

生命關懷與宗教的濟化活動 —以古代佛教僧家的行實為例

李岳牧*

摘要

每個宗教，都有生命關懷，但佛教卻有其獨特之處，如對有情的詮釋與尊重。從佛陀立教以來，就是一個重視實修實證，是自利利他、普濟眾生的宗教，不論是其教理或是譬喻故事，乃至於僧傳所記載的，都是一樣。所以佛教傳入中國之後很容易被華人所接受。但因其離慾出家、隱居山林修行的生命觀念強烈，跟儒家傳統的倫常觀念有所背離，因此容易受到衛道者的排斥。漢魏之後，佛法深入民間，王公大臣與士夫們逐漸瞭解佛理之中，跟中國文化頗有貼近之處，其殊勝的玄學與神道、感通事蹟等且是頗吸引人們的關懷與重視，因此佛教僧家得到王權的護持。佛教在王法之下，佛教不得不中國化，社會的濟世活動也隨之增廣。

然佛教的信眾越多，布施品越多，寺院人員多且經濟雄厚，政府的關注力量就變得越來越大，有必要以僧官來加以管轄。佛教在此環境之下，產生了融通的現象。這主要在「依國主」，以及對中國既有宗教民俗的「融攝」，然不失佛法的本質。上求菩提下化眾生，是佛子信佛的正因，對生命的尊重與關懷是基本的態度，並依個人的能力去奉行度生的「利他行」，然此「利他行」跟修行上的「自覺」與「證悟」有著絕對的關係。佛教的度生的現象，隨著佛教本土化的腳步加深，展現的面貌很不一樣。本文採用文獻研究法，以名於世的僧家為代表，研究他們對生命的關懷與利他行。

關鍵詞：生命關懷、杜順、延壽、普賢行、感通、興福

*景文科技大學應用外語系副教授兼系主任

本論文經兩位雙向匿名審查通過。收件：2025/6/1。同意刊登：2025/6/20

壹、前言

生而為人，免不了貪嗔癡，以及慢與疑。這些負面情感要透過轉化與昇華成正面的智慧於實踐。生命關懷，就一般人來說，無非是從自己的情感或是見解出發，而推及到所關懷的對象，其努力有時是無法達成所預想的，或心行是一廂情願或是徒勞的。凡夫行與聖賢行，不同於菩薩行或是普賢行。就佛子來說，其自從踏入宗教領域開始，就無所謂的「歷史的垃圾時間」。這是居於「無緣大慈、同體大悲」的信願行，所以整個修道、度生過程都是有輝煌的進路，生命的價值與意義非凡，以及光明可期待的。

佛教的創始者釋迦牟尼佛，開法 49 年，談經有三百餘會之多，後之僧人將之集成為「三藏」釋典。就其法要，不出「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三個原則，通稱為三法印。在其諸教法之中，以「菩薩道」與「佛道」最是殊勝，兩者為中國僧人於隋唐之後宗派競相崛起時追求的最高境界，從而展開了不同的教觀與教學法，來度化學僧。佛教的教法中，出世自度法門的被稱為「解脫道」，乃佛陀為親隨的聲聞弟子說的；去惡行善的世間「人天道」，是為在家佛信徒說的。而「佛道」的前行是「菩薩道」，行使此道法者要先發菩提心，以普利人我、兼善眾生；「菩薩道」，是為大智慧的弟子而說，使他們能解脫束縛，做到純利他行。（賴建成，1990，頁 1）「菩薩道」，是大乘僧家努力參學、修道的主要課題，其不同於凡夫行與聖賢行的自利利他。

佛教僧侶所謂的自利利他與純利他行，是修行的重要階段，它是自然而然從心中生起的菩提心，達到圓滿的覺行。所以智者大師隱居天台山之後，覺悟到前行與後濟的問題，如前修行不夠得力道，後來的辦道定不會圓滿的，且容易遭受毀謗或者是被迫害。此外，隋唐之前的禪師強調頭陀行的重要性，因遵守佛制不侵犯林木與生物，但所謂的頭陀行卻是難行道，且不適合中華文化，以及有礙政權對宗教的管制。而後來的自由禪者亂墾山林以充禪居，這有違佛制所謂的戒定慧與僧家的生活，這在僧傳的論禪篇中可以詳知。印度戒律與中華戒律的更化，

