法遠的定力「真如須彌山王，八風吹不能動」⁴¹，接著感嘆道：「若今時人見如此事，公議紛然，則何處有芳馨如遠公者矣？」⁴²意思是：如果換作是圓澄當時的人，遇到這樣的教導方式，恐怕早已議論紛紛，甚至加以批評，又怎麼可能再有如法遠般甘願忍辱求法之人？依上述可知，圓澄藉由北宋法遠的定力，反襯明代僧人的浮躁、不能忍耐，連一點考驗都無法承受，更遑論虛心接受師長的教誨。

此外，針對當時學人浮躁與抗拒教誨之風氣，蕩益大師在《靈峰蕩益大師宗論》中亦有深刻批評。大師痛心於當時禪門流於口頭狂禪，許多修行者忽視戒律與教理的基礎，曾言：

宗門一著，本為上上根，點鐵成金。今但作門庭施設，道理商量，不墮狂罔無知，便墮雜毒知見。更有去施設，埽道理者，多落闇證窠臼，盲修瞎鍊，實是險塗。無上妙法，流弊至此，三痛也。⁴³

蕩益大師指出，禪宗本是針對上上根器者，旨在直指人心、點鐵成金，然而當時宗門卻多流於形式化的門庭施設，或僅止於義理上的推敲商量。此舉若非落入狂妄無知，便是陷入雜染偏差的知見。更有甚者，部分學人誤

⁴⁰ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 367b13-18。

⁴¹ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 367c17。

⁴² 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 367c18-19。

⁴³ 《靈峰蕩益大師宗論》卷5，CBETA, J36, no. B348, pp. 333c27-334a1。

以為應屏棄一切儀軌與教理，結果反墮入闇證之窠臼，盲修瞎鍊。大師認為，原本殊勝的無上妙法竟流弊至此，實為修行之險途，故發出三痛之嘆。

第七「名利薰心與本志失落」：

圓澄以沉痛語氣指出，時人學佛不為求解脫，而是為了「彰師德」與獲取「世利」，曰：

若唯欲彰師德而學者，利寔歸他，學之奚為？若欲自度生死而學者，利實在我。⁴⁴

此以名聲和頭銜為修行目的的態度，往往使得佛法變成了一種外在的裝飾，而未能真正體現其修行的精髓。

這種追逐名利的心態，導致修行人的行為異化，從而產生了種種怪誕的募化現象。株宏在《竹窗隨筆》中，透過一位道者的批評，敘述了當時僧人為了化緣而產生一些不正當之行為。這些僧人或手持緣簿如判官，或擊鼓高歌如戲子，甚至有身掛鐵索、以石擊身等極端行為，將清修法門演變為市井鬧劇。株宏雖認為募化有正有邪，不可一概而論，但對於「不務修行，而專求利養」⁴⁵的現象，他深以為憂，並以此警惕學人應引以為戒。

另外，關於此現象在《靈峰蕩益大師宗論》中蕩益大師也提出了更為嚴厲的批判與警示。蕩益感嘆：「佛法之衰也，名利熏心，簞鼓為事，求一真操實履者，殆不可得。」⁴⁶蕩益進一步引用智者大師（538-597）之言：「為利名發菩提心，是三塗因。」⁴⁷指出若動機不純，修行恐成毒藥。大師觀察到，當時雖有許多受戒、聽經之士，口談生死，心中卻對生

⁴⁴ 《慨古錄》卷1，CBETA, X65, no. 1285, p. 367a20-21。

⁴⁵ 《雲棲法彙（選錄）》卷14，CBETA, J33, no. B277, p. 67c27-28。

⁴⁶ 《靈峰蕩益大師宗論》卷2，CBETA, J36, no. B348, p. 283b14-15。

⁴⁷ 《靈峰蕩益大師宗論》卷4，CBETA, J36, no. B348, p. 319b18-19。

死大苦無動於衷，猶如「燕雀處堂」，不知大火將至，又如臘月三十大限將臨，卻仍歡呼茶飲，荒廢光陰。⁴⁸

從上述可知，明末清初佛教叢林呈現出戒律實踐與知見傳承的多元面貌，同時也正處於制度調整的時代轉折點。在此時空脈絡下，僧團內部對於戒律鬆弛與制度失靈的現狀，逐漸形成了一種集體的危機意識。憨山德清、雲棲株宏、湛然圓澄、藕益智旭等高僧大德的憂慮，與當代興起的弊端整飭力量相互激盪，交織成一場深刻的僧團內部自省。當時的佛教情勢複雜且層面廣闊，在理論探討與高僧言傳身教之外，叢林亦開始探索更具普及性的實踐路徑。這種修持取向的轉向，體現在對僧侶個人日常行住坐臥的重塑，以及對僧格秩序的重建。順應此一將繁複律典轉化為實用指南的時代氣氛，「毘尼日用」類文獻成為當時僧團日常遵行的重要文本。此類文獻可視為一種與時代氣氛相呼應的實踐嘗試。因此，下一節將以此時空背景為基礎，對《毘尼日用切要》及相關文獻的編纂背景與作者身分進行具體考察。

三、以戒律實踐為核心的「毘尼日用」類文獻

如前所述，明末清初時期共出現六部主要的「毘尼日用」類文獻。為釐清其編纂脈絡與宗派屬性，本文將之歸納為兩類進行探討。本節首先考察以戒律實踐為核心的三部文獻及其編者，包括讀體的《毘尼日用切要》、古心的《經律戒相布薩軌儀》以及書玉的《香乳記》。此三位編者皆屬律宗傳承，強調僧團規範與日用行持，其著作體現了明清律宗復興運

⁴⁸ 《靈峰藕益大師宗論》卷 4：「智者大師云：『為利名發菩提心，是三塗因。』毫釐有差，天地懸隔，錯認定盤星，醍醐成毒藥。今受戒、聽經、參禪、營福之士，口中亦說真為生死，心中未知生死大苦，火燒眉毛，且圖眼下。殊不知無始劫來，頭出頭沒，枉受多少辛酸；即今幸得人身，幸成僧相，亦經過多少艱苦。然猶未肯猛省發心，此與燕雀處堂何異。且如今夜臘月三十，古人以喻大命盡時，何等迫切。今人且歡呼茶飲，曾不思百歲光陰，尚存幾許，豈不痛哉。」（CBETA, J36, no. B348, p. 319b18-26）

動中對戒律制度重建的核心關懷。各文獻編者之宗派傳承與修持特色，詳見附錄 3。

（一）讀體與《毘尼日用切要》

釋讀體，法號見月，俗姓許，原籍江南句容（今江蘇省句容市），其家族後來遷居雲南楚雄（今雲南省楚雄市）。祖先因明初戰功，被封為指揮使，世代為武職軍將。然而，讀體自幼聰慧，性格清高，不戀俗務，酷愛山水與藝術。

十四歲時雙親早逝，由伯父撫養。伯父原期望他承襲祖職，但讀體立志出家，最初投身道門，成為道士。後來於赤宕巖隱居三年，期間偶遇一位老僧，傳授《華嚴經》。當誦讀至〈世主妙嚴品〉時，心有所悟，遂決意落髮為僧，前往寶洪山，依亮如法師（生卒年不詳）出家。⁴⁹

其後，讀體聞知江南三昧律師（即寂光律師，1580-1645）致力戒法復興，心嚮往之，遂為求受具足戒及深入律學，跋涉萬里，行腳六年，遍歷南岳、廬山、五臺山，最終至潤州海潮庵，依三昧律師受具足戒，正式投身南山律宗。受戒之後，讀體目睹當時戒法日趨式微，僧團紀律鬆弛，遂決心隨三昧律師於各地弘戒，重振律宗。由於讀體聰敏好學，很快獲許講解《梵網經》，當時聽眾多達千人，無不折服。

順治二年（1645），三昧律師擇期示寂，臨終前將衣鉢與戒本交給讀體，囑咐曰：「吾以此囑累於汝，總持三學，闡揚戒光。」⁵⁰ 讀體再三推辭，終不獲免，遂盡心竭力建塔奉靈，守護法席。自此讀體正式繼承三昧律師之法脈，成為寶華山律宗第二代祖師，亦是清初律宗復興的關鍵人物。自唐代道宣律師（596-667）創立南山律宗以來，歷經宋、元、明諸代，律學逐漸式微。至明萬曆年間，慧雲律師（即古心）中興律學，其弟

⁴⁹ 清·劉名芳撰，釋聖性刊本，《寶華山志》卷 12，清·方亨咸，〈見月和尚傳〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 514。

⁵⁰ 《寶華山志》卷 7，〈見月大律師塔銘〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 295。

子三昧律師為正宗嫡傳。讀體繼承其志，不僅嚴守戒律，且以律制為宗，重新建立制度與儀軌，使南山律宗得以煥然一新。⁵¹

律宗以《四分律》為根本典籍，強調嚴謹的戒律實踐與僧團制度建設。讀體身為律宗領袖，不僅持戒精嚴，亦以念佛淨行為日課，體現戒行與淨業相輔相成之修持理念。根據《寶華山志》中的記載：「兩度靜修般舟三昧，不坐、不臥、不依倚，晝夜壁立者九十日。」⁵² 讀體曾親身實踐般舟三昧，連續九十日不坐不臥，念佛不輟足見其對身心實修的高度要求。

在住持寶華山期間，讀體尤重戒行之整肅與僧團生活之規範。他嚴令寺中僧眾遠離世俗，日課佛號萬聲，月行七晝夜淨土懺悔，每逢秋冬兩季，則全山僧眾齊集念佛七晝夜不懈，作為年度定課。他曾言：「每歲秋冬，依經念佛七晝夜，永為恆規，俾增上慢人知所警懼，不入狂魔。」⁵³ 由此可知，其設立此制，一方面為導歸淨業修持，一方面亦有防範妄修偏執、邪見滋生之意。

