

二十世紀上半葉中國佛教的戒律復興—— 以弘一法師對在家戒律的闡釋與宣傳為中心*

林盈君**

本文旨在考察弘一法師(1880—1942)如何闡釋在家戒律，認為他既承繼明末清初戒律復興的脈絡，也因憂心當時佛教戒律和僧伽地位的發展，故有意透過三皈五戒的論說，為推廣在家戒律做出新貢獻。本文分為三部份。文章首先探究明末清初的戒律復興運動，尤其是此運動開始重視在家戒律，並催生如《在家律要》一類書籍的現象。在此基礎上，本文接著聚焦弘一所撰之〈律學要略〉，說明二十世紀上半葉由居士主導、推動重新出版律學古本的現象，不僅促成弘一的律學轉向，也形塑其有志「恢復古法」的戒律觀。要言之，弘一強調「發心」，以三皈五戒為宗，有意識地將在家居士納入戒律的考量。本文最後一部分討論在居士佛教興盛的脈絡下，弘一如何致力於在家戒律的具體指引，以及弘法方法的創新，以幫助居士接受律學與持戒，如採取演講、出版以圖像為主的《護生畫集》與含有圖表化戒律的《南山律在家備覽略編》等。透過本文可知，弘一對在家戒律的闡釋與宣傳，除了呈現二十世紀上半葉僧人

* 本文寫作期間獲2022年度中央研究院歷史語言研究所人類學門博士培育、黃彰健院士學術研究獎金等獎助。初稿蒙康豹(Paul Katz)、范純武、侯坤宏、吳孟軒等教授給予建議，並曾於中央研究院歷史語言研究所人類學門獎助生報告上發表(2022年11月10日)，得林聖智、鄭雅如、陳韻如、徐維里等老師惠賜意見，又受兩位匿名審查人悉心指正，使本文更臻完善，謹致謝忱！唯一文責仍由作者自負。

** 國立臺灣大學歷史學研究所博士候選人。
通訊信箱：d07123007@ntu.edu.tw

推廣在家戒律的努力，也反映當時居士佛教興盛的實況，體現佛教與社會的密切互動。

關鍵詞：戒律復興、弘一、在家戒律、居士、南山律

一、前言

戒律是佛教組織化過程中，用以規範成員而生的措施，也是佛教組織持續擴大後，成員藉以區別他者、奉以修行之準則。「戒」與「律」在佛教中，原是二義：戒(*śīla*)屬自願性，指自身願意而遵守的準則；律(*vinaya*)則帶有強制意味，指加入團體後必須遵守的規定，都是佛逝後經兩次律藏集結而形成。佛教進入中國後，「戒律」常被相提並論成為一個固定的詞彙。佛教發展的興衰，常以戒律的實踐狀況作為評估指標，然而迄今為止的戒律研究，多集中在戒律本身的義理、規範與著作，也就是戒律本身的發展史，戒律、佛教與世俗社會三者之間的互動，似乎存在一種說不清、道不明的關係。二十世紀上半葉中國社會面對各種政治、文化變動，佛教與世俗社會亦產生各種衝突與隔閡，致使重整戒律成為佛教改革或復興不得不面對的議題。¹

在近代中國佛教重整戒律的浪潮中，以弘一法師(1880-1942)對南山律宗的復興極富代表性。弘一俗名李叔同，早年留學日本，後於江浙一帶從事藝術教育，是二十世紀初於中國推動西洋藝術、音樂教育的先驅之一。是以長久以來弘一常以浪漫才子、藝術僧侶的面貌被認識。然弘一復興律學的這一面向，重要性絕不亞於其文藝形象。1980年代後由於弘一相關史料陸續出版，致使1995年開始海峽兩岸興起有關弘一的學術會議與研究。2000年後中國地區更是每隔數年便有以紀念弘一為由，聚焦佛教戒律的研討會，一方面透露弘一苦行持戒的形象，頗緊扣當代社會所需的特定價值，另一方面透過這

¹ 佛教「復興」一詞之使用，採1968年霍姆斯·維慈(Holmes Welch)在《中國佛教的復興》(*The Buddhist Revival in China*)所提「一個宗教的復興，往往肇始於它之前的衰敗和沒落」之概念。維慈對「復興」一詞的使用，影響了二十世紀大多數佛教研究的論調，近來雖有學者反思此概念，但佛教復興一詞仍被廣泛用於敘述近代中國佛教的改革浪潮。參見霍姆斯·維慈(Holmes Welch)，《中國佛教的復興》(上海：上海古籍出版社，2006)，頁1。

些研究亦漸奠定其作為近代律學宗師的地位。²弘一對佛教戒律的研究不只限於僧伽律，由於其出家前後與江浙文化知識界關係密切，故亦留意在家戒律。思及在家信徒數量龐大，佛教提倡在家戒律是否符合社會需求，以及其推廣方式能否吸引居士持守，實乃信仰傳播的重要基礎。因此本文嘗試從明清以降佛教在家戒律發展的概況談起，進一步聚焦二十世紀上半葉弘一對在家戒律的闡發與宣傳，考察他的律學思想如何一方面繼承明末清初戒律復興的脈絡，另一方面又受二十世紀初以來居士佛教發展的影響而產生轉變。

關於佛教戒律的研究非常多，具學術意義的著作以聖嚴法師(1931-2009)的《戒律學綱要》為代表。該書以實用淺白的文字，試圖向一般大眾說明戒律的基本內涵。³其次，張曼濤(1933-1981)主編的《律宗概述及其成立與發展》也是較早針對佛教戒律歷史與律宗發展所編纂之論文集。⁴勞政武的《佛教戒律學》則從法學與倫理學等角度，論述戒律形成與發展的意義。⁵近來學界有較注意戒律與社會發展者，如嚴耀中的《佛教戒律與中國社會》著重探究戒律與世俗社會的關係，除分析官方法律對佛教戒律的抑制，亦說明佛教戒律在民間習俗中的變化與融合。⁶王建光與張錦輝等之著作，則詳述佛教戒律傳

² 1980年代以後，由於中國宗教政策的改變，佛教活動逐漸恢復，如1980年為紀念弘一誕生一百周年舉辦的「弘一法師書畫金石音樂展」，便是文革後少見的大型宗教展覽。該次展覽結束，北京文物出版社亦推出《弘一法師紀念集》。此後，弘一相關史料陸續被整理出版，其中以1986年尊崇弘一的海內外緇素發起、由福建人民出版社推動出版的《弘一大師全集》，工程最為浩大。關於弘一的學術會議，最早由臺灣陳慧劍居士創辦弘一大師紀念學會主辦「海峽兩岸弘一大師德學會議」，共有四屆(1995、1997、1999、2001)。2000年後中國地區舉辦之研討會有：「第五屆吳越佛教文化與社會暨紀念弘一大師圓寂六十五周年學術研討會」(2007)、「東南佛國·杭州首屆佛教文化節暨弘一大師誕辰一百三十周年學術研討會」(2010)、「從文化先驅到一代宗師——“紀念弘一大師出塵100周年”學術研討會」(2018)、「紀念弘一法師圓具100周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會」(2020)、「之江問道：弘一法師律學思想與崇儉戒奢論壇」(2023)等。參見陳星，〈學術報導：第四屆海峽兩岸弘一大師德學會議概述〉，《普門學報》，第6期(高雄，2001.11)，頁1-6。《佛學研究》網站：<https://reurl.cc/r6l56O>、《世界佛教》網站：<https://reurl.cc/v6n70y>，新浪網：<https://reurl.cc/Ojbvry>，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所網站：<https://reurl.cc/Wv4GA9>，檢索日期：2023年9月6日。

³ 聖嚴法師，《戒律學綱要》(高雄：佛光文化事業有限公司，1997)。

⁴ 張曼濤主編，《律宗概述及其成立與發展》(臺北：大乘文化出版社，1978)。

⁵ 勞政武，《佛教戒律學》(北京：宗教文化出版社，1999)。

⁶ 嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》(上海：上海古籍出版社，2007)。

入中國後，其律學思想發展以及律宗的形成與傳衍。⁷這些關於戒律與律宗發展的通論性著作皆指出，明末清初與二十世紀上半葉有過兩次戒律復興。

聖嚴很早便於 1975 年出版的論文中指出，明末佛教復興的特點之一是強調在家戒律；⁸之後如于君方、陳永革、劉曉玉、魯海軍等，在探究明清佛教發展的個別議題上，也都曾提及居士佛教的興盛，使推廣在家戒律成為明末清初佛教戒律復興的一個重要現象。⁹而在民國佛教戒律的研究中，近來學者亦多注意到居士在戒律復興中扮演一定程度的角色。如韓敏探討佛教界改革受戒等儀式，指出居士涉入戒律研究，使僧俗間之矛盾增加。¹⁰田水晶(Daniela Campo)考察僧伽重整戒律、儀軌等所涵蓋的現代元素，除反思佛教現代化論述，也指出居士參與佛教改革的現象，值得注意。¹¹黃曉星(Ester Bianchi)認為 1980 年代以後中國的佛教發展延續民國以來戒律復興的脈絡；¹²而民國戒律復興既與明末重倡戒律有類似之處，又蘊含恢復古法、追求佛教原始精神之意。¹³這些研究雖然都指出明末以降居士之角色愈趨重要，但對於佛教戒律復興中在家戒律的提倡與傳播，仍缺乏整體圖像。

⁷ 王建光，《中國律宗思想研究》(成都：巴蜀書社，2004)；王建光，《中國律宗通史》(南京：鳳凰出版社，2008)。張錦輝，《律宗思想與文化》(北京：宗教文化出版社，2019)。

⁸ 聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》(臺北：法鼓文化，2009)；聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，《菩薩戒指要》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2022)，頁143-162。

⁹ 陳永革，《晚明佛教思想研究》(北京：宗教文化出版社，2007)；劉曉玉，《明清之際律宗中興運動考察》(鄭州：河南人民出版社，2014)；魯海軍，《明清佛教思想》(北京：商務印書館，2018)；于君方，《漢傳佛教復興——雲棲株宏及明末融合》(臺北：法鼓文化，2021)。

¹⁰ 韓敏，《民國佛教戒律研究》(北京：宗教文化出版社，2016)。

¹¹ 田水晶(Daniela Campo)，〈民國時期的戒律復興初探〉，收入汲喆、田水晶、王啟元等編，《二十世紀中國佛教的兩次復興》(上海：復旦大學出版社，2016)，頁137-150。Daniela Campo, "A Different Buddhist Revival: The Promotion of Vinaya (*jielü* 戒律) in Republican China," *Journal of Global Buddhism* 18 (2017): 129-154.

¹² Ester Bianchi, "Yi jie wei shi 以戒為師: theory and practice of monastic discipline in modern and contemporary Chinese Buddhism," *Studies in Chinese Religions* 3, no.2 (2017): 111-141.

¹³ Ester Bianchi, "Understanding *jielü* 戒律: The Resurgence and Reconfiguration of Vinaya-Related Concepts in Modern China," in *Critical Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions II: Intellectual History of Key Concepts*, eds. Gregory Adam Scott and Stefania Travagnin (Berlin; Boston: De Gruyter, 2020), 55-80.

與居士或居士佛教相關的研究至今亦不少，其中潘桂明的著作可為代表。潘氏除對居士與居士佛教之定義有清楚說明，並將居士與僧伽視為兩股競爭力量，作為論述佛教進入中國後發展的主軸，呈現不同時代居士活動的情況。¹⁴近來雖有學者反思清代中葉以降固化的居士佛教系譜與論述，但亦揭示龐大的居士群體早已存在清中葉以後的中國社會。¹⁵十九世紀末楊文會(1837-1911)創金陵刻經處，被視為近代中國佛教復興運動的起點，使清末以降的居士佛教研究頗為蓬勃。¹⁶若干研究雖未直接涉及弘一對在家戒律之探討，但亦提供思索弘一、居士和社會三者互動的線索，如江建明(J. Brooks Jessup)研究上海居士認同與修行空間時，以弘一與豐子愷拜訪居士林解釋居士林為佛教接引世俗提供了種種方便，亦展示弘一在都市修行活動之一面。¹⁷楊凱里(Jan Kiely)考察印光法師(1861-1940)與江南菁英居士的往來，指出上海興盛的出版文化，強化了印光及其追隨者之間的關係。¹⁸此點特色也表現在追隨弘一的居士身上。而鄧子美、李玉珍探討弘一復興律宗，都認為提倡戒律是其面對世變、改革中國佛教的策略之一。¹⁹簡言之，居士佛教崛起乃探討近

¹⁴ 潘桂明，《中國居士佛教史》(北京：中國社會科學出版社，2000)上、下冊。

¹⁵ 邵佳德，〈潘曾沂的信仰與生活世界：兼論清中葉江南的居士佛教〉，《民俗曲藝》，第204期(臺北，2019.06)，頁99-145。

¹⁶ 陳炯彰，《近代佛學復興運動的萌芽》(臺北：文景書局，1987)；鍾瓊寧，〈民初上海居士佛教的發展(1912-1937)〉，《圓光佛學學報》，第3期(中壢，1999.02)，頁155-191；劉成有，《近現代居士佛學研究》(北京：人民出版社，2013)；Eyal Aviv, "Ambitions and Negotiations: The Growing Role of Laity in Twentieth-century Chinese Buddhism," *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies* 1 (2011): 31-54；唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維：民國上海居士佛教組織與慈善研究》(桂林：廣西師範大學出版社，2013)；張雪梅，《民國居士佛教研究1912-1937》(北京：宗教文化出版社，2020)。

¹⁷ 江建明(J. Brooks Jessup)，〈打造現代都市的佛教身分認同——以1920年代上海的世界佛教居士林為例〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》(臺北：中央研究院近代史研究所，2015)，頁337-361。

¹⁸ 楊凱里(Jan Kiely)，〈在菁英弟子與念佛大眾之間——民國時期印光法師淨土運動的社會緊張〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，頁363-397。

¹⁹ 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》(上海：華東師範出版社，1994)，頁178-183。李玉珍，〈命名與規範——民初佛教修行主義與女性宗教身分〉，收入呂妙芬、康豹主編，《五四運動與中國宗教的調適與發展》(臺北：中央研究院近代史研究所，2020)，頁579-608。