可以看出佛家的生命教育與生命關懷，以及佛事與修練的方式不同處頗有。(賴建成，2024，頁 1) 佛制的規範與僧侶的覺知，影響的不只戒律與修行的問題，對於教化以及外道對宗教的觀感是有影響的。(賴建成，2018，頁 19)

從史實來看，佛教成立之後其創立者的事蹟中存在著甚多動物能轉生為人的靈性故事，因此佛教對眾生的關懷受越來越受到佛子與修行者的普遍重視。畜生道也是法界眾生之一，其生存權本當受到尊重，而對其法性慧命的開發，有的僧家頗為重視之。從佛教角度來看，倡導眾生平等與其他生靈都能透過不斷地修行而達圓滿佛性，是重要行持之一。(蕭振邦，2011，頁 29) 佛教的教法，是涵蓋三世十方眾生的，一念都得圓滿，理與事都圓融無礙，其教化的對象主要以生靈為主，以次推展之。(釋道宣，頁 551c)

但禪修者有的人能修行得果，而感應畜生與其他生靈，如僧慧景於廬山修行。(釋道宣，頁 551a) 又有佛駝禪師，曾感一善神，常來隨扈保護。有時他亦令人設食，而祠饗此善神。(釋道宣，頁 551b) 又有禪師名僧禪，釋道宣《續高僧傳》說，一虎咬走狗的事，而僧達燒香禮佛，告之曰昨日雖誦他經，其福亦屬於檀越您的。您若有靈鑒，請放狗還來。至天曉，狗真的還回。其看狗頂上，有銜嚙之處。(釋道宣，頁 553a-553b) 禪門特別重視啟發一切生靈的心智，如《續高僧傳》〈僧稠傳〉上說僧稠初從道房禪師，修行止觀；道房禪師者，即跋陀的高弟子。他既受禪法之後，北遊到定州嘉魚山。斂念久之，全無攝證，便欲想出山而去，誦《涅槃經》遇到一僧人，說他是從泰岳來。僧稠以情形告之，此僧人遂苦勸說：「修禪，慎無他志。由一切含靈，皆有初地味禪。要必繫緣，無求不遂。」僧稠乃從其告誡，旬日得以攝心，果然得定。僧且說當依《涅槃經》，聖行四念處法，乃至眠夢覺見時，都無慾想，如是五年。後修禪定頗受到考驗，久之有神異事蹟名世，乃得帝王崇信。(釋道宣，頁 553c-554b) 後僧稠入山修道，帝王率羽衛來觀看，他晏坐不迎接，而說不迎接的故事。不事王侯，高尚其志。其一生感通事蹟頗多，神異故事頗可讓人回味。(釋道宣，頁 554c-555b)

佛法先覺者不會輕視後學者。佛教的宗派中，雖強調「行解相應」，但學者

多著重在宗主的教觀與教學法，修行與哲理相稱。而度生的層面，尤其是畜生道，並非人人所能專擅之的。喜歡華嚴宗的或能依華嚴五教止觀，體會華嚴圓融無礙的精義出來，讓自己心思沉澱於義海中，而海印三昧與普賢行等幾人可會得與踐行。所以，韓學者權坦俊說：「《華嚴經》所說之法身佛境界瞭解起來很困難，具體到人間境界的實踐也非易事。」（權坦俊，2012，頁 234）「《華嚴經》裡讚歎普賢願行的內容，可以看出諸菩薩行以普賢願行為後盾。所以普賢行願才是顯現世界每處，不斷開展慈悲活動的，無碍自在莊嚴的總體的具體之行。普賢行願的根據是佛的本願，依照本願，建立了菩薩三昧。因此，本願的三昧，就可以實現恒常行願。並且因為菩薩三昧，佛世界變得莊嚴無比。」（權坦俊，2012，頁 240）佛經所說，跟僧家的體會與行法，是有所差別的，佛教的度生的現象，隨著佛教本化化，其展現的面貌很不一樣。