康熙二年（1663），讀體依據《律藏》的規定建設石戒壇，制訂一系列傳戒、布薩與講戒儀軌，使律宗的儀禮制度得以恢復與完善。每次傳戒法會，受戒弟子人數少則五千，多則高達一萬四千人，並多次應邀前往常州天寧寺、真州五臺、金陵碧峰寺、紫竹林、宿遷極樂寺等地主持傳戒，為當時佛教界所罕見的盛況，進一步奠定了寶華山在清代律宗叢林中的領導地位。

讀體一生著述豐富，內容以律學為核心，涵蓋制度規範、儀軌制定與教義闡釋等多個層面，代表性著作包括：《毘尼止持會集》十六卷、《毘尼作持續釋》十五卷、《傳戒正範》四卷、《剃度正範》一卷、《三歸五八戒正範》一卷、《教誡尼正範》一卷、《沙彌尼律儀要略》一卷、《僧

⁵¹ 《寶華山志》卷 7，〈見月大律師塔銘〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 289-290。

⁵² 《寶華山志》卷 5，〈釋讀體〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 180。

⁵³ 《寶華山志》卷 7，〈見月大律師塔銘〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 298。

行軌則》一卷、《黑白布薩》一卷、《幽冥戒正範》一卷、《毘尼日用切要》一卷等。

從這些著作可以看出，讀體不僅是一位持戒精嚴、實踐嚴謹的律宗行者，更是一位具備深厚理論素養與實務經驗的制度建構者與文獻編纂者。他對傳戒、布薩、剃度等儀軌的制定與詮釋，為清代律宗的重建與發展奠定了堅實基礎，影響深遠，堪稱清代律宗復興的重要推手之一。

根據《律宗燈譜》及《新續高僧傳》等文獻記載，讀體在世時以弘傳律學為志，每次傳戒動輒萬人赴會，戒壇規模盛大，堪稱律風鼎盛。讀體門下弟子眾多，達六十餘人，皆律門龍象，其中不乏傑出門徒，如：德基、書玉、書禎、戒潤、性澄、書秀、真賢、書淨等人，足見其法席之盛。⁵⁴

讀體一生著作頗豐，內容多以律學為中心。其中流傳最廣者為《毘尼日用切要》，雖篇幅簡約，然可見其編纂旨趣在於提供日常修行依據，可見當時佛教實用化、生活化的時代趨勢。

雖然《毘尼日用切要》原書未明確交代其彙編動機與預設使用對象，但從其弟子書玉所編《香乳記》的序文中，仍可補足其編纂背景與宗旨。如書玉於序中提到：

夫《毘尼切要》者，為大道心人利生修證之本也。凡人能讀斯文、發斯願、行斯行者，即同圓覺，無二無別。……先和尚愍惜於此，故從《華嚴·淨行品》并密部中重採偈呪，彙集成卷，題名《毘尼日用切要》。務令初發心人熟讀玩索，朝夕行用，漸成道果，不致坐消信施、虛度光陰。語謂：「大聖度人，功惟在戒。」先聖後聖，其揆一也。憶昔和尚誠眾云：「此《日用》一書，乃是一乘妙法，進道鎡基，事攝身心，理歸圓頓，不得視為泛常偈呪。」是知《切要》之功，至矣哉！當盡壽行持，毋怠忽焉。⁵⁵

⁵⁴ 參釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，頁 221-225。

⁵⁵ 清·書玉箋記，《毘尼日用切要香乳記》卷 1，CBETA, X60, no. 1116, p. 163a5-15。

綜合書玉所述可知，《毘尼日用切要》乃一部以修學佛道、發大菩提心、利益眾生與證悟佛果為宗旨之實修典籍。書中所收偈頌與咒語，皆為修行之助緣。書玉明言：「凡人能讀斯文、發斯願、行斯行者，即同圓覺，無二無別。」可見其高度肯定本書在自利利他、戒行修持中的價值與功能。若修行者未具足行願，則難以入道證果。據書玉所述，讀體乃基於對末法眾生修行困難之憐愍，採擷《華嚴經·淨行品》及密教經文中的咒語，彙集成冊，命名為《毘尼日用切要》，意在導引「初發心人」即剛入門之學佛者於朝夕誦持中踐行佛法，漸次成就道果，避免虛耗信施，枉度時光。⁵⁶

然而，更值得注意的是書玉回憶其師教誡大眾所言：「此《日用》一書，乃是一乘妙法，進道鎡基，事攝身心，理歸圓頓，不得視為泛常偈呪。」此語雖簡短，卻高度濃縮了讀體對《毘尼日用切要》的思想定位，該書不是一般的偈咒彙編，而是一套從日常行儀直通圓滿佛道的修持體系。以下可析為四個層次加以理解。

其一，「一乘妙法」。「一乘」出自《妙法蓮華經》，意指超越聲聞、緣覺、菩薩三乘之別，直趣圓滿成佛，是佛陀說法的究竟本懷。讀體以「一乘妙法」詮釋《毘尼日用切要》，是要說明：每日持誦這些偈咒，並非只是聲聞乘「防非止惡」的持戒工夫，而是走向成佛的菩薩道實踐。這一判斷，可由讀體的《毗尼止持會集》序文得到印證。讀體在序中明言：「夫毗尼是正法之壽命者……自行利他，越苦海而登彼岸，紹先啟後，續慧命以振玄猷。故曰：『毗尼住則正法住也。』」⁵⁷ 持戒能夠「自行利他，越苦海而登彼岸」，說明讀體始終將戒律置於大乘普度眾生的脈絡中理解，而非僅視為個人律儀，這正與「一乘妙法」的觀點相互呼應。

其二，「進道鎡基」。「鎡基」本為農具，借指奠基之物、成就之根本工具。「進道鎡基」的意思是：日用持戒是修道進步的根本基礎，若放

⁵⁶ 至於讀體何以選用〈淨行品〉作為日用行儀的偈頌依據，其背後涉及〈淨行品〉的教義功能、明清叢林中〈淨行品〉的社會流通背景，以及讀體個人與《華嚴經》的修學因緣等多重面向，限於本文研究範疇，詳細論證從略，筆者擬另文專論。

⁵⁷ 《毗尼止持會集》卷1，CBETA, X39, no. 709, p. 320a5-8。

棄這個基礎，禪修、念佛、義學等一切功夫都將失去依托。這一觀念，在讀體的師承與著述中有清楚的脈絡可循。三昧律師圓寂前付囑讀體：「吾以此囑累於汝，總持三學，闡發戒光。」⁵⁸ 其中「總持三學」即是以「戒」為戒、定、慧三學之首。讀體繼承此教，終身以弘律為志業，正是「進道鎡基」精神的具體落實。此外，讀體在《毗尼止持會集》中，並非直接逐條解釋律文，而是先以賢首宗（華嚴宗）的「七門」架構為全書定位，其中特別辨析這部律典在大小乘教法中的歸屬與地位。⁵⁹ 這一做法，說明讀體從一開始就把持戒定位在大乘圓教的修行脈絡中，而不是僅僅視之為防範過失的行為規範。

其三，「事攝身心」。佛教中「事」與「理」相對，「事」指具體可見的外在行為，「理」指內在的義理境界。「事攝身心」，意謂透過每一個具體的日用行儀，例如：起床、盥洗、著衣、飲食、作務時的偈咒持誦，將散亂的身體動作與心念一同攝入正念，使日常生活與修行實踐融合為一。讀體在寶華山建立的叢林規範，正體現了這一精神。據《寶華山志》記載，讀體規定僧眾每日持念佛號萬聲、每月行淨土懺悔，每個時段皆有對應的修持功課。此功課的目的正是讓行者的生活在每一細節都成為「攝心」的修行機緣，從制度上保證「事攝身心」的切實落實。

其四，「理歸圓頓」。在佛教修行中，「事」指日常可見的外在行為，「理」則指這些行為背後所指向的義理境界。「理歸圓頓」這句話的意思是，修行者每天持誦《毘尼日用切要》裡的偈咒，表面上是很具體、很微細的「事」。讀體認為，這些「事」所通向的「理」，並非需要次第漸進才能抵達的遙遠彼岸，而是在每一個持誦的當下，即可直接契入圓滿的心性境界，此即「圓頓」之義。換言之，讀體不希望行者只把持誦偈咒當作例行功課，而是要透過每一個微細的「事」，逐漸契入最高的「理」。這一思想，可以從讀體在《毗尼止持會集》的編排方式可以看到。讀體在該書卷一明言：

⁵⁸ 《寶華山志》卷 7，〈見月大律師塔銘〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 41，頁 295。

⁵⁹ 《毗尼止持會集》卷 1，CBETA, X39, no. 709, p. 324a9-11。

將明斯律，依賢首宗，略開七門：一教起因緣，二藏乘所攝，三教義通局，四辯定宗趣……俾依門入解，通達無滯。⁶⁰

七門之中，「藏乘所攝」辨析此律屬於何種乘教、涵蓋範圍為何；「教義通局」說明教義適用的範圍與限制；「辯定宗趣」則直接回答律學的義理最終指向何處。讀體在正式解釋戒條之前，先用這三個門目確立律學的教義位置與義理歸趣，正說明他從一開始就把持戒定位在大乘圓融的境界之中，而不是停留在「守規矩、防過失」的層次，這可以理解為「理歸圓頓」在著述方法上的具體體現。