代佛教發展不可忽略之背景；以此而論，弘一向在家居士傳法、著書，除了反映個人睿見，也有其歷史脈絡。

探討弘一對在家戒律的觀點，除有助理解二十世紀上半葉戒律復興背景下，僧伽透過戒律加強與世俗社會互動的一面，亦可補充目前弘一律學研究將之歸於個人修行成就的部份。如陳慧劍(1925-2001)、曹仕邦、釋昭慧、溫金玉、屈大成、歐陽瑞(Raoul Birnbaum)等之研究，對弘一研究律學的原因、由新律轉向舊律、對原始戒律的調適，還有整理南山律典的貢獻等已有詳細之研究。²⁰韓秉芳雖注意到弘一與居士關係密切，但主要聚焦於其人格對居士的感召。²¹劉繼漢、釋界崇等分析弘一編纂在家戒律有為居士指引修學實踐方法，以及將戒律藏諸民間之意，但未深究弘一為何選擇「居士」作為著書對

²⁰ 陳慧劍，〈弘一大師戒律思想溯源〉，《弘一大師論》(臺北：東大圖書股份有限公司，1996)，頁63-96。曹仕邦，〈弘一大師對持律的實踐〉，《香港佛教》，第269期(香港，1982.10)，頁32-34。曹仕邦，〈戒律與僧制之間——弘一律師的兩難之局〉，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177-190。釋昭慧，〈弘一大師之生平行持及律學研究〉，《如是我思》(板橋：法界出版社，1993)第2集，頁159-180。釋昭慧，〈弘一大師之研律與弘律〉，收入陳慧劍主編，《弘一大師有關人物論文集》(臺北：弘一大師紀念學會印行，1998)，頁357-372。釋昭慧，〈弘一大師著《四分律比丘戒相表記》在律學上之地位與特色〉，收入侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》(臺北：弘一大師紀念學會，2008)，頁512-532。釋昭慧，〈試論南山律家之「大乘圓教」戒體論——為紀念弘一大師「專弘南山」而作〉，《法印學報》，第3期(桃園，2013.10)，頁75-101。溫金玉，〈弘一大師與律學〉，《佛學研究》，第11期(北京，2002.06)，頁191-193。溫金玉，〈弘一法師弘律因緣探究〉，《法音》，第274期(北京，2007.06)，頁12-18。溫金玉，〈弘一法師由“新律家”而變“舊律家”之因緣探究—紀念弘一法師圓寂六十五周年〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》(北京：宗教文化出版社，2008)第3卷，頁53-60。溫金玉，〈願為南山孤臣——弘一法師界律思想研究〉，收入光泉主編，《第七屆靈隱文化研討會論文集：紀念弘一法師圓具100周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會》(北京：宗教文化出版社，2020)，頁1-6。屈大成，〈弘一大師的南山律學〉，收入閩南佛學院編，《閩南佛學》(北京：宗教文化出版社，2010)第7輯，頁208-231。

²¹ 韓秉芳，〈弘一大師與居士佛教〉，《世界宗教文化》，第2期(北京，2011.04)，頁69、74-77。

象，以及居士學習戒律的意義。²²釋濟群、釋衍空等對弘一在家戒律之核心觀點有清楚地剖析，惜未能將提倡戒律與社會脈動有所連結。²³林忱薇、張林艷等皆注意到弘一作《南山律在家備覽略編》，有為居士持戒指引與出家人入門之學的雙重意義，然主要著重分析弘一之個人生命史及其在家律學思想之義理。²⁴要言之，以上研究或多或少述及弘一對在家戒律的看法，但深入考察弘一宣揚在家戒律與二十世紀上半葉戒律復興之關聯者，似尚未見。因此本文欲從明清以降之戒律發展談起，考察明末清初戒律復興與居士佛教興盛後，在家戒律如何受到重視及其具體內容。在此基礎上，再聚焦分析弘一對戒律的看法，探究弘一如何考慮居士這一群體所應持守的戒律內涵，乃至進一步推廣在家戒律。

二、明清至二十世紀上半葉佛教在家戒律的發展

中國的佛教戒律始於曹魏嘉平二年(西元250年)曇摩迦羅(生卒年不詳)譯《僧祇戒心》，之後《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》、《四分律》等律藏典籍陸續被譯出，逐漸奠定中國佛教僧伽戒律之範疇。²⁵唐代僧伽傳法以《四分律》為最多，促成中國律宗一派的形成，其中道宣(596-667)的南山律宗影響最大，後經北宋允勤(1005-1061)、元照(1048-1116)等法師發揚而成為律

²² 劉繼漢，〈弘一大師著《南山律在家備覽略編》對家居士禁戒之提示與其特色〉，收入侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，頁475-511。釋界崇，〈弘一法師《南山律在家備覽》中的律學思想〉，收入光泉主編，《第七屆靈隱文化研討會論文集：紀念弘一法師圓寂100周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會》，頁7-12。Raoul Birnbaum, “Two Turns in the Life of Master Hongyi, A Buddhist Monk in Twentieth-Century China,” in *Making Saints in Modern China*, eds. David Ownby, Vincent Goossaert and Ji Zhe (Oxford: Oxford University Press, 2017), 161-208.

²³ 濟群，〈弘一大師對律學的貢獻〉，《法音》，第5期(北京，1991.05)，頁13-21。釋衍空，〈弘一大師對在家律學的貢獻〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》，第3卷，頁61-66。

²⁴ 林忱薇，〈弘一大師律學之研究〉(臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2016)。張林艷，〈弘一法師在家律學思想研究〉(長沙：湖南師範大學碩士論文，2021)。

²⁵ 劉繼漢，〈弘一大師著《南山律在家備覽略編》對家居士禁戒之提示與其特色〉，頁480-482。

宗主流。²⁶約略而言，唐至北宋中國佛教的戒律發展，以大乘教義闡釋魏晉時期所譯律典，特別是《四分律》為主。²⁷在家戒律則至十六國時期曇無讖(385-433)翻譯《優婆塞戒經》後才有佛教徒受戒之事。²⁸南宋以後，佛教一方面由於禪宗興盛，另一方面因政權更迭，戒律與律宗之發展都有所衰頹。²⁹至明代中期以後由於商品經濟繁榮，佛教受世俗化影響產生各種衰微現象，如寺產遭內外侵占與挪用之事層出不窮。另外，官方久不開戒壇、濫發度牒，導致僧人素質混雜，普遍持戒不嚴。然也由於官方不再嚴加管控傳戒，使一些寺院開始專研戒律、嘗試重建傳戒儀式；加上儒學與羅教等競爭，都促成許多僧伽反省佛教內部發展，再次提倡戒律。³⁰明末高僧重倡戒律不再以《四分律》為主，而多論大乘經典《梵網經》的菩薩戒，或視戒律為實踐修行的方式。³¹因此明末的佛教戒律復興，可以說是因應各種世俗化現象而起的「扶律輔教」，即藉由加強修行過程中的戒律實踐，來改善叢林環境、振興佛教，並未真正接續唐宋時期南山律宗透過律學典籍「以律釋律」探究戒律內涵之傳統。³²

儘管如此，明末清初的戒律復興，還是帶動了律宗的發展。此時律宗的再次崛起，以古心如馨(1541-1615)在金陵靈谷寺傳戒說法為開端。後其弟子三昧寂光(1580-1645)在金陵寶華山建律宗道場，再傳見月讀體(1602-1679)等僧，律宗一系再次興盛。至清代，律宗大體以漢月法藏(1573-1635)與三昧寂光、見月讀體所傳之寶華山律宗二脈為盛。值得注意的是，雖然此時律宗再興與唐

²⁶ 姚衛群，《佛學概論》(北京：宗教文化出版社，2002)，頁216-233。蘇樹華，《中國佛學各宗要義》(北京：中華書局，2007)，頁221-226。

²⁷ 魯海軍，《明清佛教思想》，頁61-69。

²⁸ 嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》，頁443-477。

²⁹ 王建光，《中國律宗思想研究》，頁306-307。

³⁰ 江燦騰，《明清民國佛教思想史論》(北京：中國社會科學出版社，1996)，頁41-100。葦舫，〈中國戒律宏傳概論〉，收入張曼濤主編，《律宗概述及其成立與發展》(臺北：大乘文化出版社，1978)，頁348-349。李玉珍，〈戒壇沿革與婦女出家〉，收入玄奘大學宗教學系、玄奘大學應用倫理研究中心、財團法人弘誓文教基金會編，《宗教文化與性別倫理——國際學術會議論文集》(臺北：法界出版社有限公司，2008)，頁189-224。

³¹ 魯海軍，《明清佛教思想》，頁48-53。

³² 陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁169。劉曉玉，《明清之際律宗中興運動考察》，頁250。

宋時期的律宗內涵有所區別，但因見月讀體提倡戒律時自言繼承南山律宗，加上清雍正、乾隆時期，寶華山一系因文海福聚(1686-1765)奉召入京，住持法源寺，不僅將律宗發展推向高峰，文海福聚與恒實源諒(1744-?)也分撰《南山宗統》、《律宗燈譜》重建律宗宗派譜系，使明末清初律宗中興在名義上接續了唐宋律宗的系譜。³³此外，漢月法藏所著《弘範戒律》與見月讀體的《傳戒正範》，乃至「三壇大戒」之規制逐漸完備，都呈現明清時期佛教對戒律的再次詮釋，並影響清代以降乃至民國的佛教戒律與受戒儀式。³⁴然而清乾隆以後，官方廢除度牒，僧制與寺廟戒律再度轉趨式微。至太平天國之亂，江南佛教遭受巨大破壞，律宗重鎮寶華山亦難倖免。³⁵清末民初，以寶華山為主的律宗已徒具形式，僧伽多以經懺、念佛、持咒等為生，傳戒之書僅剩《傳戒正範》。當時中國各地傳戒、守戒標準不一，可謂是失序狀態，佛教戒律與律宗之發展再次陷入低迷。³⁶

明末清初以來戒律復興的論述主要聚焦僧伽律，然而在這波潮流中，在家戒律亦受到重視。³⁷在家戒律過去都附屬於僧律中，並未被特別凸顯，而佛教戒律發展的討論，也多是以出家受戒儀軌、完善僧伽修持規範為主軸。³⁸至明代以降居士佛教興盛，在家戒的提倡才成為一突出議題。明末以來居士信徒增加，與佛教內部趨向諸宗融會、禪淨並用，修持重視實踐，以及包容儒道思想有關；加上在陽明學、三教合一思想流行的社會背景下，佛教顯

³³ 聖凱，〈明末清初律宗的傳播情況與特點——以《南山宗統》與《律宗燈譜》為中心〉，《世界宗教研究》，第5期(北京，2014.10)，頁35-42。劉曉玉，〈明清之際律宗中興運動考察〉，頁218。

³⁴ 中國佛教協會編，《中國佛教》(上海：知識出版社，1980)第3冊，頁285-291。談玄，〈清代佛教之概略〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集·明清佛教史篇》(臺北：大乘文化出版社，1977)，頁174-175；劉曉玉，〈明清之際律宗中興運動考察〉，頁157。

³⁵ 任宜敏，《中國佛教史·清代》(北京：人民出版社，2015)，頁584-585。

³⁶ 劉繼漢，〈弘一大師著《南山律在家備覽略編》對在家居士禁戒之提示與其特色〉，頁484；魯海軍，《明清佛教思想》，頁44-69、398-399；葦舫，〈中國戒律宏傳概論〉，頁348-349。

³⁷ 聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，頁146；陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁170。

³⁸ 聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，頁149；劉曉玉，〈明清之際律宗中興運動考察〉，頁161-163。

得頗能融入士人階級的生活，亦使士人益加樂於參與、投入佛教。³⁹追隨明末四大高僧——雲棲株宏(1535-1615)、紫柏真可(1543-1603)、憨山德清(1546-1623)、藕益智旭(1599-1655)等而形成的大批居士信徒，使居士佛教發展蓬勃。⁴⁰以于君方對雲棲株宏在家信徒的考察為例，可知與其書信往返的居士約有一百人，且多為士大夫階級，高僧與居士的密切互動反映了明末居士佛教的興盛。⁴¹由於許多居士的社會地位幾乎與僧伽並駕齊驅，促使佛教界提倡在家戒律，特別是三皈五戒的傳授。綜上所述，由明末開始佛教之發展重心從出家僧團，擴大到居士與在家戒律的傳授。⁴²

在家與出家戒律的區別，主要在受持對象出家與否。出家者之戒，依身分分沙彌及沙彌尼戒、式叉摩尼戒、比丘戒、比丘尼戒等五種，以比丘戒來說就有 250 條，比丘尼戒更達 348 條。在家者之戒則相對簡單，內容以三皈、五戒、八關齋戒和菩薩戒為主。其中菩薩戒為出家眾與在家眾都共持的戒律，且因《梵網經》的流行，與菩薩戒有關的佛教修行亦受到重視。⁴³在明末以前，雖早有若干佛教典籍講述在家戒，然「特為在家戒律而集成一書的現象卻從來沒有發生過」，⁴⁴因此，《在家律要》的出現頗能顯示此歷史變化。《在家律要》不僅是明末針對家居士群體而出現的戒律之書，亦呈現明清時期佛教戒律日用化與實用化的發展，呼應居士佛教崛起的社會背景。⁴⁵《在家律要》原集最早為明末藕益智旭從藏經中揀擇有關在家戒的典籍，加以編纂而成的書。⁴⁶至清代該書已「年久板朽，傳本寥寥」，⁴⁷故道光四年(1824)居

³⁹ 于君方，《漢傳佛教復興——雲棲株宏及明末融合》，頁105-108。

⁴⁰ 潘桂明，《中國居士佛教史》，下冊，頁775-796。

⁴¹ 于君方，《漢傳佛教復興——雲棲株宏及明末融合》，頁134-137。

⁴² 聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，頁150。

⁴³ 陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁158-161；彭瑞花，《菩薩戒研究》(北京：中國社會科學出版社，2018)，頁15-16。

⁴⁴ 聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，頁149。

⁴⁵ 魯海軍，《明清佛教思想》，頁63-69。

⁴⁶ 明末藕益智旭所編《在家律要》共收錄五種經書：《十善業道經》、《佛說戒消災經》、《佛說優婆塞五戒相經箋要》、《佛說齋經注節要》、《優婆塞戒經受戒品箋要》。

⁴⁷ 陳熙願，〈敘〉，收入《在家律要廣集》(臺北：臺灣印經處，1961)，頁2。

士陳熙願(生卒年不詳，號真益)著手重編，並請比丘儀潤源洪(生卒年不詳)校訂。⁴⁸

比較明末至清道光年間，《在家律要》所新增的內容：原集收錄五部經書，其中《佛說優婆塞五戒相經箋要》、《優婆塞戒經受戒品箋要》等兩部主要說明五戒內容、各種犯戒之輕重與如何受持。《十善業道經》則從五戒延伸闡釋十善戒，而《佛說戒消災經》除強調持戒能消災，也特別重視要「依止真善師友」，才能真正得道。《佛說齋經注節要》則是具體說明在家信徒每逢六齋日受持之八戒內容。到道光年間陳熙願編廣集增加了十種經書。考察陳氏編纂此書之緣由，自述於嘉慶二十二年(1817)年因皈依江蘇揚州高旻寺的性海覺源(1751-1819)而受其影響，認為學佛「以戒為始基」，感於今日受戒「都只敷衍儀文，未聞委明實義」，使初發心者無從入門，加上律學本身艱澀難懂，在家眾要學律就更難了。⁴⁹經過一番蒐羅，陳熙願雖得到藕益智旭之《在家律要》，但他認為原集「猶屬簡略」，因此增廣重訂。⁵⁰他解釋新增經書之目的：