經過晚唐五代的僧家弘化，不論是經典的接受或行法的展現，因為時空環境的變遷，佛教僧家的行道與度生方式，跟杜順之時已大不同，而現代的放生規範也跟古代有別，這是受現代科學觀與生態環境論的影響，所以海濤法師的放生之舉，其不當觸頗受到詬病。海濤法師所處的環境、學養根器以及其行道護生的方式，跟古德杜順有所不同；杜順（557—640）是唐初華嚴宗的開宗者，而延壽（904—975）卻是五代宋初之際收宗之心頗為強烈的禪者，兩人相隔約 350 多年之久，僧傳中兩人被歸類也是有差別性的，兩人都有感通，這與修行與心懷慈悲大有關係的。

貳、教觀與生命關懷

佛教的生命關懷，多存在於教理與教法之中，可讓人學習或是參究，這點是常被人們所疏忽的，以為實際的教化與放生才是生命關懷，生命關懷也不離生命教育或是佛子全人教育之中，通俗稱道德與心靈的提升，或是轉意識作用為智慧與覺性。

心靈的提升不僅是佛子個人修為的事情，僧家的風範與德行以及善行會影響到門徒的思維與作法，僧禪師影響到杜順是一個實例，自化化他產生利他行。通

華嚴經教的最佳方式，可以從華嚴經義著手，如禪者將一心與真性或妄心加以會通，指心為宗旨，以悟為準則；從一心開兩門，發展出禪門與天台宗。而喜華嚴經論與止觀禪修的學人，除了念佛禪外，或許可以從華嚴教學的「五教止觀」的時空背景去著眼，再按所能瞭解的哲理去詮釋、修習，藉此而證得自己瞭解有多少？而所能會取的，能不能經得起檢證呢？這是修行人的理入與行入、理事上的問題，是禪觀行法的兩種要道。（釋道宣，1970，頁 518-519）再次是，定、慧一如定、慧等持時，方能說禪教的度化問題，不然前行如不踏實，所談教相與化門勢必也是虛妄而玄虛。（釋道宣，1970，頁 569、572）（智顗，頁 809）談論杜順的五教止觀，我們必先瞭解杜順其人的生平，探討他的行實與所處的時代環境，再次談被認為其創發的五教止觀之內容。

一、從法順的生平看生命關懷

法順禪師，古傳他有種種神異的事跡，所以唐初釋道宣的《續高僧傳》將其列在「感通篇」（釋道宣，頁 653b），且說唐太宗曾仰慕他有神德，而引他入內禁，以隆重禮儀崇敬之。南宋時的釋志磐《佛祖統紀》卷二十九且載，唐太宗和他的問答，被譽稱「帝心」。他遊方時，常勸人念阿彌陀佛，著有贊詠淨土的《五悔文》。（釋志磐，頁 542）從高僧傳以及《佛祖統紀》所載，法順禪師的心行，在某種程度上看似是能符合帝王的心意。

法順禪師的門弟子，以智儼法師最為傑出。又有居士樊玄智，後遊止坊州赤沙鄉村北山谷石窟，有二十餘年。他晝誦《華嚴經》，夜修禪觀，優遊終歲，以此為恒行的功課。其誦經之時，每有雜類鳥獸咸萃集於林中，然寂然無聲，若似是以聽念經音的功德；而豺虎猛獸，有時也得馴伏。（釋法藏集，頁 166c）後世稱法順禪師為華嚴宗的初祖，其說始於神會禪師門下宗密的著作所說。又《華嚴經傳記》中說法順禪師，令樊玄智讀誦《華嚴經》，又勸他修普賢行，也可見法順禪師確實是在倡導《華嚴經》學說的僧家。

法順禪師的著述，相傳有《華嚴法界觀門》、《華嚴五教止觀》等各一卷。《法

界觀》的全文，又見於釋法藏所撰的《華嚴發菩提心章》，因此有人懷疑那些作品不是杜順禪師的著作，但澄觀禪師對它們卻有注解，題作「終南山釋法順俗姓杜氏」撰，並作《華嚴法界玄鏡》以闡明旨趣之所在。《五教止觀》，也題作「京終南山文殊化身杜順說」，卷末還載明是「華嚴杜順和上略出記」，但全文大部分見於法藏法師的《華嚴遊心法界記》中，這《遊心法界記》作品或者是根據《五教止觀》所作。又智儼所撰的《華嚴一乘十玄門》，也題作為「承杜順和尚說」，假如這些都是真實，就足以證明法順、智儼、法藏之間《華嚴經》傳承的關係。此外，法順禪師的著作，相傳還有《十門實相觀》和《會諸宗別見頌》各一卷。僧人修行之外，兼有些著作，文以載道，這也是另一種對生命的關懷，此生命關懷能夠被學人會取有所憑據，而敷揚之、延續之，這是他論著中能顯示出生命教育的感受深刻使之然的。