綜合以上四點可見，「一乘妙法，進道鎡基，事攝身心，理歸圓頓」並非獨立的四句話，而是環環相扣的一套論述。以「一乘妙法」說明此書的教義歸宿是成佛之道，以「進道鎡基」強調持戒是修道不可缺少的根基，以「事攝身心」揭示日用行儀如何將生活轉化為修行，以「理歸圓頓」點出這一切「事」的實踐最終通向圓融的「理」。四語由教義到根基、由外在到內在、由事到理，構成一個層層遞進的完整架構。正因如此，書玉回憶他師父曾提醒「不得視為泛常偈呪」，若行者只把《毘尼日用切要》當作唸誦手冊，便完全錯失了讀體的編纂用意。

此外，關於《毘尼日用切要》的編纂背景，釋果燈於《明末清初律宗千華派之興起》中亦指出：

《毘尼日用切要》一書是見月依據明代釋性祇寫的《毘尼日用切錄》（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。⁶¹

釋果燈的說法雖提供一項可能的編纂來源，但值得注意的是，《毘尼日用切要》一書本身並未明言其取材自《毘尼日用錄》，亦未提及其編纂動機。反觀其弟子書玉在《香乳記》序中所述，僅指出讀體是從《華嚴·淨行品》並密部中重採偈呪，彙集成卷，並未提及性祇之作。兩者雖內容相

⁶⁰ 《毗尼止持會集》卷1，CBETA, X39, no. 709, p. 324a9-12。

⁶¹ 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，頁158。

近，取材相似，然從現存文獻觀之，尚難直接證明《毘尼日用切要》即為依據《毘尼日用錄》而編。因此，筆者認為應該依據以上資料推論其編纂依據，並區分傳承與再編的可能性。

（二）古心如馨與《經律戒相布薩軌儀》

古心，俗姓楊，字古心，號如馨，明代著名律宗高僧，江蘇溧陽人。嘉靖年間於棲霞山出家，師事素庵法師（1519-1593），勤修戒律，三年奉師，精進不懈。當時佛教界重經論，戒學式微，古心自覺弘法須以戒為本，曾言：「佛法住世，功在毘尼。」⁶² 主張專研律學以報佛恩。傳說他曾於金剛窟禮拜時遇見白髮老婦，贈予僧伽黎衣，自稱文殊菩薩，此事成其一生難忘經歷。後來他遊歷全國弘戒，最終在南京創建古林寺，傳戒授法，學人雲集。明神宗（1563-1620）聞其名，召請赴五臺山講戒，並賜號「慧雲律師」，贈法物以示敬重。萬曆四十三年（1615）圓寂於古林寺，神宗迎其頂骨入宮供奉，讚詩比之為優波離尊者。門下弟子眾多，其中性祇、性理、性璞居古林寺弘戒，後稱律宗古林派。

古心所遺著作僅見《經律戒相布薩軌儀》，成書於明末清初，正值政權更迭、社會動盪之際。明末佛教面臨諸多問題，如：僧尼失範、律儀鬆弛、叢林制度名存實亡，朝廷與士大夫屢有批評。明神宗、熹宗（1605-1627）時期亦曾頒布整肅僧制法令，要求嚴格僧籍管理與戒律考核。進入清初後，清廷繼承明制，繼續推行「清理僧道」、「依法給牒」、「嚴禁濫度」等政策，促使佛教內部也出現一波律宗復興與叢林整肅的實踐行動。

在此背景下，古心編纂《經律戒相布薩軌儀》，正可視為回應「律制重建」與「僧格恢復」的具體行動。書中所述五戒、八戒、沙彌（尼）、比丘戒（尼）、布薩儀軌、懺悔法次第等，皆為正規僧人應備之知識與實踐，且其文字簡要易懂，明顯是為叢林僧眾、初學律者所編。從自述可知，古心編此書出於報恩與度生之心，他寫道：「庶即過去師僧父母，歷

⁶² 明·釋鎮澄撰，康奉等校點，《清涼山志》卷3，〈如馨律師傳〉，《中國佛寺史志彙刊》第2輯，冊29，頁146。

劫親冤，法界有情，咸悟金剛寶戒，共造如來定慧之域」⁶³，顯示其願力不只針對家人，更延伸至法界眾生。

在功能方面，《經律戒相布薩軌儀》兼具戒律入門教材、僧團清規指引與個人修持日誦手冊等多種用途，形式上屬於「毘尼日用」類文獻之一。其內容涵蓋戒條總目、威儀規範、審戒布薩儀軌、懺悔文句、佛前行儀等，體例與《毘尼日用切要》、《毘尼日用錄》、《沙彌律儀毘尼日用合參》諸書類似，為明清律學文獻發展中的典型代表。

綜上，《經律戒相布薩軌儀》是古心於明清之際律風衰頹、佛教制度改革的历史背景下，依據律藏義理、融合實修需求所編纂的實用律儀書。

（三）書玉與《毘尼日用切要香乳記》

釋書玉，字宜潔，號佛庵，俗姓唐，江蘇武進人，是清代中後期極具代表性的律宗僧人。他的出生被視為異象，其母曾夢見月光入懷，遂生此子。書玉自幼性情穩重，喜稱佛號，稍長便茹素持齋。青年時期，他研習儒家經典，對儒學有一定造詣。後來偶聞鄰寺僧人誦讀《大乘行願品》，因追問其義理而大有省悟，遂發出世心，立志出家修道。⁶⁴

初出家時，書玉依止京江嘉山的自謙法師（生卒年不詳），隨後前往金陵華山，於律宗名僧讀體座下受具足戒，並長年隨侍左右，專志律藏與教典之研習，奠定了深厚的律學根基。康熙二十二年（1683），他與定庵律師（德基律師，1634-1700）同赴杭州昭慶寺，共同主持傳戒盛會。戒期結束後，書玉遂留住該寺，展開長達數十年的弘律事業。書玉於康熙六十年（1721）示寂，世壽七十七歲，僧臘五十六年。門人於寺南屏隆樹之側建塔奉安，以資追念。碑文中盛讚其如雪之德、如玉之行，三寶同弘，萬行圓具，並謂其教化浩浩乎無窮，誠為後學景仰之典範。⁶⁵

⁶³ 明·古心纂要，《經律戒相布薩軌儀》卷 1，CBETA, X60, no. 1136, p. 812a8-10。

⁶⁴ 喻謙，《新續高僧傳》卷 29，CBETA, B27, no. 151, p. 241b10-12。

⁶⁵ 《新續高僧傳》卷 29：「玉器雪融，萬行圓修，三寶兼宏，善德光明高。」（CBETA, B27, no. 151, p. 242a8）

書玉除弘法之外，亦勤於著述，尤以《香乳記》最具影響。此書為他對明代讀體所編《毘尼日用切要》之註解，是一部為僧人提供日常修行依據的重要律儀指引。除《香乳記》外，書玉尚著有《梵網經菩薩戒初津》八卷、《羯磨儀式》二卷、《沙彌律儀要略述義》二卷、《二部僧授戒儀式》二卷、《大懺悔文略解》二卷、《怡山禮佛發願文解》一卷等律學著作，均顯示其致力於制度化僧團生活與戒學普及的努力。雖然書玉在歷史上的知名度不如祿宏、讀體等人，但其在戒律弘傳、寺院復興與律學著述等方面的實質貢獻，堪稱清代律宗的重要支柱。

書玉編纂《香乳記》一書，主要目的在於回應末法時期律學日漸衰微的現象，試圖重新喚起對戒律實踐的重視，並推廣大乘戒法的修行精神。從本書的三篇序文中可知，書玉以《毘尼日用切要》為基礎，進行重新分類、注釋與說明，希望提供一部清晰易用的戒學手冊，供初學者誦習與依行，進而於日常生活中實踐戒、定、慧三學，走上菩薩道，自利利他，完善身心。

序文中稱頌此書道：

昭慶宜潔大師，稟授良深，丕揚妙海宗猷，箋釋《毘尼切要》，名曰《香乳記》。宗說雙通，事理並暢，誠末世之光明幢，法門中之優鉢羅也。⁶⁶

此段指出，書玉不僅深得律宗教法之傳承，更能融會教理與實踐，其著作既通宗教義理，又說明行持細節，是末法時代修行者的重要依靠，猶如黑暗中高舉的明燈，亦如淤泥中綻放的優鉢羅花。

另一篇序文中也提到，書玉之所以編寫此書，是為了回應僧眾的請求，希望他講解戒法，因此他依據《毘尼日用切要》逐條註解，整理成書。他自述學識有限，不足勝任，只能以一片誠心編著此書，供養三寶，報答師恩，並說：《香乳記》是取觀音大悲手乳，分芳無盡也。⁶⁷ 可見

⁶⁶ 《毘尼日用切要香乳記》卷1，CBETA, X60, no. 1116, p. 162c11-13。

⁶⁷ 《毘尼日用切要香乳記》卷1，CBETA, X60, no. 1116, p. 162c15-16。

作者將本書比喻為觀世音菩薩以慈悲甘乳哺育眾生，顯示他對於此書能引導修行、啟發實踐寄予厚望。也有讀者盛讚此書說：

盥讀一過，知其深明梵典，即專五篇三聚，令縑素者流領會斯文。自當持半偈，於行住坐臥中日無間斷，將見摩尼梵網，光明相映，端不負寶華正派也。詳註方策，嘉惠後學；簡明軌範，孰能舍旃？⁶⁸

此評語指出，本書不僅貫通經律義理，尤其聚焦於五篇三聚戒法之闡釋，使出家與在家修行者皆能有所領受。即使僅誦持片偈，也應於行住坐臥間恆常修習，顯見其作為戒行實踐指南的重要價值，足以彰顯寶華律宗清規之正統。