首錄四分律藏一節，以著歸戒之始。次錄厭離功德一經，以要歸戒之終。他如護身呪經、免惡道經，所以備勸發歸戒之用；無我義經、心地觀經，所以示大乘了義之談。匯入原集，在家持律之要可云粗備。後復增威儀、梵網二經者，威儀詳持守之科條，梵網為菩薩之行履。今既委質於佛法中，即不應以拘墟苟簡之見，自安於小乘之域。⁵¹

說明卷一從四分律節錄的《優婆塞優婆夷三歸》，還有《優婆塞受三歸五戒法彙釋》、《三歸五戒慈心厭離功德經》、《灌頂三歸五戒帶佩護身呪經》到卷二《嗟鞞曩法天子受三歸依獲免惡道經》，都為闡明三歸戒之重要。三

⁴⁸ 清道光年間陳熙願所編《在家律要廣集》共收錄十五種經書：《四分律藏受戒捷度之二——優婆塞優婆夷三歸一段》、《優婆塞受三歸五戒法彙釋》、《三歸五戒慈心厭離功德經》、《灌頂三歸五戒帶佩護身呪經》、《嗟鞞曩法天子受三歸依獲免惡道經》、《十善業道經》、《佛說戒消災經》、《佛說優婆塞五戒相經箋要》、《佛說齋經注節要》、《受八關齋法釋》、《大乘本生心地觀經》、《外道問聖大乘法無我義經》、《優婆塞戒經受戒品箋要》、《菩薩優婆塞五戒威儀經標目》、《梵網經》等。

⁴⁹ 陳熙願，〈敘〉，頁1-2。

⁵⁰ 陳熙願，〈敘〉，頁3。

⁵¹ 陳熙願，〈敘〉，頁3-4。

皈即指皈依佛、法、僧，是在受持五戒、八戒、十善前就需受持的。根據陳熙願之編排，先明三皈，再加入《大乘本生心地觀經》、《外道問聖大乘法無我義經》論述大乘佛教之宗旨，「在家持律」要義才算「粗備」。之後增編《受八關齋法釋》、《菩薩優婆塞五戒威儀經標目》與《梵網經疏注》節錄等，則是說明持戒之科條與菩薩行之修持方法。而陳熙願對收錄有偽經爭議的《梵網經》，⁵²特別表明學習佛法不應拘泥大小乘之別。

從原集收錄五部經書聚焦五戒、八戒與十善等戒律本身，到清道光時的廣集所增編的內容，很明顯可看到一種突出「三皈」的趨勢。可知明末以來由於居士佛教的興盛，佛教提倡在家戒律，不僅有規範在家信徒之意，更重要的是透過強調戒律，重申以三寶為中心的佛教制度。陳熙願對《在家律要》的增編，固然可能僅出他的個人主張，但由比丘儀潤源洪協助校訂又作序讚揚，可知廣集的增編亦符合僧伽的期待。⁵³由僧團傳授三皈五戒，居士必然要禮敬僧伽，在居士佛教興盛的背景下，推廣在家戒律，某種程度上亦可消弭僧伽與居士可能存在的對立關係。⁵⁴然清末至民國初期，中國佛教歷經兩次廟產興學浪潮，加上戰爭破壞與國內經濟衰退等因素，佛教戒律不彰、僧伽素質低落，使佛教常被視為迷信、落後而需「風俗改良」的對象。是以近代中國佛教的改革，除了有來自僧團內部的自省，居士的行動亦扮演重要角色。清末以來不少佛教知識精英意識到要興利除弊，必須重振對佛學的探索，故發起組織、推動佛學研究與出版。⁵⁵其後還有一類由城市或租界區工商份子組成的居士團體，出於個人信仰與修行之故，亦常出資贊助各種佛化事業。⁵⁶因此相較僧伽，居士的活動呈現了佛教更為入世的一面，特別是居士參與整理、出版佛典，推波了佛教的戒律復興。

⁵² 彭瑞花，《菩薩戒研究》，頁84-85。

⁵³ 陳熙願，〈敘〉，頁6。

⁵⁴ 聖嚴法師，〈明末中國的戒律復興〉，收入《菩薩戒指要》，頁150。

⁵⁵ 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維：民國上海居士佛教組織與慈善研究》，頁49-50。

⁵⁶ 江建明(J. Brooks Jessup)，〈打造現代都市的佛教身分認同——以1920年代上海的世界佛教居士林為例〉，頁354。

二十世紀以來佛教戒律的復興與居士推動刻經、出版佛典，有極密切的關係。⁵⁷清代居士佛教大體延續明末以來的發展，未有突出的表現。⁵⁸直至1866年，楊文會於南京創「金陵刻經處」印行佛經，近代佛教的發展才有了重大轉變，這也是民初居士佛教再次興盛的重要時刻。⁵⁹金陵刻經處成立後，不僅中國各地相繼成立刻經處，楊文會還首開赴日尋求漢籍佛典的風氣，影響了徐蔚如(1878-1937)從日本求得南山律三大部，創辦天津刻經處專刻南山律疏，埋下弘一專弘南山律之機緣。⁶⁰1907年楊文會進一步設「祇洹精舍」，1910年創「佛學研究會」，致力佛學研究與教育。楊文會所創組織之入世與學術化特質，吸引許多知識分子支持佛教，也培育出許多重要的佛教學者、思想家，⁶¹使「居士」在近代佛教的弘法上扮演愈加重要的角色。1922年，繼承楊文會衣鉢的歐陽漸(1871-1943)成立「支那內學院」，⁶²由於當時佛教發展的重心多由居士推動，⁶³面對廣大的在家信徒，歐陽漸被時任考試院長的戴季陶(1891-1949)請託編纂《在家必讀內典》。相較明末清初因僧戒衰微而重倡戒律，清末民國以來居士因刻經、推動佛學研究，進一步提倡戒律，雖亦有感於僧人持戒不嚴，但更強調當世佛法陵夷與國家興衰的聯繫，期望重振戒律「救亡圖存」、復興佛教。⁶⁴是以1931年出版的《在家必讀內典》與《在家律要》原集、廣集的編纂目的不盡相同，呈現了清末至民國初期佛教在家戒律發展的一種新轉變，即試圖解釋佛教修行與現代社會的關係。歐陽漸自述成書起於戴季陶見中國族群多元，而佛教雖是最廣泛被接受的宗教，但「教

⁵⁷ 高振農，《佛教文化與近代中國》(上海：上海社會科學出版社，1992)，頁2-3。

⁵⁸ 潘桂明，《中國居士佛教史》，下冊，頁803-817。

⁵⁹ 劉成有，《近現代居士佛學研究》，頁51。

⁶⁰ 于凌波，《中國近現代佛教人物志》(北京：宗教文化出版社，1995)，頁464-467。
釋昭慧，〈弘一大師著《四分律比丘戒相表記》在律學上之地位與特色〉，頁514-515。

⁶¹ 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》(臺北：現代禪出版社，2003)，頁79-83。

⁶² 于凌波，〈創辦支那內學院的歐陽竟無〉，《民國佛教學人傳》，上冊(臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004)，頁29-43。

⁶³ 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》(開封：河南大學出版社，2005)，頁69；劉成有，《近現代居士佛學研究》，頁5。

⁶⁴ 歐陽漸，〈敘言〉，收入民國支那內學院編，《內學年刊》(臺北：鼎文書局，1975)，頁4；呂澂、釋存厚、馮卓、劉定權，〈諸家戒本通論〉，收入民國支那內學院編，《內學年刊》，頁534-535。

久弊深」且道理「玄妙高深」，宜需改革。歐陽亦因有感於「國之不競」，欲藉佛法導正風俗，乃承擔編纂之責。

考察《在家必讀內典》所收錄的經典共十五種，最重要的變化是在家戒律的性別分化。⁶⁵歐陽漸將在家必讀的佛經區分成兩類：(一)卷一至七為「男子必讀」，除《在家律要》原集與廣集皆有的《十善業道經》、《優婆塞戒經受戒品》，說明在家信眾所持的五戒十善，其餘《佛說父母恩難報經》、《大方便佛報恩經孝養品》兩種著重講述孝道，《佛說孛經》旨在說明佛法對治理國家的幫助，《佛說演道俗業經》與《中阿含經大品善生經》則詳述在家修持法則，且特別著重家庭倫理相關的內容。(二)卷八至十四為「女子必讀」之經書，皆為《在家律要》原集與廣集未曾收錄的。細究《佛說鹿母經》、《銀色女經》、《玉耶女經》等三種，旨在說明作為女性所需具備的慈、仁、順等特質，而《佛說長者法志妻經》、《佛說七女經》、《佛說月上女經》等三種則是闡述女性發心學佛，亦能轉為男身成道的故事。最後《優婆夷淨行法門經》是為女性在家眾列舉具體應修持與禁止的事項。⁶⁶歸納佛經的內容，此時對在家戒律的關注，在三皈五戒外，偏重說明佛教戒律、具性別特質的道德倫理與國家富強間的關係，呼應戴季陶、歐陽漸等知識份子對社會的關懷。值得注意的是，俎曉敏(Jessica Zu)的研究指出歐陽漸對佛教經典的重新詮釋，不僅企圖將性別身體放入民族國家的政治控制中，還連繫當時佛教知識精英建設佛化家庭的浪潮。⁶⁷之後 1943 年陳海量(1910-1983)著《在家學佛要典》宣傳建設佛化家庭，可以說與佛教知識精英重新詮釋在家戒律、佛學以適應現代社會的脈絡，密不可分。⁶⁸

⁶⁵ 1931年歐陽漸所編《在家必讀內典》共收錄十五種經書：《佛說父母恩難報經》、《大方便佛報恩經孝養品》、《佛說孛經》、《佛說演道俗業經》、《中阿含經大品善生經》、《十善業道經》、《優婆塞戒經受戒品》、《佛說鹿母經》、《銀色女經》、《玉耶女經》、《佛說長者法志妻經》、《佛說七女經》、《佛說月上女經》、《優婆夷淨行法門經》、《四十二章經鈔》。

⁶⁶ 歐陽漸編，《在家必讀內典》(臺北：中華大典編印會、中華學術院佛學研究會，1973)，頁1-5。

⁶⁷ Jessica Zu, "Ouyang Jingwu's Must-Read Buddhist Classics for Laity: Body Politics and Gendered Soteriology," *Journal of Chinese Religions* 47, no.1 (2019): 61-86.

⁶⁸ Paul R. Katz, "Chen Hailiang's Vision of Family Life: A Preliminary Study," *Journal of Chinese Religions* 47, no.1 (2019): 33-60.

歐陽漸等居士對在家戒律的關注與整理，反映二十世紀上半葉居士佛教興盛，但居士涉入戒律與佛學研究引發僧俗關係的情況也愈趨緊張。1921-1927年間以歐陽漸為主的支那內學院與太虛法師(1890-1947)領導的武昌佛學院，有過一連串的「法義之諍」。論爭最初始於歐陽漸所擬內院對外招生章程提到，該院「非養成出家自利之士」，致使僧伽群體不滿。⁶⁹此僧俗之爭實源於雙方對近代中國佛教衰微之危機感，而在對治策略上有主從的不同，歐陽漸強調居士角色，不免對佛教傳統「僧主俗輔」的結構有所衝擊。⁷⁰在此背景下，弘一研究南山律，提倡在家戒律並非偶然，實與他在出家過程中，經歷身份轉換、接觸戒律有所關係。弘一於1916年底至杭州虎跑寺斷食，直到1918年7月出家，他實際上先以居士身份修行，才經剃度、受戒，轉為僧伽。在這一自我轉換的過程中，不同內容的「戒律」是區別身份的行為準則，使弘一意識到戒律至關重要者是馬一浮居士(1883-1967)。馬一浮於弘一受戒後，贈以《靈峯毘尼事義集要》與《傳戒正範》兩部書，使弘一閱覽後發心學戒。⁷¹正因為弘一曾作為居士，出家前後又與居士往來密切，使他不僅致力整理僧伽律，亦特別留心在家戒律的推廣。弘一作為二十世紀上半葉佛教戒律復興運動中的重要人物，他對在家戒律的看法，必須從他如何理解佛教戒律的發展談起。

三、〈律學要略〉中弘一對戒律的看法

二十世紀上半葉以來，佛教戒律的改革一直是教界內部關注的重點，然其重心在重整僧伽戒律。僧人多欲從僧伽教育與整頓僧團作起，也有人認為

⁶⁹ 于凌波，〈附錄：支那內學院與武昌佛學院的法義之諍〉，《民國佛教學人傳》，上冊，頁274-295。

⁷⁰ 藍吉富，〈在家眾可以住持正法嗎？——比較太虛與歐陽漸對此一問題的不同見解〉，《法言》，第2卷第1號(香港，1990.02)，頁54-56；溫金玉，〈歐陽漸與《辨方便與僧制》〉，《佛學研究》，第22期(北京，2013.12)，頁399-409。

⁷¹ 林子青，《弘一大師新譜》(臺北：東大圖書股份有限公司，2009)，頁154-155。

近代中國佛法傳承有中斷而向外尋求古代佛法。⁷²值此之際，弘一對戒律的論述不僅受當時居士佛教發展、佛教界改革思潮的影響，也隱含了他個人企圖透過戒律革新中國佛教之想法。此一思想，最能反映於 1935 年弘一在泉州承天寺律儀法會上講授律學時留下的紀錄——〈律學要略〉。該文雖是寺院戒期中針對僧伽講授，但因是「露天演講」，亦有「外人」參與，⁷³加上講授內容淺白，內容亦涉及在家戒律之分別，是現今學界了解、討論弘一律學思想不可忽略的重要著作。從這篇文章中可看出弘一提倡戒律有三個重點：(一)弘一所論戒律(包含在家戒律)帶有「復古」的特點。(二)重視發心，以三皈五戒為宗。(三)強調僧伽地位的重要性。

第一，關於弘一論述戒律帶有復古特點的部分，與弘一律學有由「新律」(根本說一切有部律)轉向「舊律」(南山律)的過程有關，⁷⁴這點也與當時居士佛教的發展極為密切。研究弘一律學者多已指出弘一因徐蔚如刊刻、勸學南山律，才兼學舊律，後自悟過去輕謗南山，最終發願專學南山律。據此，弘一棄新律選舊律，似乎只是義理之判，但事實上，弘一選擇南山律，牽涉他對佛教戒律發展，乃至考察佛法傳承的看法有關。如前所述，明清以降對戒律的探討，起於「扶律輔教」，各宗各派對戒律有各自的論述，是以弘一出家後雖得《靈峯毘尼事義集要》與《傳戒正範》二書，參照其他律學典籍研讀，有段時間仍自言「未能貫通」。⁷⁵到 1920 年時，弘一「自日本請得古版南山靈芝三大部」，加上隔年又得閱義淨(635-713)所譯《有部律》及《南海寄歸內法傳》，加上一番苦功，方對律學「獲一隙之明」，並於 1924 年編成《四分

⁷² 江燦騰，《明清民國佛教思想史論》，頁253-278。釋道禮，〈清末民初太虛大師佛教護國維新理念探析〉，《圓光佛學學報》，第26期(中壢，2015.12)，頁181-216。侯坤宏，《太虛時代：多維視角下的民國佛教》(臺北：政大出版社，2018)，頁141-147。陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁196-204。Justin Ritzinger, "Original Buddhism and Its Discontents: Chinese Buddhist Exchange Monks and the Search for the Pure Dharma in Ceylon." *Journal of Chinese Religions* 44, no. 2 (2016): 149-173.