二、五教止觀的意義

一個宗派能夠能夠吸引學人來跟隨學習，其必然具備有禪、有教、有行，禪教與行解必須相應，乃能度己濟人。華嚴教學中的法界觀，是否能窺見主體性，也就是說可以向成佛的世界的意志和努力（權坦俊，2012，頁 241），這個課題我們暫且不加以論說。韓國學者權坦俊說，華嚴教學的主要方向，是對法界觀的探討。華嚴教學的法界觀的研究，始自於華嚴初祖杜順禪師的法界觀。「因為法界觀門、十玄緣起說、六相圓融觀、四法界觀的法界觀研究，總是華嚴研究的主題。」（權坦俊，2012，頁 240-241）雖然宗教體驗是拒絕言語與否定表相的，然學解與觀行，卻是佛教提示的兩個面向（權坦俊，2012，頁 241）。言語道斷與不著境相，這也就是說在踐行內容時，瞭解教法的性相與落實觀行是很必要的，尤其在度生的自利利他上。

研究或是傳授觀法，就佛法來說也是一種生命關懷。據說法順（557—640）禪師的著作，主要是談論止觀之學，而不在於教判。法順禪師初時修習禪法，後學《華嚴經》，根據他的見解其將不同的教義把止觀分成五種。（郭朋，1994，

頁 334) 我們會問說：「五教止觀」在華嚴思想中的時空背景，又是如何呢？在杜順來說，他可能用五教止觀來掌握禪觀行，從而在教學上發展出十門思想，而到了法藏出世則承繼其觀法與思想，強調性起說，與天台倡性具不同。關於華嚴宗教學的開展，賴永海在《中國佛性論》談及「方便五性與華嚴五教」時說：「華嚴宗圓融無礙的思想，也體現在它對佛教諸經論、中國佛教諸宗派以及各宗各派的佛性學說的態度上。」在華嚴思想中，一塵可以含蓋十方，一念能夠包含九世，自然佛教的行法與思想都是可以相入互攝融通的、消融無礙的。

華嚴宗派學人在談論法界觀的同時又講緣起法，有體有用，師僧們可以隨機立教，方便開展宗派（賴永海，1990，頁 263-264）。而華嚴學與經教，尤其是真心說，深深地影響到晚唐到宋初禪門的門風與天台宗山外學人學風的形成。（吳世英，2012，頁 476-477）在瞭解了「五教止觀」的時空背景之後，以及宗派師師相承的歷史，探討義理的問題，以及可以更加了解禪家們利他行的濟世活動。也就是說，僧家從一事一物的理事觀，推展到萬般的善行，進而強調當前一念心行的真心禪法；這個心行的活動，始於華嚴宗主法順，經過宗覓地教禪和會，而終於法眼宗的永明延壽的禪教合會。

叁、禪法實踐的進路

若論禪法的實踐，其必然建築在佛陀與古德的教法，尤其是戒律的奉行，如是佛教的生命關懷方能展現得趨於圓滿的境地。佛教的修行，不只在禪法的修持與禪理的教學，判教之外還有種種的度生善巧，以及戒德的樣態。總體來說，佛法更是禪與慧一如的學問，是出世間法與世間法並重之學。如是世間學與義學的善用，對行菩薩道的僧家來說也是頗為重要的方便法門，出入無礙方為大德，如是所學才有師承宗旨，吸引學僧來參學。

華嚴宗派在釋法藏之時，「法藏以古來十家所立教門為龜鏡，參照天台的五時八教說，提出了自家的『就法分教』。」他把教分為五等，即小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教等，「以理開宗」，而「宗乃為五」，形成了其判教學