更值得注意的是，《香乳記》第二篇序文亦提供一項寶貴的文獻線索，云：

昔我康藏和尚，以〈淨行品〉別行。宣城圭師，集為《苦海浮囊》。⁶⁹

此處可知，早在宣城圭師編纂《苦海浮囊》之前，康藏和尚即已將《華嚴經·淨行品》偈頌另行輯出，用作獨立修持之本。性祇在《毘尼日用錄》中亦曾指出，《毘尼日用錄》與《苦海浮囊》內容相近，由此可見〈淨行品〉之偈頌自前代即廣為流傳，且深具日常修行應用之價值。

值得進一步探討的是，歷代「毘尼日用」類文獻所收錄之偈頌多附有咒語，形成偈咒相應之修持格式。此現象引發一項有趣問題：究竟自何時起，在〈淨行品〉偈頌後附上咒之形式？此或為未來研究「毘尼日用」文本演變的重要課題之一。

⁶⁸ 《毘尼日用切要香乳記》卷1，CBETA, X60, no. 1116, p. 162a14-18。

⁶⁹ 《毘尼日用切要香乳記》卷1，CBETA, X60, no. 1116, p. 162c13-14。

四、多元宗派傳承背景下的「毗尼日用」類文獻

相對於前節以律宗傳承為核心的三位編者，本節所探討的三部文獻，其編者宗派背景更為多元，如：性祇淵源古林派，個人修持以淨土念佛為歸依；弘贊出身曹洞宗，以禪僧身份致力於戒律弘揚；祿宏、戒顯、濟岳則分屬淨土、臨濟等宗系。然需釐清的是，其所編纂之「毘尼日用」類文獻，核心仍在於依據《華嚴經·淨行品》與密咒建立日常威儀，而非在文本中直接植入特定宗派（如念佛或參禪）之具體修行法門。本節即以此三位編者之宗派傳承為線索，考察各部文獻的編纂動機與內容特色，藉此呈現明清「毘尼日用」類文獻在不同修持傳統下所交織出的實踐圖景。六部文獻之完整橫向比較，詳見附錄 2；各文獻間之傳承關聯脈絡，詳見附錄 1。

（一）性祇與《毘尼日用錄》

性祇，字茂林，號力果，為茗水長興人，俗姓沈。年僅十七時即於當地彌陀古院出家，日誦經典並勤修苦行，甚至親身耕作、飢渴勞累，歷十餘年不改其志，展現出極高的修道毅力與禁行精神。後來，他曾兩次參訪天台山，並從祿宏大師受戒，繼而從古心受傳法衣，⁷⁰ 由此確立其宗派傳承——以淨土宗為主，兼修諸宗，且深具律學功底。文獻中提到其「稟師承博貫諸宗」⁷¹，說明他並非偏宗一派，而是在具足研習基礎上，選擇以淨土法門為本修行方向。

⁷⁰ 明·周永年編修，《吳都法乘》卷 10，明·胡汝淳，〈報國禪寺碑文〉：「得法于雲棲蓮池大師，受衣于靈谷和尚師接物。」（《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，冊 22，頁 1189）碑文原稱「靈谷和尚」，〈明姑蘇報國寺沙門釋性祇傳〉則稱「慧雲法師建壇於金陵靈谷」。慧雲即古心如馨之謚號，古心萬曆間曾駐錫靈谷寺開壇傳戒，性祇亦列名其門下弟子。故知「靈谷和尚」即古心，碑文以其駐錫弘律之寺代稱其人。

⁷¹ 《吳都法乘》卷 6，〈性祇〉，《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，冊 21，頁 1022。

性祇在江南吳地（今江蘇蘇州）報國寺住持二十五年，期間致力於叢林規制的整頓與寺院空間的重建。他主持重修山門、佛殿、方丈寮舍、齋堂廚庫等，完善寺院各項設施，甚至購置菜地十餘畝以自供自足，不依賴外界乞募。他在戒律實踐與制度建設方面極為嚴謹，並重視僧團生活的規範性，被推崇為「南城叢林之冠」。⁷² 在精神層面上，他與弟子之間在戒律上的教導明確嚴明，對待信眾則和藹得體，展現出他高尚的品德。雖然性祇以淨土法門為主修，但從其所傳戒本與著述來看，他在律宗方面具有深厚學養。其著述包括《四分戒本略記》、《比丘尼戒本略記》、《五百問經略解》與《毘尼日用錄》等，反映他對戒律教義之深入理解與實踐。他每日持念「無量光如來」名號十萬聲，為三千餘弟子傳法，受戒者以萬計，是當代重要的律宗與淨土宗弘法者。其宗派立場可界定為：律宗立基，淨土為歸，兼通性相諸宗，不事口頭禪，展現一種融會但有主次的教法風格。

晚年時，性祇自徑山回到本寺，示現病相，臨終前特別召集寺中僧眾與護法居士叮嚀囑託：

凡為性祇弟子，居斯寺者，必當嚴持戒律，宗主念佛，深信因果，有不類者。寺眾白于護法擯之出寺。⁷³

這番臨終遺囑，展現了他一生堅守佛制的信念與對住持職責的嚴謹態度。此外，性祇平日提倡放生，臨終時也囑咐弟子設立放生池與放生社，體現了他慈悲濟世的悲願，貫徹到生命最後一刻。他圓寂時高聲稱念佛號，展現「真蓮邦之上善」⁷⁴ 的風範，令人深感敬仰。

⁷² 《吳都法乘》卷 6，〈性祇〉，《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，冊 21，頁 1023。

⁷³ 《吳都法乘》卷 10，〈報國禪寺碑文〉，《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，冊 22，頁 1190-1191。

⁷⁴ 《吳都法乘》卷 10，〈報國禪寺碑文〉：「真蓮邦之上善」。（《中國佛寺史志彙刊》第 3 輯，冊 22，頁 1191）

性祇活動於明代中後期（萬曆至崇禎年間），正值佛教歷經戒律復興與僧制整頓的重要時期。性祇是長興地區出身的律宗高僧，宗派淵源可追溯至雲棲株宏一系，主張以念佛的淨土法門為核心，以戒律為修行根本，宗旨明確，實踐嚴謹。他的著作與寺務推動密切契合明代後期政府對寺院改革與教戒合一的政策方向。他所編撰的《毘尼日用錄》，正是對當時寺院管理與僧眾日常修行實務的系統回應。

根據《毘尼日用錄》序文，性祇編纂此書的主要動機，是為了幫助初學僧人在日常生活中實踐戒律，培養清淨自持、精進不懈的修行態度。他認為，修行菩提之道必須從嚴持禁戒著手；而要精持戒律，則需將戒行融入日常生活的各個層面，包括行住坐臥、飲食穿著，乃至入廁等細微處，皆不可偏廢。性祇引用《華嚴經·淨行品》為依據，強調菩薩若能善用其心、行持於戒，即可無礙於諸佛法，獲得殊勝功德，超越一切世間與出世間的障礙。因此，出家比丘應依〈淨行品〉一一行持，以實踐出家的初心與志願。⁷⁵

然而，他亦察覺多數初學者根器尚淺，難以全面踐行廣大戒法，故從既有戒相文獻中擷取要義，加以編次，並輔以古密部所傳咒語，使之更為簡明實用，利於初機受持。性祇遂將此書名為《毘尼日用錄》，旨在引導修行者於每日二六時中透過外在威儀的持守，達到內心的覺照與菩提的體悟。此外，他指出本書內容大致與宣城圭師所編《苦海浮囊》相近⁷⁶，但為彌補舊本次第紊亂、難以受持之弊，遂作增補整理，以期更契實修之需，並期望廣為流傳、利益學人。

（二）弘贊與《沙門日用》

弘贊，號在慘，俗姓朱，廣東新會人，是明清之際曹洞宗的重要禪僧與律宗弘傳者。他一生以嚴守戒律、弘揚佛法為職志，在嶺南地區創建寺院，撰述律典，培養後學，在中國佛教戒律的傳承史上佔有重要地位。

⁷⁵ 明·性祇述，《毘尼日用錄》卷1，CBETA, X60, no. 1114, p. 145a5-b10。

⁷⁶ 由於目前尚未查得《苦海浮囊》的完整文本，故無從對照與考證其與《毘尼日用錄》內容的實際異同與相近程度。

《鼎湖山慶雲寺志》卷三〈第二代在慘和尚傳〉記錄了他一生的行誼與精神風貌，本文擬依據該文獻，略述其生平、弘戒歷程、著述及宗教實踐。

弘贊自幼聰穎，儀表非凡，雙眼帶有菊花紋理。幼年喪父母後，他誠敬守喪，自此斷絕葷食。因閱讀《壇經》至「本來無物」一句，心有所感，遂發起出世之志。⁷⁷

崇禎癸酉年（1633），他前往端州尋師訪道。當地上迪村長者梁少川（生卒年不詳）為雙親選墓於鼎湖山蓮花洞，不料夜夢神人告訴他：「此是朱家地，非爾所有！」⁷⁸ 聽聞弘贊姓朱，便主動讓地。弘贊遂在此開山修行，草建小龕，據說猛獸與毒蟲皆不近其處。

崇禎甲戌年（1634）夏天，弘贊前往蒲澗，拜謁棲壑和尚（1586-1658），於是剃髮出家，並受具足戒，隨侍師父兩年。然而，他自覺對於悟道之理尚未透徹，便發願巡禮參學，親近各地名宿，並懇請棲壑和尚前往鼎湖山任住持。此後，弘贊遍歷餅窯、雲門、徑山、天童等禪林，皆能入室問法、直指本心，三十三歲時與羅峯大師共謁曹溪後，於英德西來山創建白象林道場，開啟弘法實踐新階段。