⁷³ 釋弘一，〈律學要略〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》(臺北：臺灣印經處，1955)，頁22。

⁷⁴ 新律指唐代義淨三藏所譯之《根本說一切有部律》，相對而言，四分律、五分律等較早傳入之佛教戒律則被稱為舊律。參見佛光山，《佛光大辭典》(網路版)，檢索網址：<https://reurl.cc/Ny1n1x>，檢索日期：2023年9月4日。

⁷⁵ 釋弘一，〈《四分律比丘戒相表記》自序〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》(福州：福建人民出版社，2010)第7冊，頁609。

律比丘戒相表記》。不過，當時弘一仍以新律之義為高，⁷⁶至 1930 年他檢閱天津刻經處新勘日本古版《行事鈔記》後，才逐漸轉向舊律。為此弘一不僅對《表記》有所修改，又校正《行事鈔記》的圈點。⁷⁷可知清末以來由居士推動重新出版律學古本，是影響弘一律學轉向的重要因素之一。

律學古本使「復古」成為弘一律學知識的重要特點，〈律學要略〉則呈現了弘一推崇古律之論律要旨。弘一在該文開頭略述佛教戒律傳入中國的歷史，說道「南山律依四分律而成，又稍有變化，能適合吾國僧眾之根器」，然而唐宋以降，律學著作散佚，至清初僅剩《隨機羯磨》。⁷⁸明末清初，律宗雖有復興，但弘一認為後來編纂之律學典籍，與唐宋律學已有不同：

明末清初有藕益、見月諸律師等欲重興律宗，但可憾者，是唐宋古書不得見。當時藕益大師著述有毗尼事義集要，初講時人數已不多，以後更少，結果成績頹然。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！此外尚有最負盛名的傳戒正範一部，從明末至今傳戒之書獨此一部，傳戒尚存之一線曙光，惟賴此書；雖與南山之作未能盡合，然其功甚大，不可輕視；但近代受戒軌，又依此稍有增減，亦不是見月律師傳戒正範之本來面目了。⁷⁹

可知弘一認為明末清初藕益、見月等，因「不得見」唐宋古書，故所作律學撰述「未能盡合」南山律，經近代增減，更失其真。因此弘一指出相較前人，二十世紀上半葉實是復興南山律的最佳時機：

清光緒末年乃自日本請還唐宋諸家律書之一部份，近十餘年間，在天津已刊者數百卷。此外續藏經中所收尚未另刊者，猶有數百卷。今後倘有人發心專力研習弘揚，可以恢復唐代之古風，凡藕益、見月等所欲求見者，今悉俱在；我們生此時候，實比藕益、見月諸大師幸福多

⁷⁶ 釋弘一，〈余弘律之因緣〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，頁234。

⁷⁷ 釋弘一，〈圈點《行事鈔記》跋〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第7冊，頁609。

⁷⁸ 釋弘一，〈律學要略〉，《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，頁12-13。

⁷⁹ 釋弘一，〈律學要略〉，頁12-13。

多。……我們應知道現在所流通之傳戒正範，非是完美之書，何況更隨便增減，所以必須今後恢復古法乃可；此皆你們的責任，我甚希望大家共同勉勵進行！⁸⁰

顯示清末從日本「請還」漢籍佛典，以及續藏經中所見未刊之部分律典，已讓二十世紀上半葉具備可研讀南山律的條件，亦使律宗有恢復古法的機會。

1937年弘一於青島湛山寺講律的記錄，再次反映他在佛教戒律上推崇回溯唐代古法的思想。在該篇記錄中，弘一說明自己學律思想轉變的過程，剛開始確實鍾情新律，即使接觸了南山律祖及靈芝律師等著作，亦未立馬改變心意。因此徐蔚如勸學南山，確實對弘一律學思想的轉變，造成極大影響。弘一提到徐蔚如推薦學南山律的理由是：

我國自古以來，弘律諸祖，皆以南山為宗，因為南山律制合於我國的國情習慣，而今要是廢舊律來改行新律，是行不通的。⁸¹

就徐蔚如來看，以南山律為主的佛教制度與生活較符合中國的國情。是以弘一的心境「稍微轉變一些」，兼學南山律之後「一年一年地漸漸轉向舊律」，到1931年才誓願專學南山律。他特別解釋自己所學的為「南山靈芝」派，是根據北宋元照律師解釋南山律一脈，表示其認同宋代之釋律較接近唐代。弘一也提到希望在教界長老不反對的情況下，採漸進主義的方式「依照唐宋時代的制度」，來變更當時叢林裡所奉行的戒律與清規。⁸²事實上，陳兵、鄧子美考察近代弘一復興律宗的背景，已提到弘一的律學有復古之志。⁸³釋昭慧也認為弘一作《四分律》述而不作，實是借古勸今，有針砭時流之意，包含對當時佛教界衰敗現象的憂思與警語。⁸⁴黃夏年、魯海軍等則分別指出弘一的戒律有回到「古代佛教」的傾向，並以「古典形式」評判明清律學的意

⁸⁰ 釋弘一，〈律學要略〉，頁12-13。

⁸¹ 釋弘一講，空照庵記，〈弘一大師青島講律殘記〉(1937年5月31日)，《佛教公論》，復刊第19-20期合刊(1947年11月1日)，收入黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》(北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006)第82卷，頁324。

⁸² 釋弘一講，空照庵記，〈弘一大師青島講律殘記〉(1937年5月31日)，《佛教公論》，復刊第19-20期合刊(1947年11月1日)，收入黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，第82卷，頁324-325。

⁸³ 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁403。

⁸⁴ 釋昭慧，〈弘一大師著《四分律比丘戒相表記》在律學上之地位與特色〉，收入侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，頁512-532。

味。⁸⁵綜此可知，弘一弘揚南山律雖有出自對舊律的幡悟，更關鍵的應是發現相較不得見古本的明清律學著作，蘊含唐宋古法的舊律反而更貼近古代佛法的傳承脈絡。

第二，雖然弘一企圖發揚南山律宗，但也意識到「學律非是容易的事情」，所以論述戒律最注重「發心」，發心之後才能談三皈五戒。在〈律學要略〉中他提到：

三戒、五戒、八戒、沙彌沙彌尼戒、式叉摩那戒、比丘比丘尼戒、菩薩戒等，就普通說，菩薩戒為大乘，餘皆小乘，但亦未必盡然，應依受者發心如何而定。我近來研究南山律，內中有云：「無論受何戒法，皆要先發大乘心」，由此看來，那有一種戒法專名為小乘的呢！⁸⁶

顯示戒律的分別在於「依受者發心如何而定」，而不論受何種戒法，都要「先發大乘心」，亦表明南山律以小乘為基礎，但實通大乘。正因發心由己，弘一認為學戒律是為了「律己」，而非律人。⁸⁷說明發心後，弘一才再由「受戒方法」與「受戒對象」兩個方面來討論戒律的分別：

就受戒方法論：如三皈、五戒、沙彌沙彌尼戒，皆用三皈依受；至於比丘比丘尼戒、菩薩戒，則需依羯磨文受；又如式叉摩那則是作羯磨與學戒法，不是另外得戒，與上不同。⁸⁸

「皆用三皈依受」，表明受戒需要以三皈為開始。弘一在另編三皈五戒指引之書中，亦說「凡受五戒八戒者，皆須先受三歸」，⁸⁹顯示以三皈為基礎，才能進一步得戒。比丘、比丘尼則依四分律之專門戒法領受，式叉摩那應為沙彌尼到比丘尼的特殊階段，不需要另外受戒。然而比丘、比丘尼受專門戒法前，

⁸⁵ 黃夏年，〈以戒為師的現代意義－紀念弘一法師圓寂六十五周年〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》，第3卷，頁24-29；魯海軍，《明清佛教思想》，頁157-158。

⁸⁶ 釋弘一，〈律學要略〉，頁14。

⁸⁷ 釋弘一，〈弘一律師在湛山〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁249。

⁸⁸ 釋弘一，〈律學要略〉，頁14。

⁸⁹ 曇昉(弘一)，《新集受三歸五戒八戒法式》，收入藕益大師，《五戒相經箋要》(臺北：佛教出版社，出版年份不詳)，頁2。

亦會經歷受三皈、五戒、沙彌、沙彌尼戒等過程，故「三皈」為受戒之根本與起始。⁹⁰若將「受戒對象」再分在家與出家來看：

在家如三皈、五戒、八戒等，出家如沙彌、比丘等；實而言之，三皈、五戒、八戒，皆通在家、出家。諸位聽著這話，或當懷疑，今我以例證之：如明靈峯藕益大師，他初亦受比丘戒，後但退作三皈人，如是言之，只有三皈，亦可算出家人。又若單五戒，亦可算出家人，因剃髮以後，必先受五戒，後再受沙彌戒，未受沙彌戒前，止是五戒之出家人。故五戒通於在家、出家……八戒何為亦通在家、出家？藥師經中說：比丘亦可受八戒，比丘再受八戒為欲增上功德故。這樣看起來，八戒亦通於僧俗。⁹¹

於此，弘一明確指出受戒雖分在家與出家二眾，但三皈、五戒、八戒是不論在家或出家都必須遵守的。其中弘一舉例只受三皈或「未受沙彌戒前，止是五戒之出家人」，但依據受五戒前必須受三皈，故三皈仍為受戒前最重要的事。

由弘一之論述，可知「三皈」在其戒律觀中頗為重要。弘一解釋「三皈」為皈依佛(佛的形象)、法(佛所說之經)、僧(出家剃髮受戒有威儀之人)等三寶，雖不屬於戒，⁹²但因「皈依」有迴轉之意，表明一個人從背離三寶到轉向三寶，是受戒前須具備的狀態，也是一切戒的根本。弘一特別提醒領受三皈時，必須真實了解、聽清楚三寶之意。儀式進行至三說「皈依佛」、「皈依法」、「皈依僧」時，「此最要緊，應十分注意」，才能真正領受三皈。⁹³弘一對三皈的慎重態度，蘊含了對當時受戒情形的反思。對照他在《新集受三歸五戒八戒法式凡例》中所言，當世「合眾」受戒並非常制，「受歸戒者」應一個一個分別受戒，且必須由出家眾授予，而「所皈依者為僧伽，非惟皈依某師

⁹⁰ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，頁57-58。

⁹¹ 釋弘一，〈律學要略〉，頁14。

⁹² 聖嚴法師認為三皈雖不屬於戒，但含有戒義。若從戒是禁止的意思來看，三皈中所規範的三種禁止事項，「不歸依天魔外道」、「不歸依外道邪說」、「不歸依外道徒眾」，那三皈也是戒。參見聖嚴法師，《戒律學綱要》，頁12-13、58。

⁹³ 釋弘一，〈律學要略〉，頁14；弘一，〈授三皈依大意〉，收入弘一大師，《弘一大師法匯》(上海：上海三聯書店，2021)，頁119。

一人」。據此，弘一認為已皈依者面對僧眾，不論賢愚皆當尊為師長，自稱弟子，「未可僞慢妄事分別」。⁹⁴

由三皈到受持「五戒」，弘一也詳細說道：

當師父說明五戒意義時，切要用白話，淺近明瞭，使人易懂。受戒者聽畢，應先自思量如是諸戒能持否，若不能全持，或一，或二，或三，或四，皆可隨意；寧可不受，萬不可受而不持！且就殺生而論，未受戒者，犯之本應有罪；若已受不殺戒者犯之，罪更加重一倍，可怕不可怕！⁹⁵

「五戒」即殺、盜、淫、妄、酒，是佛教戒律的基本核心，也是在家或出家都需要遵守者。弘一強調受戒師父與受戒人個別該有的態度，不僅施者有用白話說清楚五戒的責任，受者也要在了解五戒之意後，評估是否能受持、受持多少，再行受戒。他認為受戒後犯罪，罪更重。從三皈到五戒，弘一特別重視了解戒律之意後再領受的環節。他認為在這些戒律中，「菩薩戒不是容易得的，沙彌戒及比丘戒是不能得的」，三皈五戒是相對有希望持守的戒律，所以呼籲大家不可輕視三皈五戒，也再次提醒受五戒前「應知於前說三皈正得戒體，最宜注意」。⁹⁶至於八戒（八關齋戒）是為禁絕一切非善事與雜想而設之戒，是於五戒後，再加禁止裝飾、作倡妓樂與過午不食等三條。弘一指出八戒本為在家眾所制，但出家人亦可受；他認為出家眾雖已具八戒戒相，但再受八戒，將可增進功德。⁹⁷八戒與菩薩戒性質類似，屬頓立之戒，相較五戒屬漸次之戒，需先受五戒才能進而受沙彌、比丘戒。未受五戒者，亦可先受八戒，當時外江居士⁹⁸受八戒者非常多。弘一雖重視三皈五戒，但也認為可多多提倡八戒，似有讓在家眾藉八戒而深入佛教戒律生活之意。⁹⁹

⁹⁴ 曇昉（弘一），《新集受三歸五戒八戒法式凡例》，頁2-4。

⁹⁵ 釋弘一，〈律學要略〉，頁16。

⁹⁶ 釋弘一，〈律學要略〉，頁16-17。

⁹⁷ 釋弘一，〈善勸出家人常應受八戒文〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，頁301。

⁹⁸ 「外江」，是閩廣人對揚子江附近及其以北數省之稱呼。參見教育部，《重編國語辭典修訂本》（網路版，檢索網址：<https://reurl.cc/bkKDLv>，檢索日期：2023年03月16日）。故外江居士應指長江下游含上海、南京與江蘇以北一帶之居士。

⁹⁹ 釋弘一，〈律學要略〉，頁17-18。

第三，在論述三皈五戒之際，弘一也試圖在戒律發展的脈絡中強調僧伽的地位，為此〈律學要略〉後半部特別提出僧種斷絕論的觀點。弘一認為南宋以後「可謂僧種斷絕了」，原因之一是「沒有能授沙彌戒、比丘戒的人」。這呼應前述「唐宋諸家的律學撰述數千卷，悉皆散失」，近代受戒儀軌已非本來面目，以戒律的傳承而論，當世沙彌、比丘受戒，實際上已不可能得到真正的沙彌、比丘戒法，因此沒有人可以算得上真比丘。然而如果弘一認為當時戒律未能得古法、沒有真比丘，那又為何要出家受戒？弘一對此解釋道：

雖不得戒，亦能種植善根，兼學種種威儀，豈不是好；有若將將來學律，必先掛名受沙彌、比丘戒，否則以白衣學律，必受他人譏評，所以你們在這兒發心受沙彌、比丘戒是很好的！¹⁰⁰

弘一說已無真比丘，是為了讓大家明瞭「受戒的真相」，防止日後妄稱沙彌、比丘，遭受惡報；同時考量「現在人情習慣」，僧人須受戒掛名，學律弘法才不致受到批評。雖然弘一說現在僧人出家不能真正得戒，只是為掛名傳法，但他仍不斷強調僧人地位之尊貴，出家眾應自尊自重。¹⁰¹若再次參照弘一對三皈五戒領受的看法，可知這番「僧種斷絕」的強烈論述，還有勉勵僧伽自省自強之意。弘一認為末法時代以來，受戒者多依寶華山之《傳戒正範》；其儀法雖有優點卻不免繁冗，並對陳熙願所編《在家律要廣集》所收〈優婆塞受三歸五戒法〉有所指正：弘一指出陳熙願說受戒者「可自說」三皈五戒之法，如同「在師前受」，都是依寶華山戒法，並非「聖教」。¹⁰²就弘一來，依循聖教應要比照前說三皈必須由出家眾受，而非在家眾可自說而得，顯示在三皈五戒的指引上，弘一相較清末陳熙願有更進一步突出其中僧伽地位的意思。若聯繫前述歐陽漸等居士編纂在家戒律、徐蔚如刊刻律典、勸學舊律試圖指導信徒的背景來看：居士固然在某種程度上能作為傳播佛學知識

¹⁰⁰ 釋弘一，〈律學要略〉，頁20。

¹⁰¹ 釋弘一，〈青年佛徒應注意的四項〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，頁29；釋弘一，〈南閩十年之夢影〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，頁35。

¹⁰² 曇昉(弘一)，《新集受三歸五戒八戒法式凡例》，收入藕益大師，頁5。藕益智旭彙釋，〈優婆塞受三歸五戒法〉，收入陳熙願，《在家律要廣集》，卷1，頁33。

的角色，但弘一由戒律實踐的環節申明三皈五戒，還是要由僧伽主持，不僅是豎立僧伽「師」範，更無形中限制了居士涉入戒律的限度。

弘一非難沒有真比丘，實際上卻對比丘重振戒律寄予厚望之態度，亦顯現在他的〈徵辨學律義八則〉中。弘一在該文討論「非比丘，學比丘律」，將受比丘戒而未能真正得戒者稱為「白衣」，認為此種非比丘而學比丘律，不算有意偷盜教法；不守戒的比丘才是賊心入道、偷盜教法者。弘一進一步指出，在末法時代未能真正得戒而學比丘律的出家眾，可以算是為了在「過渡時代」勉力「護法」，維持律學一線之傳者。¹⁰³再次對照〈律學要略〉所提唐宋律學典籍散佚的脈絡，則更能理解為何弘一說「僧種斷絕」卻又可掛名比丘而傳法，實是為了「護法」。其實，弘一並非認為沙彌、比丘戒法真的不能再得到，而是必須透過「占察懺儀」得清淨輪相後，方可重新發願受戒。但他認為過程極不容易，雖有誠心，也不容易成功。正因得戒不易，1934年弘一對閩南佛教養正院青年學僧演講，也是以「五戒」為重，認為不論三皈、五戒、八戒，乃至比丘、比丘尼戒與菩薩戒，都在於「依受者發心如何而定」，而持戒之最低限度應要以能守「五戒」為準。¹⁰⁴

或許由於弘一對近代僧伽重振戒律賦予厚望，故他雖認為律宗至唐宋後，僧種斷絕、無真比丘，但對以戒律為主的律宗發展仍持樂觀態度。1938年弘一在福建晉江安海金墩宗祠講授佛教宗派發展時，首論律宗說道：

唐終南山道宣律師所立。依法華、涅槃經義，而釋通小乘律，立圓宗戒體。正屬出家人所學，亦明在家五戒、八戒義。唐時盛，南宋後衰，今漸興。¹⁰⁵

依弘一之見，南山律宗實融會大小乘，而其所載之出家律亦可闡明在家戒律五戒、八戒的意義。有趣的是，弘一對律宗的評價是「今漸興」，為何律宗在當時能有「漸興」之勢？弘一在該次演講中對近代各宗興盛的說明，頗呼應二十世紀初佛教各派之發展。弘一認為，法相宗與律宗類似，都在唐宋後衰微，於近代「復興」。此派在學者間特別流行，當指楊文會、歐陽漸等對

¹⁰³ 釋弘一，〈徵辨學律義八則〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，頁296。

¹⁰⁴ 釋弘一，〈青年佛徒應注意的四項〉，頁28。

¹⁰⁵ 釋弘一，〈佛法宗派大概〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，頁50。

唯識學的推廣。唐宋以後衰微，至今未改的有俱舍、成實、三論、華嚴等宗。禪宗則是唐宋以來特別盛行但「今衰」，應與明清以來禪宗之流弊有關。至今皆不衰者，則為天台宗。密宗在元代後即衰，但近世「再興」；而淨土宗於明代大盛，至近世依然流行，超出各宗之上。¹⁰⁶值得注意的是，法相宗與律宗之興衰狀況極類似，但弘一對此二者之復興狀況，亦有細微之區分：他稱法相宗為「近復興」，對比律宗是「今漸興」，顯示在1930年代弘一講律之際，律宗才正要逐漸復興，而法相宗自十九世紀末以來，便因楊文會一系的推廣而再次流行。弘一指出法相之復興，特以「學者」為主，卻未說明律宗復興的對象範疇。如回到弘一認為南山律能「明在家五戒、八戒義」，相對於法相宗因學者而復興，南山律的「漸興」則不僅針對僧伽，亦包含在家眾。

由這一連串的考察來看，弘一對佛教戒律的看法，頗受清末民初居士佛教發展的影響。一方面，由於居士刊刻、勸學南山律，以及近世各種律學古本回流中國，弘一才由新律轉向舊律，並期望藉律學上溯唐宋佛教古法與制度。另一方面，在重溯中國佛教戒律發展的過程中，弘一對三皈五戒的強調不僅延續明末清初以來在家戒律的傳統，也出於對近代受戒儀式的反思。透過不斷強調三皈，弘一有再次將在家眾納入三皈之下，提升僧人地位，重振三寶為中心的佛教傳統領導結構之意。也正因弘一注意到近代居士佛教的發展與力量，他對在家戒律以及居士在佛教中所扮演的角色，亦提出若干見解，值得進一步分析。

四、弘一對在家戒律之指引及弘法

由於意識到在家居士的重要性，弘一在〈佛法十疑釋略〉中解釋佛教推廣慈善事業的態度時，就出家僧人與在家居士所擔負的角色有所說明：

依佛經所載，布施有二種，一曰財施，二曰法施。出家之佛徒，以法施為主，故應多致力於弘揚佛法，而以餘力提倡他種慈善事業。若在

¹⁰⁶ 釋弘一，〈佛法宗派大概〉，頁50-54。

家之佛徒，則財施與法施並重，故在家居士多努力作種種慈善事業……¹⁰⁷

可知出家眾以「法施」為主，而在家居士除能法施外，還肩負了「財施」的責任。從近代中國居士群體活躍的江南地區來看，弘一此言其實頗針對二十世紀初在上海地區產生的一類新型態的居士團體。這類居士不同於楊文會一類的學術型居士，他們多為上海工商人士，因擁有雄厚財力往往成為當時協助佛教弘法與推動慈善事業的重要角色。¹⁰⁸由於這類居士的社會影響力頗大，有時甚至與僧伽團體產生一定程度的緊張關係。¹⁰⁹為吸納並鞏固這類既能法施也能財施的居士群體，就不得不重視宣傳在家戒律。

當時印光、太虛等法師都曾留心在家戒律，分別有《在家學佛法要》與《居家士女學佛程序》等書針對初學佛者，篇幅不長且內容都有所不同。¹¹⁰印光推廣在家學佛聚焦淨土法門的信願行，如何於日常生活中實踐，並強調念佛的重要。其中印光特別聚焦解釋女性與小孩念佛的意義，不僅呼應了歐陽漸《在家必讀內典》開始注意針對女性群體的教化，也顯示出在家群體的複雜性。太虛推廣在家學佛雖包含女性，但他未突出對女性的教化方針，而是著重說明學佛的益處以及如何開始佛學的具體作法，如解釋三皈五戒的內容與受持方式，以及適合入門的佛學讀物等。值得注意的是，印光、太虛雖都認可女性學佛，但並不鼓勵女性出家。¹¹¹或許由於當時對在家居士佛學以及具體實踐在家戒律的書籍，實在不多，所以范古農(1881-1951)才說弘一是因「愍在家居士之戒相太簡，於是有在家居士律要之輯」；¹¹²范氏所指的「在家居士律要之輯」是哪部書並不清楚，但可以知道的是除《南山律在家備覽略編》外，弘一的在家律學著作還有《五戒持犯表》、《三皈略義》、《八戒

¹⁰⁷ 釋弘一，〈佛法十疑略釋〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，頁47。

¹⁰⁸ 唐忠毛，〈中國佛教近代轉型的社會之維：民國上海居士佛教組織與慈善研究〉，頁54-93。

¹⁰⁹ Jia Zhang and Zhe Ji, "Lay Buddhism in Contemporary China: Social Engagements and Political Regulations," *China Review* 18, no.4 (2018): 14-22.

¹¹⁰ 不撰著者，〈在家學佛法要、居家士女學佛程序、人生之最後合刊本〉(臺南：臺南妙義精舍，1990)，頁1-16。

¹¹¹ 李玉珍，〈命名與規範——民初佛教修行主義與女性宗教身分〉，頁590。

¹¹² 范古農，〈述懷〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁232。

略義》、《授三皈依大意》、《在家律要開示》、《新集受三皈五戒八戒法式凡例》等。¹¹³

弘一公開宣揚在家戒律主要通過「演講」與「著述」等兩種方式。1926年弘一在上海世界居士林參訪時，就曾受邀對在家居士講授戒律：

凡初發心人，既受三皈依，應續受五戒。倘自審一時不能全受者，即先受四戒三戒，乃至僅受一二戒，都可。在家居士，既聞法有素，知自行檢點，嚴自約束，不蹈非禮，不敢輕率妄行。則殺生、邪淫、大妄語、飲酒之四戒，或可不犯；惟有在社會上辦事之人，欲不破盜戒，為最不容易事。¹¹⁴

如前所述，弘一勸勉居士的在家戒律內容，一如他對佛教養正院青年佛徒的呼籲一樣，持戒以三皈五戒為準而盜戒最不易持，亦呼應他在《律學要略》中說五戒中最容易持的戒是不邪淫與不飲酒，而妄語最易犯，盜戒最難持。¹¹⁵針對居士必須常在「社會上辦事」，弘一對他們所易犯盜戒的情況有更貼近世俗的說明：

與人合買地皮房產，與人合作生意報稅納捐時，未免有以多數報少數之事；因數人合夥，欲實報則人以為愚。或為股東所反對者有之。又不知而犯，與明知違背法律而故犯之事；如信中夾附鈔票，與手寫函件取巧掩藏，當印刷物寄，均犯盜稅之罪。凡非與而取，及法律所不許，而取巧不納，皆有盜取之心跡，及盜取之行為，皆結盜罪。非但銀錢出入上，當嚴淨其心；即微而至於一草一木、寸紙尺線，必須先向物主明白請求，得彼允許，而後可以使用。不待許可而取用，不曾問明而擅動；皆有不與而取之心跡，皆犯盜取盜用之行為，皆結盜罪。

116

¹¹³ 釋衍空，〈弘一大師對在家律學的貢獻〉，頁62。

¹¹⁴ 林子青，〈弘一法師二三事〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁333。

¹¹⁵ 釋弘一，〈律學要略〉，頁16。

¹¹⁶ 弘一大師之在家律要開示，似亦發表於1933年弘一大師於廈門妙釋寺講四分戒本時，此段為後半內容，詳見釋弘一，〈在家律要之開示〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，頁295。

弘一將盜罪分為「知而犯」、「不知而犯」、「非與而取」、「取巧不納」等，所列事項大至買地皮房產、納稅，小至寄信、手函文書，都可能在有意或無意間，產生盜心、盜行。以寄信而涉盜戒為例，弘一在1940年與丁葆青居士(生卒年不詳)的通信中，就曾對貼郵票「與郵章不合」，恐令收信人被罰錢一事，嚴正訓誡其有違「盜戒」。¹¹⁷

由於盜戒與日常生活息息相關，難持易犯，弘一於在家戒律中也特別重視盜戒。弘一在〈盜戒釋相概略問答〉中提到他發願為居士編《南山律在家備覽略編》，思之雖不可急就成書，仍先輯「盜戒」以流通，是因「此戒人多潛犯，不謂重罪，但是粗心」。再者，弘一指出現今在家居士管理寺院財產者甚多，認為盜戒不應限於出家眾，表明在家居士也應學習戒律。¹¹⁸然而由於戒律艱深，一般人難以閱讀，弘一亦有所感。1940年弘一在與李圓淨居士(1894-1950)的通信中，曾提到律學內容艱澀難懂，無人能讀，即便徐蔚如刻南山律書時，亦罕有人出資請購，多為贈送，以致讀者甚希。因而他自言編《南山律在家備覽略編》是為「普被在家人」，但自認將來出版，閱讀者可能也僅一二百人，能真正了解其義者為少數。¹¹⁹既然律學高深，能懂者少，何以還要考慮對在家眾宣傳？弘一在泉州律儀法會上講授律學時，就曾說「他人旁聽，雖不能解，亦是種植善根之事」，也肯定當時法會露天演講形式，因為這能使更多外人參與，擴大「種植善根之機緣」。¹²⁰