值明末清初之交，禪門普遍傾向語錄與機鋒，對戒律重視不足，弘贊因而立志重振戒學，視律儀為僧人修道之根本。他對狂禪橫流、盲修瞎練的現象深感憂心，認為若不重建戒律制度，佛法將失其本質。為此，他潛心研讀《四分律》，撰寫《四分戒本如釋》十二卷與《四分律名義標釋》四十卷，條理清晰、義釋明確，成為當時佛教界廣為傳誦的律學要籍，又繪製《須彌山圖》，將三千大千世界縮於尺幅，觀者心曠神怡。⁷⁹

⁷⁷ 清·丁易修，釋跡刪纂，《鼎湖山慶雲寺志》卷 3，霍宗瑄撰，〈第二代在慘和尚傳〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 47，頁 285。

⁷⁸ 《鼎湖山慶雲寺志》卷 3，〈第二代在慘和尚傳〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 47，頁 285。

⁷⁹ 《鼎湖山慶雲寺志》卷 3，〈鼎湖山第二代住持在慘禪師塔志銘〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 47，頁 300。

弘贊繼承棲壑和尚及雲棲、博山（1576-1630）等師的教導，以戒律為接引弟子的根本，強調落實修行、反對浮華虛談。⁸⁰ 雖傳記中偶見其機鋒語句，但他弘法重在實踐律行，處理寺務亦以三寶為本，不惜施資，親力親為，並關注經書流通與法務推展。

弘贊的著作有《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》三卷、《歸戒要集》三卷、《比丘受戒錄》一卷、《比丘尼受戒錄》一卷、《沙彌學戒儀軌頌註》一卷、《沙彌律儀要略增註》二卷、《沙門日用》二卷、《瀋山警策句釋記》二卷、《禮佛儀式》一卷等。

「毘尼日用」類文獻在明清時期流傳甚廣，成為律學實踐的重要依據。弘贊亦有一部作品可歸入此類，即《沙門日用》。然則，弘贊編纂此書的用意何在？其預設的使用對象又為何人？以下，筆者將就此進一步說明與分析。

在《沙門日用》序中，弘贊清楚說明他編寫《沙門日用》一書的原因與用意。他認為，佛教修行的基本要求，是出家人要具備三千威儀、遵守八萬細行，而這本書正是從這些戒律和行儀中選出最重要、最實用的部分，整理成為一部日常修行的手冊。對於出家人來說，這本書是幫助他們一步步修行的階梯；對於菩薩來說，則是一艘幫助眾生解脫的慈悲之船。如果沒有這些規範作為依據，修行人不但無法利益自己，也難以度化他人。因此，弘贊認為編寫這本書是非常必要的。

此外，他也指出，以往有人把這本書稱為《毘尼日用》，其實是不恰當的。因為「毘尼」是佛教五藏之一的「律藏」，專門講述比丘的二百五十條戒律，並不包含偈頌或咒語。而《毘尼日用》中所引用的偈頌來自《華嚴經》等大乘經典，也包含了一些密教的咒語。經、律、咒三者本來就各有不同的重點與宗旨，不應混為一談。因此，他重新為這部書命名為《沙門日用》，讓書名能準確反映內容。⁸¹

⁸⁰ 《鼎湖山慶雲寺志》卷 3，〈第二代在慘和尚傳〉，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，冊 47，頁 292。

⁸¹ 清·弘贊編，《沙門日用》卷 1：「惟明比丘二百五十戒法，不說諸真言呪語；其間偈頌，多出《華嚴》諸經，呪語載之密部。然經、律、真言，各有宗旨，寧容混濫，以「毘尼」而自目哉？今本師在和尚，誠末法之砥柱，救

雖然書名是「沙門」，但弘贊強調，該書不只適用於出家人，在家信眾只要已受三皈五戒或菩薩戒，也應依照此書的內容來實踐。他希望佛教七眾弟子，在每天的行、住、坐、臥中，都能起善念、行善行，並將這些善行回向給整個法界的眾生，共同離苦得樂，實踐菩薩的六度萬行。

總的來說，《沙門日用》是弘讚為了挽救末法時代佛教衰退的風氣，並幫助僧俗弟子在日常生活中實踐佛法而編寫的一部儀軌手冊。它不僅是律儀的摘要，更是一部方便實行、適合廣大佛弟子修持的實用手冊，體現出弘讚悲願弘法、導人修行的用心。

此外，根據釋果燈《明末清初律宗千華派之興起》一書所述：

此外，顯密有別，其懺法亦各不同，弘贊認為《毘尼日用》其中的真言咒語內容，廣略欠宜，於是重新加以刪補，以便特誦學習。適巧見月也編集了一部《毘尼日用》，不知此書是否即為弘贊批評之對象。⁸²

對於此段論述，筆者認為有必要加以釐清。釋果燈提及見月（即讀體）亦編有一部《毘尼日用》，此說法略有誤解。根據現存文獻可知，讀體所編之書名為《毘尼日用切要》，並非《毘尼日用》。後者應為性祇所編，其於《毘尼日用錄》序文中自述如下：

初心蒙劣不能盡行者眾，故不得已而廣中取略，復以古集密部呪語而贅之，以便其初學。目為《毘尼日用》，俾之二六時中即行相以明自心無上菩提，因茲而有入焉，欲廣流傳謹以為引。⁸³

由此可見，此處的《毘尼日用》，即是性祇編纂的《毘尼日用錄》，據此

世之良醫；註釋經律百有餘卷，兼聞呪語，至於華、梵、胡言，無不洞貫。悲末法之頹風，愍後代之罔聞，遂為重訂，目曰《沙門日用》，名實俱當。」（CBETA, X60, no. 1117, p. 212a9-15）

⁸² 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，頁 83。

⁸³ 《毘尼日用錄》卷 1，CBETA, X60, no. 1114, p. 145a14-18。

推論，弘贊在《沙門日用》序中所批評的對象，極可能即是性祇之作，而非讀體所編之《毘尼日用切要》。

進一步佐證，弘贊於《沙門日用》序中曾明言：

今諸方《毘尼日用》篇末，復加古德警策之語，雖云不無少善，但古德之言，備載各傳，豈容渾入，自失毘尼之義，大違經律之旨，識者別之。⁸⁴

弘贊此處指出，一些《毘尼日用》的版本篇末附有古德的警語，並批評此舉混淆了律藏的宗旨。筆者經過比對後發現，性祇編纂的《毘尼日用》版本末尾，確實附有〈千崑長禪師示眾〉等警策文；⁸⁵ 反觀讀體的《毘尼日用切要》，則並無此類內容。據此，再次印證弘贊批評的對象，應是性祇的《毘尼日用錄》，而非讀體之作。

（三）袞宏、戒顯、濟岳與《沙彌律儀毘尼日用合參》

《沙彌律儀毘尼日用合參》三卷，由濟岳編纂、戒顯校訂並作序而成，其核心內容並合參袞宏所撰《沙彌律儀要略》。為呈現其成書背景與思想脈絡，筆者擬分別介紹三位祖師的生平與宗教事業。

釋袞宏，號蓮池，俗姓沈，浙江仁和人，為明代佛教復興的重要人物。他早年聰慧好學，曾從事科舉之業，然三十歲時遁入空門，發願專修佛法。其後於杭州雲棲山創建淨土道場，提倡禪淨並修，主張以念佛融通禪、教、律。⁸⁶ 袞宏不僅修行嚴謹、道風端正，受到許多士紳與官員的敬重，他的著作也非常豐富。其中具有代表性的律學著作《沙彌律儀要略》，是為了給初學僧人提供修行生活的基本指引。這本書在明末時期廣泛流傳，並且深受後來的律學者引用與重新詮釋。

⁸⁴ 《沙門日用》卷 1，CBETA, X60, no. 1117, p. 212a18-21。

⁸⁵ 《毘尼日用錄》卷 1，CBETA, X60, no. 1114, p. 155。

⁸⁶ 清·虞執西、嚴培西同錄，《雲棲淨土彙語》卷 1：「若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看經，經是佛說，正好念佛；若人參禪，禪是佛心，正好念佛。」（CBETA, X62, no. 1170, p. 3a5-7）

至清初，臨濟宗的高僧晦山戒顯（字願雲）繼承了弘禮禪師（1600-1667）的法脈，成為臨濟正宗的重要傳承者。戒顯年幼時學習儒家經典，後來在明末動盪中出家，遊歷各地名山，拜訪天童、雪嶠等著名禪師，最終在杭州靈隱寺開悟，開始弘揚禪宗教法。之後他曾擔任雲居、黃梅、寒溪等著名寺院的住持，聲望廣傳各地。戒顯不僅以精湛的禪宗教導聞名，也十分關心戒律的弘揚。他著有《禪門鍛鍊說》和《佛法本草》，並參與編校《沙彌律儀毘尼日用合參》，展現他重視禪與律並行的教學理念與實踐精神。⁸⁷

石樹濟岳，則為清初臨濟宗三峰派第三代代表人物，法名通隱，號石樹道人，生卒年不詳，長年住於黃山慈光寺。濟岳乃剖石弘璧（1599-1670）之嗣法弟子，與仁山寂震（1631-1697）為同門，並有詩偈唱和、法義往還之交往。濟岳不僅以禪詩著稱，編有《合訂天台三聖二和詩集》一卷，亦對律學有深入參與。康熙十年（1671），他完成《沙彌律儀毘尼日用合參》三卷，綜合祿宏《沙彌律儀要略》與自身律行體會加以箋註，並邀請戒顯訂閱與作序，顯示其對戒律文獻體系的承續與創新。⁸⁸

《沙彌律儀毘尼日用合參》一書之編纂，根源於戒顯對末法時代禪律分裂現象之反省與憂思。書中〈序言〉一開始就明確指出：「習禪者呵木叉為糝糠，而恣意莽蕩；縛律者視參究如水火，而執相終身。」⁸⁹ 他批判當時修行界偏執一端，導致禪律二者割裂，無法圓成佛法之整體修證。戒顯主張「佛言乘戒俱急，即祖言解行相應」⁹⁰，以此為依據，提倡應從根本上融合禪律，恢復佛教整體修行之原貌。