考慮到在家眾難以習律，弘一宣傳在家戒律的方式乃有所不同，盡量將艱澀之戒律圖像化，並錄以較淺近之律文，讓在家眾易於閱讀。高文顯居士(1913-1991)在回憶弘一生平時提到其律學著作，指出「他簡直把佛教的戒律，用圖表或圖解畫起來，完全藝術化起來了」。此雖指弘一著名的《四分律比

¹¹⁷ 釋弘一，〈致丁葆青〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁440。

¹¹⁸ 釋弘一，〈盜戒釋相概略問答〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，頁298-299。

¹¹⁹ 釋弘一，〈致李圓淨·二十〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁385。

¹²⁰ 釋弘一，〈律學要略〉，頁11、22。

丘戒相表記》而言，¹²¹但實際上弘一其他的律學著作，都具有此特色。觀察《南山律在家備覽略編》的成書形式，相較之前討論過的《在家律要》原集、廣集，甚至是同時期的《在家必讀內典》等，都有極大的不同。過去這些在家戒律的編纂，以收錄與在家戒律有關的佛典為主，然而《南山律在家備覽略編》的編排，一開始便以圖表分「篇、門、章、節、項、支」等，將全書架構作體系化地呈現(附圖一)，¹²²並善用不同標記，表明文句間彼此的關聯性與重要程度。這種解析戒律的方式，一方面頗具現代學術意識，另一方面亦有來自佛教註解經典的「科判」傳統。科判始於西晉道安(312-385)採序分、正宗分、流通分等三分法分析佛典，後為唐宋佛學家採納並形成一種對佛典分章、分節、分段解釋的文體。梁啟超認為科判對佛典地精細解構，實具科學性質。¹²³是以弘一圖表化戒律，雖不乏一種革新性，但亦包含傳統註解佛典的脈絡。該書在內容上分四個部分：由〈宗體篇〉說明戒律意義開始，包含三皈、五戒、八戒等，其次是論持守或違反戒律因緣的〈持犯篇〉，以及犯戒後之〈懺悔篇〉，最後則概述佛教徒須注意待人接物道理的〈別行篇〉。¹²⁴其敘述方式是摘錄道宣、元照等對《四分律》的解釋，為個別戒律釋義，有上承唐宋「以律釋律」的意味。整體來說，這本書在編輯上既有現代形式的突破，即透過圖表呈現戒律，但又兼有科判、以律釋律的復古內涵。這種新舊兼容的著述方式，殊為不易。為了讓戒律更淺白易懂，弘一本有意再推出一個現代文版，惜終未能完成。¹²⁵

不只文字的圖表化，弘一最著名的佛學普及事業，還有與豐子愷(1898-1975)合作的《護生畫集》。其中第一、二冊，都由弘一題字，豐子愷作圖，

¹²¹ 高文顯，〈弘一法師的生平〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁190。

¹²² 弘一大師遺著，天因法師校訂，《南山律在家備覽略編》(南投：南林出版社，2001)。

¹²³ 梁啟超，《中國佛教研究史》(上海：上海三聯書店，1988)，頁130。

¹²⁴ 相關譯註與導讀，可參見弘一大師編，釋界崇譯注，《〈南山律在家備覽略編〉譯注》(杭州：浙江大學出版社，2014)，頁5；弘一大師遺著，良因法師導讀，《南山律在家備覽》(上海：上海三聯書店，2020)。

¹²⁵ 釋弘一，《南山律在家備覽略編》，收入傳印法師主編，《中華律藏》，第42卷，(北京：國家圖書館出版社，2009)，頁362。

每張圖也都經弘一確認，蘊含弘一所欲傳達的佛教戒律與思想。¹²⁶第一冊第一幅畫「眾生」之題字，實涵蓋整部書的宗旨：

是亦眾生，與我體同。應起悲心，憐彼昏蒙。普勸世人，放生戒殺。
不食其肉，乃謂愛物。¹²⁷

有別於特定場合的講經說法可為在家居士細說五戒，通過出版，弘一以「戒殺」一律，作為喚起更廣大在家眾「悲心」、「愛物」之情的要義。豐子愷解釋，「護生」是護自己的心，使其去殘忍心，長慈悲心。¹²⁸究其根本，仍重視在家眾的「發心」，如馬一浮〈序〉說到弘一構思《護生畫集》，實有以畫說法之意，期「讀是畫者，善護其心」。¹²⁹又夏丏尊(1886-1946)之〈序〉，對弘一作《護生畫集》弘法之時代意義，解釋得更為清楚：

斯世正殺機熾盛，弱肉強食，閻浮提大半淪入劫火，子愷於顛沛流離之中，依前例續繪護生畫六十幅為壽，和尚仍為書寫題詞，使流通人間，名曰護生畫集。二集相距十年，子愷作風，漸進自然，和尚亦人書俱老。至其內容旨趣，前後更大有不同。初集取境，多有令人觸目驚心不忍卒觀者。續集則一掃悽慘罪過之場面。所表現者，皆萬物自得之趣與彼我之感應同情，開卷詩趣盎然，幾使閱者不信此乃勸善之書。蓋初集多著眼于斥妄即戒殺，續集多著眼于顯正即護生。戒殺與護生，乃一善行之兩面。戒殺是方便，護生始為究竟也。¹³⁰

此序寫於1940年，時值日軍侵華，弘一令畫集「流通人間」，第一集強調戒殺，為方便接引在家眾了解佛法；第二集則透過直顯正道，喚起護生之心。夏丏尊說「戒殺與護生，乃一善行之兩面」，亦說明弘一對戒律之看法，實在於透過「戒殺」而使人能有所「發心」。這與他為出家、在家居士所講之三皈五戒重在「發心」，是一樣的道理。值得注意的是，夏丏尊還指出弘一

¹²⁶ 陳星論述護生畫集亦提到該書之編繪與弘一大師之持戒精神有關。參見陳星，〈護生與護心〉，《智慧燈——弘一大師研究論稿》(北京：中國社會科學出版社，2013)，頁283-288。

¹²⁷ 弘一法師書，豐子愷畫，〈眾生〉，收入葉恭綽書，豐子愷畫，《護生畫集》(香港：香港菩提學會，1977)第1集，頁1-2。

¹²⁸ 豐子愷，〈序言〉，收入葉恭綽書，豐子愷畫，《護生畫集》，第3集，頁3。

¹²⁹ 馬一浮，〈序〉，收入弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第1集，頁1-5。

¹³⁰ 夏丏尊，〈序言〉，收入弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第2集，頁1-4。

命豐子愷透過視覺化的方式說戒，「幾使閱者不信此乃勸善之書」，可說是一種創新之舉。弘一著書傳戒的行動除受民國佛教復興下振興戒律之使命感，也深受居士佛教崛起、宗教出版市場競爭激烈的氛圍影響。吳亞魁研究二十世紀以上海為中心的宗教出版，指出當時至少有 28 家圖書機構，出版超過 5983 種以上的宗教圖書，顯見要在這個廣大的市場上競爭信眾目光，著實不易。¹³¹參照 1929 年弘一與豐子愷在規劃護生畫集的通信裡，自述《護生畫集》以創新的弘法方式傳播，實有特定的宣傳對象與弘法目標。弘一告訴豐子愷，《護生畫集》主要是為「新派有高等小學以上畢業程度」且原本「不信佛法」、「不喜閱佛書」的人所編。¹³²他認為當時戒殺放生之書頗多，原就信仰佛教者，多能閱覽相關書籍，出版市場反而缺乏能吸引「新派」不信佛者之書，是以他對《護生畫集》的期望是：

能使閱者愛慕其畫法嶄新，研玩不釋手，自然能於戒殺放生之事，種植善根也。¹³³

簡言之，弘一欲從藝術品鑑的角度吸引新派不信佛者，由對藝術的喜愛而接觸佛教。因此他也特別提到這部書並不是為了「愚夫」而設計，因「愚夫」雖可閱覽，但能得到的少，且「斷不能贊美也」。要啟發「愚夫」則需另外再編畫集。¹³⁴可知弘一確實是有意識地創新善書形式，以吸引有一定知識水平的人親近佛教。

有不少例子可以證明，弘一透過演講、編纂南山律與護生畫集等方式宣揚在家戒律，確實對很多人產生影響。陳无我居士(1884-1967)在感念弘一的紀錄中，詳述從發心、持戒到學律的過程。陳无我自述 1928 年因看了《時報》上弘一題詞、豐子愷繪圖的《護生畫集》，而發心「戒殺持齋」；爾後又於《覺有情》上，看到弘一刊載的《南山律在家備覽略編》手稿，字跡秀朗、編寫精美，使他每每讀來「肅然起敬」，因而每期發稿，都必親自抄錄，仔細

¹³¹ 吳亞魁，〈清末民國時期上海的宗教出版概觀：以佛道教為中心〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，頁261-336。

¹³² 〈致豐子愷七〉(1929年9月12日)，收入林子青編，《弘一法師書信(增訂版)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016)，頁85。

¹³³ 〈致豐子愷七〉(1929年9月12日)，收入林子青編，《弘一法師書信(增訂版)》，頁85。

¹³⁴ 〈致豐子愷七〉(1929年9月12日)，收入林子青編，《弘一法師書信(增訂版)》，頁85。

校勘。¹³⁵1930年李炳南居士(1891-1986)於山東莒縣遇中原大戰，被困城中，當時「日遭炮擊，民食殆盡，人命不保」，因偶閱《護生畫集》，感到「弭兵之本乃在戒殺護生」，遂立誓終身茹素。¹³⁶當時也有在家居士透過書信向弘一請益律學，如1935年弘一曾函覆北平佛學研究社，羅列書單向該社居士們解說如何自行依次入門律學。¹³⁷

此外，弘一宣揚戒律，也不限於佛教徒眾，更不拘泥於性別之見。福建泉州基督徒莊連福(生卒年不詳)，對弘一說戒傳法有所感念。莊連福在1987年追憶弘一於1935年駐錫淨峯寺時，他與教堂傳道師聽聞有高僧來此，想去拜謁，但被該寺傳貫法師(1905-1993)所拒。後弘一知悉此事，不僅請傳貫登門致歉，並讓莊連福及若干基督徒教友等，一同進寺聽法。莊連福對弘一講經的風采有詳細描述，並特別記述他們與弘一的問答與心得：

對聽眾所提的問題，他作答簡單扼要，態度和藹，時而微笑。我們問他三餐吃甚麼？他說：「吃稀飯，炒鹽佐膳，亦可謂山珍海味具備了！」還說：「善信者進寺禮佛時，清花果燭，就算有禮了，不必其他；不必放鞭炮、燒金箔；更不必演戲、喧喧擾擾，這才是釋教徒的真正心境。」最後他鄭重地為我們說「戒」：「萬惡淫為首」，「不殺生」等佛門戒律，給我們很深的啟迪。因此，我們連續上寺聽弘一大師講經，每次都增加了不少的基督教徒聽眾。……¹³⁸

可知弘一面對不同宗教之信徒除寬容以待外，對他們傳戒也著重「戒殺」一項，試圖透過淺顯的語言，讓一般人能輕易接引佛法。弘一對在家戒律的宣揚，也不因性別而有所差異。長期於澳門、馬來西亞等地弘法的竺摩法師(1913-2002)曾就為女眾說法是否該有所分別，寫信請教弘一。弘一特別解釋佛法中雖有「女性暗弱」之見，但此說乃是在舊時印度特定的歷史情境下所生。弘一指出佛典中實有許多女性成道、聖跡或示現女身的記載，只要發無上道

¹³⁵ 陳无我，〈話舊〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁234-235。

¹³⁶ 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，頁551-552。

¹³⁷ 釋弘一，〈致北平佛學研究社諸居士〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁496-497。

¹³⁸ 莊連福口述，陳炎興、陳作二整理，〈毫無宗教異己成見的人〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，頁324-325。

心，女性亦可得道，故「說法貴觀機」，對現代女性弘法「不可拘泥」。弘一認為佛典中之所以常有互異之處，都是因為「各被一機」所致，¹³⁹顯示他個人頗重視適應時代說法的態度。同時，弘一亦正視女性在修行上的不同類型，在閩南弘法時便通過為菜姑正名，立意讓這類俗尼得以納入佛教體制中。¹⁴⁰值得指出的是，弘一對女性說法、舉例女性成道的觀點，以及接納菜姑的行動，與前述同時期歐陽漸編《在家必讀內典》區分男女必讀經典，著重女性所需道德、女轉男身才能成道，還有印光、太虛反對女性出家等主張，實有極大差別。

最後，弘一重視宣揚在家戒律，固有受民國居士佛教興盛的影響，亦有為在家人提供漸次深入佛教修行之法與自我衡量是否出家的目的。弘一在《南山律在家備覽略編》最後一門特撰〈出家宗致〉，說明此篇是「為在家者所應預知因以此門殿於卷末」。他認為欲出家者，必須先了解出家之本意、出家的苦行與五德，「自量己力」，若力有未逮，不宜輕率出家。¹⁴¹弘一認為出家重「信」與「智」兩個特質，需有為道求脫、不在乎衣食飽暖，追求「淨修梵行」之決心，才能出家。為衣食等因素而出家是無益的，而從在家轉向出家也須「時機」。¹⁴²1938-1940年間，弘一曾就郁智朗居士(生卒年不詳)欲出家一事，與之往來多封信件。郁智朗原欲從弘一出家，因弘一不收剃度弟子，改以至閩南他寺出家請教弘一。弘一除數度就郁智朗本人的情況，解釋出家須待「因緣」成熟，也勸他不可在未得親人諒解下暗自出家。¹⁴³如此看來，出家不僅不易，「受戒之後，若不持戒，所犯的罪，比不受戒的人要加倍的大」，所以弘一自言有感於當時傳戒情形，常勸人不要隨便受戒，應「隨自己的力量去受戒」。¹⁴⁴據此，出家前在家戒律之持守便特別重要，是「自

¹³⁹ 釋弘一，〈關於女性異說討論竺摩法師書〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁191。

¹⁴⁰ 李玉珍，〈命名與規範——民初佛教修行主義與女性宗教身分〉，頁599-605。

¹⁴¹ 釋弘一，《南山律在家備覽略編》，收入傳印法師主編，《中華律藏》，第42卷，頁348。

¹⁴² 釋弘一，《南山律在家備覽略編》，收入傳印法師主編，《中華律藏》，第42卷，頁350-351。

¹⁴³ 釋弘一，〈致郁智朗〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁424-427。

¹⁴⁴ 釋弘一，〈青年佛徒應注意的四項〉，頁28。

量己力」、深入佛教的修行方式。是以弘一勸居士修持戒律，也多是不要求馬上能持守所有戒律，而是「自量己力」地修行。如 1942 年，弘一臨終前數月，寫給龔勝信居士(生卒年不詳)的書函中說：

竊謂居士曾受不邪淫、不飲酒二戒，今後當盡力護持。若犯此戒，非余之弟子也。余將西歸矣。書此以為最後之訓。¹⁴⁵

這與弘一在〈律學要略〉中提到的道理一樣，「諸戒能持否，若不能全持，或一，或二，或三，或四」，循序漸進即可。參看弘一贈全發居士(生卒年不詳)之聯說「三歸成就；五戒莊嚴」，¹⁴⁶簡單數語亦表明弘一對在家戒律的宣揚，以完善「三歸」，受持「五戒」端正佛法為核心，而不論持一戒或二戒，都必先基於皈依三寶。可以說在弘一來，在家眾於此濁世，能依《護生畫集》奉行「戒殺」一戒，「自量己力」、「盡力護持」，發「護生」之心，已是無上功德。弘一對在家戒律的一連串宣揚，雖源於二十世紀上半葉佛教戒律復興，然時至今日仍有所影響。當代陳慧劍居士(1925-2001)的學佛心得，頗可反映弘一宣揚在家戒律的迴響：

我信了佛，自然就觸及到守不守戒的問題。這種事不必請別人教你、提醒你，或者非去受戒才想到它。一開始我就決定先守「五戒」再說。「殺盜妄淫酒」，是佛家五大基本重戒；浮泛地說起來，這有什麼難處？實踐起來，每一條都有難處。……我都曾一一在其中煎熬，自己鬪臭自己；起先還不相信弘一大師的勸告——選持一分戒、二分戒，或者三分戒的消極態度，還以為持個「滿分戒」有什麼了不起，二百五十戒也不難嘛。……¹⁴⁷

陳慧劍從親身持戒，體悟持戒之難，反思弘一對持戒之勸告，不僅呼應弘一對居士持戒的指引(自量己力)，也呈現弘一的在家戒律觀，至今仍不乏具體指導之效。

¹⁴⁵ 釋弘一，〈致龔勝信〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁441。

¹⁴⁶ 釋弘一，〈贈全發居士聯〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，頁41。

¹⁴⁷ 陳慧劍，《杜魚庵學佛心史》(臺北：東大圖書股份有限公司，1990)，頁7-10。

五、結論

近代中國佛教面臨許多內外挑戰，戒律是當時重要的改革議題之一。要重振僧綱，除透過僧教育與制度的調整，整理律典、重探律學是必然的發展。然而過去關於民國佛教戒律復興之討論，多著重於僧伽戒律，對在家戒律的闡釋與宣傳情形，較乏深入探究。本文由明清以降的戒律發展，指出在明末清初戒律復興下，佛教各宗派藉由提倡戒律重振佛教，以期「扶律輔教」；但於此同時，當時佛教界也注意到居士群體的發展，而逐漸重視提倡在家戒律。《在家律要》的出現實有突破性的意義，反映佛教在反思戒律時，亦考量對居士群體的修行與規範提出具體指引。而《在家律要》由原集到清道光年間的擴編，內容有愈趨強調三皈的傾向，顯示在家戒律還蘊含重申三寶地位的意圖。

清末以來因居士在推動刻經、出版佛典上的貢獻，佛教復興與居士之間的關係密不可分。居士群體的崛起，使提倡在家戒律成為佛教不可忽視的重要議題。由居士編纂的《在家必讀內典》、《在家學佛要典》等不僅呈現佛教知識精英因應新時代變化重新詮釋佛教修行與現代社會關係之潮流，居士涉入律學整理與研究，也造成僧俗之間的關係愈趨緊張。於此背景下，弘一對在家戒律的闡釋並非偶然，亦聯繫著他整體的戒律思想。一方面，受十九世紀末以來楊文會、徐蔚如等居士從日本尋回漢籍佛典的影響，二十世紀上半葉得見律學古本，促成弘一律學由新律轉向舊律。律學古本所帶有的「復古」特點，使弘一的律學含有恢復唐宋古風，探求古代佛法之意，呼應當時佛教界的改革思潮。另一方面，弘一強調在家戒律亦延續明末清初戒律復興的傳統，於強調三皈五戒的論述中，更加凸出「三皈」的重要。弘一以唐宋以降律典散佚，僧人不得戒法「僧種斷絕」之情勢，重申僧人傳戒有於過渡時代延續律學的使命，隱含透過戒律重振僧伽地位的意涵。

由於對佛教戒律衰微與居士崛起的體會，弘一宣傳在家戒律不僅有吸納、規範居士群體的考量，亦有為在家人提供深入佛教修行之法的目的。弘一注意到在家眾除能多少協助佛教「法施」，更能透過「財施」在社會上發揮一定的影響力。因此透過戒律規範、教導在家居士，有其重要性。弘一多

透過演講與著述對在家居士宣傳戒律，而其宣傳方式有三個特點：第一，衡量在家居士學習戒律有其困難度，弘一講授戒律多力求淺顯，也多以日常實例解釋戒律。第二，弘一透過創新勸善書的形式，以視覺化佛法、圖表化律學接引大眾。特別是他將戒意寓於圖像中，企圖吸引更多「新派」、具一定知識水平以上不信佛的人士親近佛教。第三，弘一宣揚戒律不僅廣納佛教之外的信徒，亦看重與時俱進為女性說法、正視女性修行的不同類型，這都與他意識到近代大眾力量崛起以及時代變化有關。最後就弘一對在家戒律的闡釋，在家戒律亦可作為在家人「自量己力」修行，深入佛教乃至衡量是否出家的方式。因弘一明瞭能真正掌握、實踐戒律者不多，故究其根本，弘一重視受者之「發心」以及「自量己力」之持戒。弘一對在家戒律的宣傳著重真正的理解與循序漸進地持受，因此時至今日仍有其指導效用與影響性。

簡言之，本文著重考察弘一闡釋、宣傳在家戒律的脈絡，然尚有許多論點值得進一步闡發。限於篇幅，關於二十世紀初以來許多高僧、居士團體對於在家戒律之宣傳未能深入探討、相互比較，然而以弘一為主的在家戒律論述，已提供了一個視角可供了解唐宋、明清以來的戒律發展與影響，至二十世紀上半葉仍餘波不斷。二十世紀佛教界提倡在家戒律的浪潮，有待於更廣闊的社會文化背景中再一一釐清。再者，圍繞弘一而形成的居士護法團體，又如何看待、實踐與反饋弘一的在家戒律觀，這些皆是未來筆者將持續探討之課題。唯有逐步釐清上述問題，方能更完滿地理解弘一之在家戒律觀；若然，弘一律學的研究，將不再止於思想層面的考察，而能在更廣闊的社會文化生活中，更生動地理解弘一於當代和後世的影響與貢獻，並對佛教、戒律與社會三者之間的互動關係，有更深刻地掌握。

徵引書目

Bibliography

(一)史料

- 《佛教公論》，廈門，復刊第 19-20 期合刊(1947 年)，收入黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》，第 82 卷，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006。
- 不撰著者，《在家學佛法要、居家士女學佛程序、人生之最後合刊本》，臺南：臺南妙義精舍，1990。
- 弘一大師，《弘一大師法匯》，上海：上海三聯書店，2021。
- 弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，共 10 冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 弘一大師遺著，天因法師校訂，《南山律在家備覽略編》，南投：南林出版社，2001。
- 弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第 1-2 集，香港：香港菩提學會，1977。
- 林子青，《弘一大師新譜》，臺北：東大圖書股份有限公司，2009。
- 林子青編，《弘一法師書信(增訂版)》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016。
- 陳熙願，《在家律要廣集》，臺北：臺灣印經處，1961。
- 歐陽漸編，《在家必讀內典》，臺北：中華大典編印會、中華學術院佛學研究會，1973。
- 曇昉(弘一)，《新集受三歸五戒八戒法式》，收入藕益大師，《五戒相經箋要》，臺北：佛教出版社，出版年份不詳。
- 釋弘一，《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，臺北：臺灣印經處，1955。
- 釋弘一，《南山律在家備覽略編》，收入傳印法師主編，《中華律藏》，第 42 卷，北京：國家圖書館出版社，2009。

(二)近人論著

1.專書

- 于君方，《漢傳佛教復興——雲棲株宏及明末融合》，臺北：法鼓文化，2021。
- 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，北京：宗教文化出版社，1995。
- 于凌波，《民國佛教學人傳》，上冊，臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004。
- 中國佛教協會編，《中國佛教》，第3冊，上海：知識出版社，1980。
- 王建光，《中國律宗思想研究》，成都：巴蜀書社，2004。
- 王建光，《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008。
- 弘一大師編，釋界崇譯注，《《南山律在家備覽略編》譯注》，杭州：浙江大學出版社，2014。
- 弘一大師遺著，良因法師導讀，《南山律在家備覽》，上海：上海三聯書店，2020。
- 任宜敏，《中國佛教史·清代》，北京：人民出版社，2015。
- 光泉主編，《第七屆靈隱文化研討會論文集：紀念弘一法師圓具100周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會》，北京：宗教文化出版社，2020。
- 江燦騰，《明清民國佛教思想史論》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 侯坤宏，《太虛時代：多維視角下的民國佛教》，臺北：政大出版社，2018。
- 侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，臺北：弘一大師紀念學會，2008。
- 姚衛群，《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2002。
- 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維：民國上海居士佛教組織與慈善研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2013。
- 高振農，《佛教文化與近代中國》，上海：上海社會科學出版社，1992。
- 康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015。
- 張曼濤主編，《中國佛教史論集·明清佛教史篇》，臺北：大乘文化出版社，1977。
- 張曼濤主編，《律宗概述及其成立與發展》，臺北：大乘文化出版社，1978。

- 張雪梅，《民國居士佛教研究 1912-1937》，北京：宗教文化出版社，2020。
- 張錦輝，《律宗思想與文化》，北京：宗教文化出版社，2019。
- 梁啟超，《中國佛教研究史》，上海：上海三聯書店，1988。
- 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007。
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003。
- 陳星，《智慧燈——弘一大師研究論稿》，北京：中國社會科學出版社，2013。
- 陳炯彰，《近代佛學復興運動的萌芽》，臺北：文景書局，1987。
- 陳慧劍，《弘一大師論》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996。
- 陳慧劍，《杜魚庵學佛心史》，臺北：東大圖書股份有限公司，1990。
- 陳慧劍主編，《弘一大師有關人物論文集》，臺北：弘一大師紀念學會印行，1998。
- 麻天祥，《晚清佛學與近代社會思潮》，開封：河南大學出版社，2005。
- 勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999。
- 彭瑞花，《菩薩戒研究》，北京：中國社會科學出版社，2018。
- 聖嚴法師，《戒律學綱要》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997。
- 聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009。
- 聖嚴法師，《菩薩戒指要》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2022。
- 劉成有，《近現代居士佛學研究》，北京：人民出版社，2013。
- 劉曉玉，《明清之際律宗中興運動考察》，鄭州：河南人民出版社，2014。
- 潘桂明，《中國居士佛教史》，上下冊，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，上海：華東師範出版社，1994。
- 魯海軍，《明清佛教思想》，北京：商務印書館，2018。
- 霍姆斯·維慈(Holmes Welch)，《中國佛教的復興》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 韓敏，《民國佛教戒律研究》，北京：宗教文化出版社，2016。
- 嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 蘇樹華，《中國佛學各宗要義》，北京：中華書局，2007。
- 釋昭慧，《如是我思》，第2集，板橋：法界出版社，1993。

2. 期刊與專書論文

- Aviv, Eyal. "Ambitions and Negotiations: The Growing Role of Laity in Twentieth-century Chinese Buddhism." *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies* 1 (2011): 31-54.
- Bianchi, Ester. "Understanding jielü 戒律: The Resurgence and Reconfiguration of Vinaya-Related Concepts in Modern China." In *Critical Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions II: Intellectual History of Key Concepts*, edited by Gregory Adam Scott and Stefania Travagnin, 55-80. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.
- Bianchi, Ester. "Yi jie wei shi 以戒為師: theory and practice of monastic discipline in modern and contemporary Chinese Buddhism," *Studies in Chinese Religions* 3, no.2 (2017): 111-141.
- Birnbaum, Raoul. "Two Turns in the Life of Master Hongyi, A Buddhist Monk in Twentieth-Century China." In *Making Saints in Modern China*, edited by David Ownby, Vincent Goossaert and Ji Zhe, 161-208. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Campo, Daniela. "A Different Buddhist Revival: The Promotion of Vinaya (jielü 戒律) in Republican China," *Journal of Global Buddhism* 18 (2017): 129-154.
- Katz, Paul R. "Chen Hailiang's Vision of Family Life: A Preliminary Study," *Journal of Chinese Religions* 47, no.1 (2019): 33-60.
- Ritzinger, Justin. "Original Buddhism and Its Discontents: Chinese Buddhist Exchange Monks and the Search for the Pure Dharma in Ceylon." *Journal of Chinese Religions* 44, no.2 (2016): 149-173.
- Zhang, Jia and Ji, Zhe. "Lay Buddhism in Contemporary China: Social Engagements and Political Regulations," *China Review* 18, no.4 (2018): 11-40.
- Zu, Jessica. "Ouyang Jingwu's Must-Read Buddhist Classics for Laity: Body Politics and Gendered Soteriology," *Journal of Chinese Religions* 47, no.1 (2019): 61-86.