⁸⁷ 清·孫治撰，徐增重編，《武林靈隱寺志》卷3，〈晦山戒顯禪師〉，《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊23，頁205-206。

⁸⁸ 張雅雯，〈以詩證禪——仁山寂震〈廣寒山詩〉揭顯之三峰宗風〉，《法鼓佛學學報》30，頁56-90。

⁸⁹ 清·戒顯訂閱、濟岳彙箋，《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334a6-8。

⁹⁰ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334a5。

本書一方面回應當代修行分歧，另一方面亦有明確的繼承意圖。濟岳多次推崇祿宏之《沙彌律儀要略》，稱其「解十戒斷法如《春秋》，解威儀章法如《禮記》」⁹¹，然亦指出其中之不足，如：未整合佛經偈呪與日常行持之脈絡，為此濟岳重加編排，強化文本之日用導向。他強調此書「逐句下，穿貫禪燈，引據公案」⁹²，致力於融合經典律藏、宗門思想與歷代語錄，編撰成一部既適合初學者亦利於資深修行者研習的教材。

其教學定位極為明確：既為沙彌初學童蒙所設，亦期望成為已有多年佛法學習與修行經驗者潛心修持的依據，更可用於戒壇授戒與說戒法會之教本。其總結語以「天地之象，奇偶而已；吾人之身，頂天立地，亦奇偶而已」⁹³為譬喻，謂《沙彌律儀要略》與《毘尼日用》猶如頂首手足，合而為一，缺一不可，正點出其以全體是波羅提木叉為旨歸，試圖於禪宗語境中重構戒律學之整體性。⁹⁴

此外，《沙彌律儀毘尼日用合參》一書中，石樹濟岳所撰〈自序〉提供了幾項關鍵線索。首先，可知濟岳的具足戒乃由性祇律師親自授與，且性祇並囑託濟岳主持戒壇時，應以《沙彌律儀要略》與《毘尼日用》兩部律學文獻講解法義、教導學人。⁹⁵由此可推知，《沙彌律儀毘尼日用合參》乃濟岳彙整祿宏所撰《沙彌律儀要略》與性祇所編《毘尼日用錄》而成，其內容匯聚兩書之要旨，以便學人依教奉行。

其次，從〈自序〉中亦可見性祇編纂《毘尼日用錄》的另一動機。序文記載：

⁹¹ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334b16-17。

⁹² 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334a13-14。

⁹³ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334c3-4。

⁹⁴ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1：「《要略》之於日用，全體是波羅提木叉，故當寶之，如我身之頂首手足，不可暫離也。」（CBETA, X60, no. 1120, p. 334c6-8）

⁹⁵ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1：「聖恩老和尚付授之後，兼命戒壇軌範，亦以此二本為諸學者講論。」（CBETA, X60, no. 1120, p. 334c2-3）

當時《要略》初行吳門，報國茂律師一見心服，乃曰：「此末法中之光明幢也。」惜乎偈呪未備，續刻《毘尼日用》補之。⁹⁶

此處所指「報國茂律師」即為性祇本人。據此可知，當年《沙彌律儀要略》初版流傳至吳門（蘇州）地區時，性祇一讀即深為折服，稱其為「末法時代中的光明法幢」。然而，他亦察覺其中偈頌與咒語尚未完備，遂編次《毘尼日用錄》作為補充，使律儀內容更為周備。

第三，《沙彌律儀毘尼日用合參》的序文亦特別指出《沙彌律儀要略》的一項創舉：

沙彌諸經，元無偈呪。《要略》以別經偈呪編入威儀篇中。此眾人不為，而獨為之，乃見其識鑑力量，大有過人處。⁹⁷

沙彌律典本無偈頌咒語，《沙彌律儀要略》卻取材於其他經典，自行甄選適當偈頌與咒語編入其中，補充威儀篇之內容。此舉突破舊制，為時人所未敢為，顯示株宏識見卓越、膽識過人，具有律學上的創發精神。⁹⁸

總而言之，《沙彌律儀毘尼日用合參》不僅是清初律學領域的重要文獻結晶，其所體現的編纂精神與教學關懷，更顯示出編者對於律儀弘傳的使命感與實踐力。本書融合禪律傳統，統攝教理與修行，提供後世一種兼具典範性與實用性的律學教育模式，亦具體展現出明清佛教重建戒律核心地位的努力與方向。

⁹⁶ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334b23-c1。

⁹⁷ 《沙彌律儀毘尼日用合參》卷1，CBETA, X60, no. 1120, p. 334b20-23。

⁹⁸ 此一特色引發筆者一項進一步的思考。正如先前所述，古心在《經律戒相布薩軌儀》中亦增列偈頌與咒語，以充實修學之用，而在濟岳〈自序〉中又提及株宏此一創舉。兩位律師同處明末清初之交，其編纂手法相似，皆有意將偈咒納入律儀之中。然則究竟由誰首倡此一作法？目前尚無定論，因篇幅所限，筆者暫擱此疑，俟將來有機會再行深入探討。

綜上所述，本文已針對六部「毘尼日用」類文獻之編者生平、編纂動機及宗派背景進行系統性考察，並初步梳理其間之互文影響與繼承關係。為進一步提供具體的文本實證，筆者選取《毘尼日用切要》為基準核心，挑選其他五部文獻共同收錄之關鍵條目包括：「早覺（睡醒）」、「聞鐘」、「下單（寤起）」、「登廁」及「登道場（入佛殿）」，進行原文逐條並列比對，藉此標示其文字異同與修持內涵之顯著差異。限於篇幅，全文式的異同校對將待後續研究展開，本文先就上述核心條目進行實證分析。

表 1：六部文獻關鍵條目文本對勘（以五個日用項目為例）

日用項目	《毘尼日用切要》 ⁹⁹	其他版本之顯著差異與增補內容
早覺 （睡醒）	偈： 睡眠始寤，當願眾生，一切智覺，周顧十方。 咒： （本書無咒）	異字：《經律戒相布薩軌儀》 「睡眠始寤」→「睡眠覺悟」 「一切智覺」→「一切知覺」 增咒：《毘尼日用錄》、《沙門日用》、《經律戒相布薩軌儀》增「唵。地利日哩莎訶」（七遍）。 增咒：《沙彌律儀毘尼日用合參》增「唵嚩臨」。 備注：《香乳記》與《毘尼日用切要》完全相同。
聞鐘	偈： 聞鐘聲，煩惱輕，智慧長，菩提生。 離地獄，出火坑，願成佛，度眾生。 咒： 唵。伽囉帝耶莎訶（三遍）。	異字：《經律戒相布薩軌儀》 「離地獄，出火坑」→「出地獄，離火坑」 無咒：《經律戒相布薩軌儀》、《毘尼日用錄》此兩書皆無咒語。 遍數異：《沙門日用》改為七遍。 遍數異：《沙彌律儀毘尼日用合參》未規定遍數。 備注：《香乳記》偈、咒與《毘尼日用切要》相同。
下單 （寤起）	偈： 從朝寅旦直至暮，一切眾生自迴護。 若於足下喪其形，願汝	增偈：《毘尼日用錄》、《沙門日用》增補：「下足住時，當願眾生，心得解脫，安住不動。」 異字：《經律戒相布薩軌儀》、

⁹⁹ 《毗尼日用切要》，CBETA, X60, no. 1115。

	即時生淨土。 咒： 唵。逸帝律尼莎訶（三遍）。	《毘尼日用錄》、《沙門日用》 咒語：「唵逸地律尼莎訶」（七遍）。 無咒：《沙彌律儀毘尼日用合參》 本項無咒語。 備注：《香乳記》與《毘尼日用切要》相同。
登廁	偈： 大小便時，當願眾生。 棄貪瞋癡，蠲除罪法。 咒： 唵。很魯陀耶莎訶。	異字一咒語字形：《經律戒相布薩軌儀》、《香乳記》、《沙門日用》、《沙彌律儀毘尼日用合參》：「唵很魯陀耶莎訶」（「很」→「狠」）。 《毘尼日用錄》：完全不同之咒語，作「唵，室利曳，婆醯莎訶」。 遍數：《經律戒相布薩軌儀》、《毘尼日用錄》、《沙門日用》皆標注七遍（《毘尼日用切要》未標遍數）。
登道場 （入佛殿）	偈： 若得見佛，當願眾生， 得無礙眼，見一切佛。 咒： 唵阿密栗帝吽發吒（三遍）。	異偈、無咒：《經律戒相布薩軌儀》偈作：「若見佛時，當願眾生，得無礙眼，見一切佛。」（「若得見佛」→「若見佛時」；無咒語） 偈咒同，遍數異：《毘尼日用錄》、《沙門日用》之偈、咒與《毘尼日用切要》相同；惟咒語遍數改為七遍。 有偈無咒：《沙彌律儀毘尼日用合

		參》保留偈頌，不收咒語。 備注 ：《香乳記》偈、咒皆與《毘尼日用切要》完全相同。
--	--	--

由上表可見，六部文獻在偈頌字形、咒語文字、持咒遍數及條目增補等細節上均存在具體的文本差異，印證了前文所論各書之間的影響與改編關係。尤其值得注意的是，《毘尼日用錄》（性祇）在多個條目中增補咒語或偈頌，且部分咒語文字與《毘尼日用切要》有所出入，而弘贊《沙門日用》在咒語遍數上普遍改為七遍，亦呼應其序文中對「廣略欠宜」的批評。各書異文背後所反映的宗派立場、詮釋取向及版本流傳問題，涉及面向廣泛，有待另文深入探討。

五、結論

本文以讀體《毘尼日用切要》為核心，兼及古心如馨《經律戒相布薩軌儀》、性祇《毘尼日用錄》、書玉《香乳記》、弘贊《沙門日用》、濟岳及戒顯《沙彌律儀毘尼日用合參》等五部同類文獻，運用文獻分析、歷史脈絡考察與詮釋等方法，對明末清初時期「毘尼日用」類文獻的編纂背景與宗派特徵進行系統性探討。以下分三個層次呈現本文的研究發現。

其一，就《毘尼日用切要》何以能成為主流傳戒教材而言，本文指出，此書的主流化並非單一因素促成，而是內容、制度、傳承三重條件共同作用的結果。在內容層面，讀體從《華嚴·淨行品》偈頌與密部咒語中重加甄採，架構簡明而功能明確，切合末法時代修行者的根機需求，兼顧持戒、威儀與定慧的整體修持。書玉於《香乳記》序文中保存讀體原話「此《日用》一書，乃是一乘妙法，進道鎡基，事攝身心，理歸圓頓」，揭示了此書在簡明體例之下深藏的圓頓宗旨，即以戒為基，理事雙融，導人趣向無上菩提，絕非泛常偈呪可比。在制度層面，讀體身為寶華山律宗二祖，主持石戒壇廣度僧眾，受戒人數動輒數千乃至萬餘，此書遂成戒壇的標準教材，憑藉制度之力大範圍流通。在傳承層面，弟子書玉編纂《香乳記》，對原書進行系統性注疏與補遺，不僅強化了原典的實踐指引功

能，更形成師資相承的穩定傳播鏈，進一步確立了此書在律宗叢林中不可取代的地位。

其二，就六部文獻的編者宗派背景而言，本文考察了讀體、古心、書玉、性祇、弘贊、濟岳（彙箋、戒顯審訂作序）等主要作者。這些祖師雖均為明清律宗復興運動的關鍵參與者，但宗派取向各有側重：古心為律宗中興之祖，駐錫古林寺，奠定後世千華派基礎；讀體承三昧律師法脈，為南山律系嫡傳，寶華山律宗第二代；書玉為寶華山系統第三代，直接繼承讀體律學；性祇以弘律為事，然個人修持以淨土宗為主；弘贊為曹洞宗禪僧，兼精律藏；濟岳為臨濟宗三峰派傳人，融合禪律講教。由此可見，「毘尼日用」類文獻的編者群體呈現出多元的宗派背景，絕非律宗一家之事業，而是明清佛教各宗交融、共同關注戒律實踐的具體體現。

其三，就文獻內容與結構的異同及互文關係而言，六部文獻雖同屬「毘尼日用」類，皆以指導僧人二六時中的日常行儀為核心功能，然各書在體例設計、取材範圍與修持內涵上呈現出顯著差異。《經律戒相布薩軌儀》以布薩儀式與懺悔法為重心，反映古心重建律制的宏觀企圖；《毘尼日用錄》與《毘尼日用切要》同以《華嚴·淨行品》偈頌搭配密咒為架構，形式相近但取捨有別；《香乳記》為《毘尼日用切要》所作的系統性注疏，使原書更具可操作性；《沙門日用》將適用對象擴展至在家七眾，體現弘贊悲願弘法的普化理念；《沙彌律儀毘尼日用合參》則將祿宏《沙彌律儀要略》與性祇《毘尼日用錄》整合為一，提供戒壇授戒的完整教學方案。在互文關係方面，性祇《毘尼日用錄》對後出的《沙門日用》及《沙彌律儀毘尼日用合參》有明顯的啟發作用；《毘尼日用切要》與《香乳記》構成原典與注疏的繼承關係；弘贊對「毘尼」命名的批評，其對象經本文比對考證，極可能指向性祇之作，而非讀體之書，此亦揭示出這些文獻之間存在隱性的對話與回應關係。本文另透過「早覺」、「聞鐘」、「下單」、「登廁」、「登道場」五項關鍵條目的逐條對勘，具體呈現了各書在偈頌文字、咒語選取與誦持遍數上的異同，為後續更全面的文本校勘研究奠定了初步基礎。

從宏觀的歷史脈絡觀之，「毘尼日用」類文獻的出現與流行，是明清佛教多重危機與內部自覺共同催生的產物。自明太祖整頓僧籍，建立僧錄司、度牒制度與戒會考試以來，國家對佛教的制度性管控逐步強化；與此

同時，戒律鬆弛、知見淺薄、叢林失序、法脈中斷等七類內部積弊，使得佛教界迫切需要一種能夠深入個人日常修行的具體指引。「毘尼日用」類文獻正是在此雙重壓力下應運而生，以「化繁為簡、以文輔行」的方式，將律藏精髓轉化為僧人可隨時遵行的日課準則，體現了明清律宗復興「從制度重建走向生活實踐」的核心轉向。

綜上所述，本文嘗試在以下四個面向對現有研究做出一些補充。其一，本文對「毘尼日用」類文獻進行了初步的系統性比較，希望能在既有研究較少觸及的文本比較層面，提供一些參考。其二，本文嘗試梳理六部文獻之間的影響與繼承關係，並藉由書玉序文所保存的讀體原話「一乘妙法，進道鎡基，事攝身心，理歸圓頓」，對《毘尼日用切要》的編纂宗旨作出進一步的說明。其三，本文選取五項典型條目進行逐條文本比對，希望為後續更全面的文本比較研究提供一些初步的基礎。其四，本文就弘贊命名批評的對象加以辨析，推測其所指摘者或為性祇之作而非讀體之書，希望藉此為明清律學中律、教、密的界線問題提供一點新的思考角度，惟此推論尚有待進一步的研究加以驗證。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「財團法人佛教電子佛典基金會」(Chinese Buddhist Electronic Text Archive Foundation)之電子佛典集成網路版(CBETA Online)，2025.R3。所引《中國佛寺史志彙刊》，均檢自「中國佛教寺廟志數位典藏」。《明太祖實錄》、《大明會典》、《大清律例》等古籍，主要引自「漢籍全文資料庫」。

一、佛教藏經

- 《沙門日用》，X60, no. 1117。
- 《沙彌律儀毘尼日用合參》，X60, no. 1120。
- 《毗尼止持會集》，X39, no. 709。
- 《毘尼日用切要》，X60, no. 1115。
- 《毘尼日用切要香乳記》，X60, no. 1116。
- 《毘尼日用錄》，X60, no. 1114。
- 《慨古錄》，X65, no. 1285。
- 《雲棲法彙(選錄)》，J33, no. B277。
- 《雲棲淨土彙語》，X62, no. 1170。
- 《新續高僧傳》，B27, no. 151。
- 《經律戒相布薩軌儀》，X60, no. 1136。
- 《憨山老人夢遊全集》，J22, no. B116。
- 《靈峰蕩益大師宗論》，J36, no. B348。

二、古籍

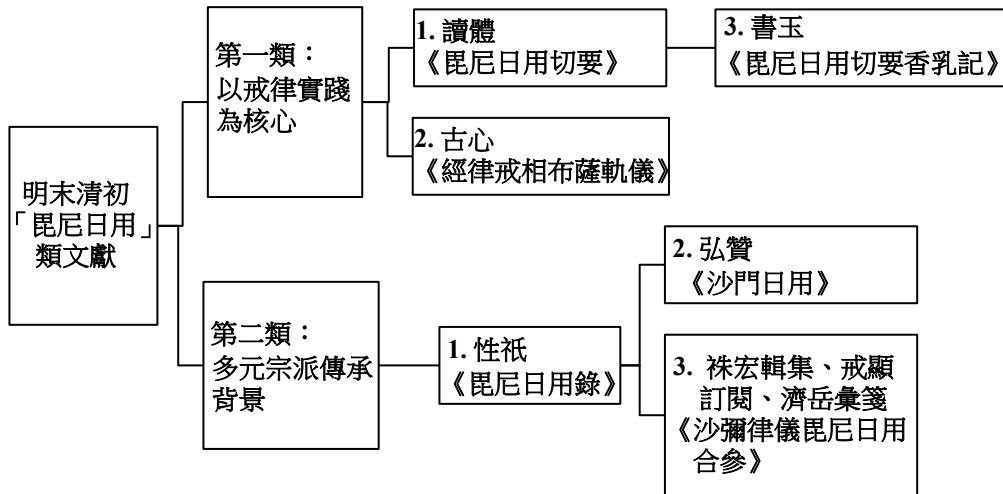
- 《大明會典》，明·李東陽撰、申時行修，臺北：新文豐，1976年。
- 《大清律例》，乾隆間刊本，北京：中華書局，1998年。
- 《吳都法乘》，明·周永年編修，收於杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第3輯，冊21、22，臺北：丹青圖書，1985年。
- 《明太宗實錄、明仁宗實錄》，明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修，黃彰健校勘，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年。
- 《明太祖實錄》，明·董倫等修、解縉等重修、胡廣等復奉敕修；黃彰健校勘，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年。

- 《明史》，清·張廷玉等撰；楊家駱主編，臺北：鼎文書局，1980年。
- 《武林靈隱寺志》，清·孫治撰，徐增重編，收於杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊23，臺北：明文書局，1994年。
- 《金陵梵刹志》，明·葛寅亮編纂，收於杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊3，臺北：明文書局，1994年。
- 《清涼山志》，明·釋鎮澄撰，康奉等校點，收於杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第2輯，冊29，北京：中國書店，1989年。
- 《鼎湖山慶雲寺志》，清·丁易修、釋成鷺纂，收於杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊47，臺北：明文書局，1980年。
- 《寶華山志》，清·定菴基祖（初輯）、劉名芳（纂修）、文海聚祖（重校）、聖性宗（再梓），收於杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊41，臺北：明文書局，1994年。