- 于凌波，〈附錄：支那內學院與武昌佛學院的法義之諍〉，《民國佛教學人傳》，上冊，臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004。
- 于凌波，〈創辦支那內學院的歐陽竟無〉，《民國佛教學人傳》，上冊，臺中：財團法人慈光圖書館、臺中淨宗學會，2004。
- 弘一法師書，豐子愷畫，〈眾生〉，收入弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第1集，香港：香港菩提學會，1977。
- 田水晶(Daniela Campo)，〈民國時期的戒律復興初探〉，收入汲喆、田水晶、王啟元等編，《二十世紀中國佛教的兩次復興》，上海：復旦大學出版社，2016。
- 江建明(J. Brooks Jessup)，〈打造現代都市的佛教身分認同——以1920年代上海的世界佛教居士林為例〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015。
- 呂澂、釋存厚、馮卓、劉定權，〈諸家戒本通論〉，收入民國支那內學院編，《內學年刊》，臺北：鼎文書局，1975。
- 李玉珍，〈戒壇沿革與婦女出家〉，收入玄奘大學宗教學系、玄奘大學應用倫理研究中心、財團法人弘誓文教基金會編，《宗教文化與性別倫理——國際學術會議論文集》，臺北：法界出版社有限公司，2008。
- 李玉珍，〈命名與規範——民初佛教修行主義與女性宗教身分〉，收入呂妙芬、康豹主編，《五四運動與中國宗教的調適與發展》，臺北：中央研究院近代史研究所，2020。
- 屈大成，〈弘一大師的南山律學〉，收入閩南佛學院編，《閩南佛學》，第7輯，北京：宗教文化出版社，2010。
- 林子青，〈弘一法師二三事〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 林忱薇，〈弘一大師律學之研究〉，臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2016。
- 邵佳德，〈潘曾沂的信仰與生活世界：兼論清中葉江南的居士佛教〉，《民俗曲藝》，第204期(臺北，2019.06)，頁99-145。
- 范古農，〈述懷〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。

- 夏丐尊，〈序言〉，收入弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第2集，香港：香港菩提學會，1977。
- 馬一浮，〈序〉，收入弘一法師書，豐子愷畫，《護生畫集》，第1集，香港：香港菩提學會，1977。
- 高文顯，〈弘一法師的生平〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 張林艷，〈弘一法師在家律學思想研究〉，長沙：湖南師範大學碩士論文，2021。
- 曹仕邦，〈弘一大師對持律的實踐〉，《香港佛教》，第269期(香港，1982.10)，頁32-34。
- 曹仕邦，〈戒律與僧制之間——弘一律師的兩難之局〉，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。
- 莊連福口述，陳炎興、陳作二整理，〈毫無宗教異己成見的人〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 陳无我，〈話舊〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 陳星，〈學術報導：第四屆海峽兩岸弘一大師德學會會議概述〉，《普門學報》，第6期(高雄，2001.11)，頁1-6。
- 陳星，〈護生與護心〉，《智慧燈——弘一大師研究論稿》，北京：中國社會科學出版社，2013。
- 陳熙願，〈敘〉，收入《在家律要廣集》，臺北：臺灣印經處，1961。
- 陳慧劍，〈弘一大師戒律思想溯源〉，收入《弘一大師論》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996。
- 黃夏年，〈以戒為師的現代意義—紀念弘一法師圓寂六十五周年〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》，第3卷，北京：宗教文化出版社，2008。
- 楊凱里(Jan Kiely)，〈在菁英弟子與念佛大眾之間——民國時期印光法師淨土運動的社會緊張〉，收入康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，臺北：中央研究院近代史研究所，2015。

- 溫金玉，〈弘一大師與律學〉，《佛學研究》，第 11 期(北京，2002.06)，頁 191-193。
- 溫金玉，〈弘一法師弘律因緣探究〉，《法音》，第 274 期(北京，2007.06)，頁 12-18。
- 溫金玉，〈弘一法師由“新律家”而變“舊律家”之因緣探究—紀念弘一法師圓寂六十五周年〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》，第 3 卷，北京：宗教文化出版社，2008。
- 溫金玉，〈歐陽漸與《辨方便與僧制》〉，《佛學研究》，總第 22 期(北京，2013.12)，頁 399-409。
- 溫金玉，〈願為南山孤臣——弘一法師界律思想研究〉，收入光泉主編，《第七屆靈隱文化研討會論文集：紀念弘一法師圓具 100 周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會》，北京：宗教文化出版社，2020。
- 聖凱，〈明末清初律宗的傳播情況與特點——以《南山宗統》與《律宗燈譜》為中心〉，《世界宗教研究》，第 5 期(北京，2014.10)，頁 35-42。
- 葦舫，〈中國戒律宏傳概論〉，收入張曼濤主編，《律宗概述及其成立與發展》，臺北：大乘文化出版社，1978。
- 劉繼漢，〈弘一大師著《南山律在家備覽略編》對家居士禁戒之提示與其特色〉，收入侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，臺北：弘一大師紀念學會，2008。
- 歐陽漸，〈敘言〉，收入民國支那內學院編，《內學年刊》，臺北：鼎文書局，1975。
- 談玄，〈清代佛教之概略〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集·明清佛教史篇》，臺北：大乘文化出版社，1977。
- 濟群，〈弘一大師對律學的貢獻〉，《法音》，第 5 期(北京，1991.05)，頁 13-21。
- 鍾瓊寧，〈民初上海居士佛教的發展(1912-1937)〉，《圓光佛學學報》，第 3 期(中壢，1999.02)，頁 155-191。
- 韓秉芳，〈弘一大師與居士佛教〉，《世界宗教文化》，第 2 期(北京，2011.04)，頁 69、74-77。

- 藍吉富，〈在家眾可以住持正法嗎？——比較太虛與歐陽漸對此一問題的不同見解〉，《法言》，第2卷第1號(香港，1990.02)，頁54-56。
- 豐子愷，〈序言〉，收入葉恭綽書，豐子愷畫，《護生畫集》，第3集，香港：香港菩提學會，1977。
- 釋弘一，〈《四分律比丘戒相表記》自序〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第7冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈弘一律師在湛山〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈在家律要之開示〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈余弘律之因緣〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈律學要略〉，收入《弘一大師講演集(原名晚晴老人講演錄)》，臺北：臺灣印經處，1955。
- 釋弘一，〈致丁葆青〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈致北平佛學研究社諸居士〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第10冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈致李圓淨·二十〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈致郁智朗〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈致龔勝信〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈圈點《行事鈔記》跋〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第7冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈普勸出家人常應受八戒文〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，福州：福建人民出版社，2010。

- 釋弘一，〈盜戒釋相概略問答〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈徵辨學律義八則〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第1冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈贈全發居士聯〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋弘一，〈關於女性異說討論致竺摩法師書〉，收入弘一大師編輯委員會編，《弘一大師全集》，第8冊，福州：福建人民出版社，2010。
- 釋昭慧，〈弘一大師之生平行持及律學研究〉，《如是我思》，第2集，板橋：法界出版社，1993。
- 釋昭慧，〈弘一大師之研律與弘律〉，收入陳慧劍主編，《弘一大師有關人物論文集》，臺北：弘一大師紀念學會印行，1998。
- 釋昭慧，〈弘一大師著《四分律比丘戒相表記》在律學上之地位與特色〉，收入侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，臺北：弘一大師紀念學會，2008。
- 釋昭慧，〈試論南山律家之「大乘圓教」戒體論——為紀念弘一大師「專弘南山」而作〉，《法印學報》，第3期(桃園，2013.10)，頁75-101。
- 釋界崇，〈弘一法師《南山律在家備覽》中的律學思想〉，收入光泉主編，《第七屆靈隱文化研討會論文集：紀念弘一法師圓具100周年暨中國佛教戒律思想與實踐學術研討會》，北京：宗教文化出版社，2020。
- 釋衍空，〈弘一大師對在家律學的貢獻〉，收入杭州佛學院編，《吳越佛教》第3卷，北京：宗教文化出版社，2008。。。
- 釋道禮，〈清末民初太虛大師佛教護國維新理念探析〉，《圓光佛學學報》，第26期(中壢，2015.12)，頁181-216。

(三)網路資訊

- 《世界佛教》，檢索網址：<https://reurl.cc/v6n70y>，檢索日期：2023年9月6日。
- 《佛學研究》，檢索網址：<https://reurl.cc/r6l56O>，檢索日期：2023年9月6日。

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，檢索網址：<https://reurl.cc/Wv4GA9>，檢索

日期：2023年9月6日。

佛光山，《佛光大辭典》(網路版)，檢索網址：<https://reurl.cc/Ny1n1x>，檢索日期：

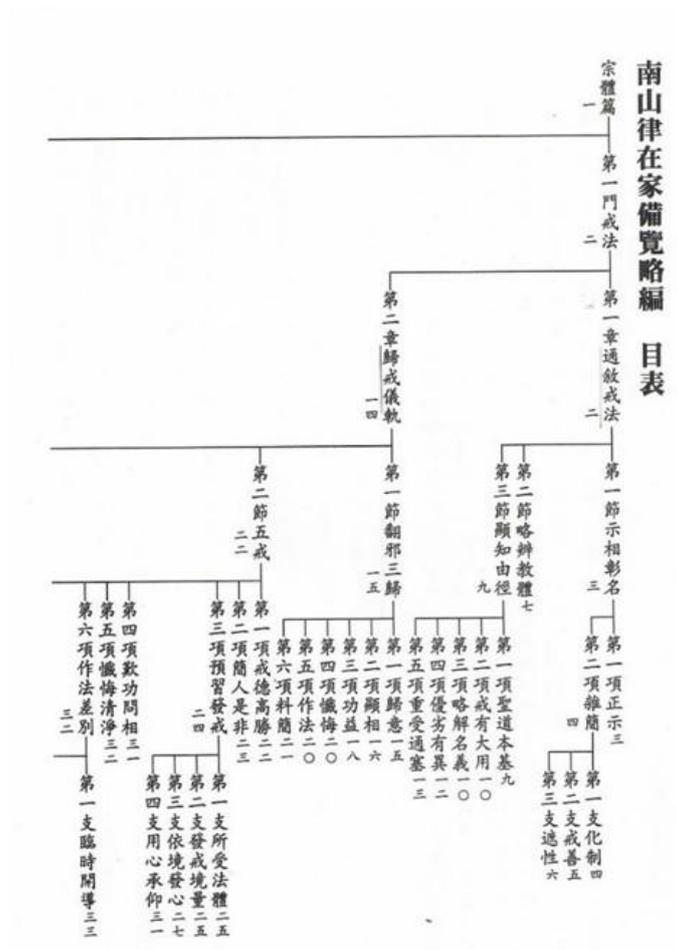
2023年9月4日。

教育部，《重編國語辭典修訂本》(網路版)，檢索網址：<https://reurl.cc/bkKDLv>，檢

索日期：2023年3月16日。

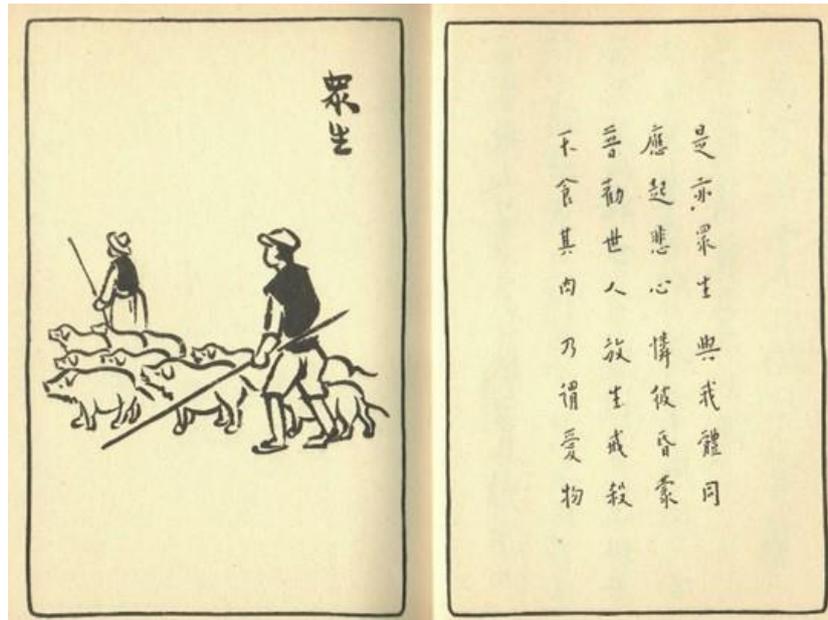
新浪網，檢索網址：<https://reurl.cc/Ojbvry>，檢索日期：2023年9月6日。

附圖



附圖一 《南山律在家備覽略編》圖表節錄

資料來源：弘一大師遺著，天因法師校訂，《南山律在家備覽略編》(南投：南林出版社，2001)。



附圖二 《護生畫集》之〈眾生〉

資料來源：弘一法師書，豐子愷畫，〈眾生〉，收入葉恭綽書，豐子愷畫，《護生畫集》(香港：香港菩提學會，1977)第1集，頁1-2。

The Vinaya Revival in China during the First Half of the 20th Century: Dharma Master Hongyi's Interpretation and Promotion of Precepts for Lay Buddhists

Lin, Ying-chun

PhD Candidate, Department of History, National Taiwan University

This article examines the ways in which Dharma Master Hongyi (1880-1942) interpreted precepts for lay Buddhists, arguing that he not only adapted elements dating back to the seventeenth century Vinaya revival, but also, due to his concern over the development of Buddhist precepts and the status of the sangha, made innovative contributions to the promotion of lay Buddhist precepts through the teachings of the Three Refuges and the Five Precepts (*sangui wujie* 三皈五戒).

This study first investigates the Vinaya revival movement during the seventeenth century, particularly its emphasis on lay Buddhist precepts, which resulted in the publication of works like *Essential Lay Buddhists Precepts* (*Zaijia liyao* 在家律要). Based on these findings, the article then focuses on Hongyi's "Brief Introduction to Vinaya" (*Lixue yaolue* 律學要略) to explain how his turn to the Vinaya school and commitment to "restoring the ancient dharma" were triggered by the fact that during the early twentieth century lay Buddhists had started to take the lead in publishing venerable Vinaya texts. In short, Hongyi emphasized the significance of "motivation" (*faxin* 發心) plus the Three Refuges and the Five Precepts, while also consciously considering lay Buddhists in matters pertaining to the precepts. Finally, the article discusses how, in the context

of the growth of lay Buddhism, Hongyi dedicated himself to offering concrete instructions for lay precepts by adopting new methods to spread Buddhist teachings. These included lectures as well as the publication of works like the *Husheng Painting Collection* (which consisted primarily of pictorial materials), and the *Nanshan Vinaya Lay Buddhist Reference Compilation* (which made use of diagrams to present the precepts). The data presented in this article reveal that Hongyi's interpretation and promotion of precepts for lay Buddhists not only exhibited monastic efforts to promote lay discipline in the first half of the twentieth century, but also reflected the flourishing of lay Buddhism at that time as well as the intensive interaction between Buddhism and society.

Keywords: Vinaya Revival, Dharma Master Hongyi, Precepts for Lay Buddhists, Lay Buddhists, Nanshan Vinaya