二、專書、論文或網路資源等

- 張雅雯 2022 〈以詩證禪——仁山寂震〈廣寒山詩〉揭顯之三峰宗風〉，《法鼓佛學學報》30，頁56-90。
- 熊江寧 2018 〈晚期戒律復興中的兩大傳戒叢林研究〉，《中國佛學》42，頁28-51。
- 劉曉玉 2014 〈讀體見月與明末清初律宗中興運動〉，《荊楚理工學院學報》6，頁38-42。
- 鄭興中 2017 〈弘贊在慘生平與著作述略〉，《肇慶學院學報》1，頁47-51。
- 魯海軍 2018 《明清佛教戒律思想研究》，北京：商務印書館。
- 釋果燈 2004 《明末清初律宗千華派之興起》，臺北：法鼓文化。
- 釋聖嚴 1997 《菩薩戒指要》，臺北：法鼓文化。
- 釋德祖 1994 《見月讀體律師之戒律思想初探》，臺北：法光佛教文化研究所碩士論文。
- 漢籍全文資料庫：<https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>，2025.05。
- 中國佛教寺廟志數位典藏：<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/>，2025.05。

附錄 1：「毘尼日用」類文獻之間的關聯概覽



附錄 2：六部「毘尼日用」類文獻橫向比較

比較 維度	編纂目的	主要內容 與體例	對偈咒的 處理方式	預設使用 對象	編者宗派 傳承
《毘尼日用切要》讀體	為「初發心人」提供朝夕行用之日課；從《華嚴·淨行品》及密部採偈咒彙集，使初學者漸成道果，不致虛耗信施。	以日常行持動作為序（起床、盥洗、著衣等）；各動作後附《淨行品》偈頌及密咒；一卷。	取《淨行品》偈頌搭配密咒；形式固定；書玉記載讀體自《淨行品》及密部「重採」偈咒彙集。	初發心出家比丘。	南山律宗（寶華山系，第二代）。
《毘尼日用錄》性祇	補《苦海浮囊》次第紊亂之弊；為初學僧人提供簡明實用的日用戒儀手冊。	體例與《毘尼日用切要》相近；同以《淨行品》偈頌搭配密咒；篇末另附〈千巖長禪師示眾〉等古德警策語。	同取《淨行品》偈頌搭配密咒；弘贊批評此版「廣略欠宜」。	初學出家比丘為主。	古林派；個人修持以淨土念佛為歸依。
《沙門日用》弘贊	正「毘尼日用」書名之誤（「毘尼」不含偈咒，故改名「沙門日用」）；重整咒語廣略；擴大適用對象至佛教七眾。	體例與《毘尼日用錄》相近；刪去篇末警策語；重新刪補咒語；書名改「沙門日用」以正名義；二卷。	明確批評舊本咒語「廣略欠宜」，予以重新刪補調整。	明確擴及佛教七眾（出家及已受三皈五戒之在家信眾）。	曹洞宗出身；以禪僧身份重振律學。
《毘尼日用切要香乳記》書玉	為《毘尼日用切要》逐條注釋；使初學者更易理解行持義理；強化實踐指導功能。	以《毘尼日用切要》為底本，逐條詮釋偈頌義理；新增分科說明與宗義詮解；注疏性質。	對偈頌作義理詮釋；對咒語的使用場合與意義作進一步說明。	已有一定戒學基礎的修行者（注疏性質，適合深化理解）。	南山律宗（寶華山系，第三代）。

《經律戒相布薩軌儀》古心	回應律制衰頹；重建布薩、懺悔等核心儀軌；以報佛恩、度法界眾生為懷。	涵蓋五戒、八戒、沙彌戒、比丘戒、布薩儀軌、懺悔法次第等；以戒條與儀軌為主幹，偈咒為輔。	古心在戒律文本中增列偈頌與咒語（《沙彌律儀合參》序文稱祿宏為首倡者；兩人的時代相近，難以確定其先後）。	叢林僧眾、初學律者（文字簡要易懂，為入門教材）。	律宗古林派開山祖師。
《沙彌律儀毘尼日用合參》祿宏、戒顯、濟岳	回應禪律割裂現象；彙整祿宏《沙彌律儀要略》與性祇《毘尼日用錄》為一書。	以祿宏《沙彌律儀要略》為骨架，融入《毘尼日用錄》之偈咒；濟岳逐句下注，穿貫禪燈，引據公案；三卷。	繼承祿宏首創於沙彌律典中編入偈咒之作法（「沙彌諸經，元無偈呪。《要略》以別經偈呪編入威儀篇中，此眾人不為，而獨為之」）；以性祇《毘尼日用錄》偈咒補充整合。	沙彌初學童蒙及老於參學者；戒壇授戒與說戒法會教本（教學定位廣泛）。	祿宏屬淨土宗；戒顯屬臨濟宗；濟岳屬臨濟三峰派第三代。

附錄 3：「毘尼日用」類文獻編者之宗派系統與修持特色

類別	作者／時代	宗派傳承	代表著作	實踐風格概述
以戒律實踐為核心	讀體 (1601-1679) 明末清初	律宗寶華山第二代祖師	《毘尼日用切要》	戒律宏傳者，建塔、建壇、編儀軌，律學制度完備，實踐與儀式並重，融合密教咒語與淨土信仰。
	古心 (1541-1616) 明朝	律宗古林派	《經律戒相布薩軌儀》	重實踐、重律制，重視僧格與律制重建，為初學與叢林僧編撰，代表律宗復興初期風格。
	書玉 (1645-1721 / 1722) 清朝	見月弟子，律宗第三代祖師	《毘尼日用切要香乳記》	補註《毘尼日用切要》，重編分類，詮釋深刻，融合事理，具教育指導性與理論深度，為律宗教學實踐中堅人物。
多元宗派傳承	性祇 (1569-1636) 明末	雲棲株宏系、律宗古林派，主修淨土兼通諸宗	《毘尼日用錄》	以念佛為本、戒律為體，兼通諸宗，實踐嚴謹，重日常威儀與清淨修行，具生活化實用性。
	弘贊 (1612-1686) 明末清初	曹洞宗，兼弘律宗	《沙門日用》	嚴持戒律，建寺傳戒，兼顧禪律並修，著述具實用性與規範性，強調叢林實踐秩序。

	株宏 (1535-1615) 明朝	淨土宗， 提倡禪淨 兼修	《沙彌律儀 要略》、彙 編《沙彌律 儀毘尼日用 合參》	念佛為核心，融合 禪、教、律，生活化 弘法，影響深遠，強 調實踐中的戒律教 育。
	戒顯 (1610-1672) 明末清初	臨濟宗楊 岐派	參與《沙彌 律儀毘尼日 用合參》	禪律融合，兼顧教理 與實修，弘律有方， 參與律儀文本整理， 推動規範化與系統化 實踐。
	濟岳 清初	臨濟宗三 峰派	主編《沙彌 律儀毘尼日 用合參》	禪與律並重，整合前 人戒律文獻與自身經 驗，呈現戒律文本系 統化趨勢，內容涵蓋 面廣。

The Context and Scholastic Characteristics of *Pini Riyong Qieyao* and Its Related Literature

Shi, Run-Jia

Master's Student

Department of Buddhist Studies,
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

In the late Ming and early Qing dynasties, Buddhism faced the challenges of both lax monastic precepts and malfunctioning monastic system (conglin zhidu) 叢林制度. In response to this decline, the Buddhist community initiated a revival movement of the Vinaya School 律宗, which led to the emergence of a range of practical Vinaya texts known as the “Daily Use of Vinaya” 毘尼日用 literature. Among these, the *Pini Riyong Qieyao* 毘尼日用切要 compiled by Duti 讀體 was not only widely circulated but also became a key reference for the ordination rituals of Chinese Buddhism. However, with many similar texts presented concurrently, its uniqueness and scholastic characteristics have yet to be thoroughly explored and explicated.

This thesis focuses on *Pini Riyong Qieyao* and systematically compares it with five other similar Vinaya daily-use texts: Guxin's *Jinglü Jiexiang busa Gui yi* 古心《經律戒相布薩軌儀》, Xingqi's *Pini Riyong Lu* 性祇《毘尼日用錄》, Shuyu's *Pini Riyong Qieyao Xiangru Ji* 書玉《毘尼日用切要香乳記》, Hongzan's *Shamen Riyong* 弘贊《沙門日用》, and Zhuhong et al.'s *Shami Lüyi Pini Riyong Hecan* 祿宏等《沙彌律儀毘尼日用合參》. This study aims to explore the compilation background and scholastic characteristics of *Pini Riyong Qieyao* through a dual examination approach of textual analysis and historical contextualization and interpretation, while also shedding light on its intertextual relationship with other related documents.

The research finds that *Pini Riyong Qieyao* distinguished itself primarily for its rigorous structure, concise language, and explicit functionality, which successfully met the needs of practitioners in the so-called “Dharma-Ending Age 末法.” Furthermore, Dutì’s elevated scholastic status and his actual achievements in promoting the Vinaya greatly enhanced the text’s authority and influence. Subsequently, his disciple Shu-yu’s commentary, *Pini Riyong Qieyao Xiangru Ji* further solidified the practical guidance of the original text and sustained its dissemination. This study argues that the “Daily Use of Vinaya” literature, as a vital outcome of the Ming-Qing Vinaya revival, not only underscore the Buddhist community’s renewed focus on the practice of discipline but also provide a profound and practical model for the pragmatic turn of Buddhism since the late Ming. This offers a new perspective for understanding the diversities of Buddhist revival during that period.

Keywords:

Late Ming and early Qing, Vinaya School revival, *Pini Riyong Qieyao*, Daily Use of Vinaya literature, Practicalization.