說。此判教學說，影響不到習禪者遊方參禪的熱誠，反而使他們的禪思維更加圓頓，且化門更加多樣而可以融通無礙。華嚴的判教，影響到天台宗的發展頗為深遠，根據《佛祖統紀》所載天台宗從灌頂之後經智威、慧威、玄朗，其道難行，湛然學出多門後出世立教觀，乃能與禪門與華嚴宗人互相抗衡。(釋志磐，本紀興道以下八祖之傳)然湛然的思想，因其學出多門，也受到《華嚴》與《起信論》與禪門教判的影響，而奮發成長。

佛法強調學人由聲聞入道，而華嚴宗的「五教止觀」，可說是悟入法界的門徑，它是由淺入深，從實踐的觀法來看，它可領會層層的增進之進路。(楊政河，1982，頁 333)

而修行，有其次第要遵守。至於「別教」與「圓教」問題，是天臺華與嚴宗派的爭執課題，《華嚴經》本身就天台宗來說是「別教」，其義即是以方便門去彰顯菩提。然此即說明「華嚴五教止觀」為何要歷經五教之後，以止觀與普賢行去開展或圓成華嚴世界的道理呢？即如其舉「帝網」之喻明圓融無礙的全體交徹之時，猶耳提面命的強調「喻同非喻」。因為它所行的種種方便法門，就是要讓大家都能夠覺醒過來，使得人性與佛性平等。所以它在別教中，自然又變成圓教，當到達這一種圓頓之教後，這樣不僅佛本身能夠瞭解這一理趣，大菩薩也理解，菩薩也能體會，甚至一般凡夫也能夠知道。若大家都能夠互相理解之後，能圓融無礙地處在一個精神共通的一真法界的世界裡，然後大家便都能把自己的心性顯發出來，成為平等佛一般。凡夫瞭解華嚴的精義之後，發菩提心即已信入，信滿後則果成，此時的一切都是現成莊嚴而圓滿無礙的。此真心說，影響道教界頗為深遠。

學佛曜理解法相與法性，而心與法界以及識境，是佛教的教要課題之一。禪宗從「一真法界」、「發菩提心即已信入」、「信滿即果成」等觀點，發展出許多的話頭，如「是心是佛」；或說「個個人模人樣」之外，「佛道非凡夫行、非聖賢行，而是畜生行。」這些禪者圓頓之後，莊嚴自己、偽裝自己之後，從此個人有著獨特的行持或活動—「真性活潑」、「禪無餘」與善巧的化門。禪者能融攝華嚴經義，

形成其獨特的行法，如永明延壽。而華嚴宗人更當有一番作為，才不會被念佛行與禪門中人給轉過去了，失卻了華嚴宗風。這是融攝他宗的禪教特點，以及宗風的提舉問題，還有師匠出世行化，其禪教能被僧家容受與王公士夫護持的問題。

對聲聞的見解，諸禪門不同，有的認為聲聞似同外道，但就華嚴禪門來說，其生命關懷層面博大，發菩提心即已信入，信滿後則果成，是不容擬議的。但救濟世間的活動來說，禪法不離世間覺，禪悟離不開對情境的感受，而情境以濟世活動為尚，也就是淨化人間或是有益於人類生活與心靈的提升。所以禪修之餘，僧家不免還有一些所謂的禪餘活動，說是度生也好，或說是磨練亦可，能使解行相應。

肆、修道與判教

對佛教來說，僧家的出家與修道也是一種廣義的度生方式。而佛教宗派的判教，是一種對佛法觀行的增上與創發，也是一種體會的功夫。其判教約略有兩種，即是對本宗內部流派的判教，以及對他宗派的判教。法順是一個禪僧，依《華嚴經》修行，並修普賢行，世傳有止觀行法。而延壽念《法華經》，參禪而悟並行道放生，集合門生研究宗教的同別，指心為宗旨，以悟為準則。法順禪師被釋道宣的《續高僧傳》，列在「感通篇」；而延壽則被釋贊寧的《宋高僧傳》，列在「興福篇」。兩者看似有別，然五代之時華嚴經教在教界已經頗廣為流傳，且南禪的法眼宗人特別重視以華嚴經教悟心。念法華的延壽護持華嚴宗，是頗為正常的。就天台宗的立場，永明延壽是外護者；就華嚴宗立場來看，應該也當如此，雖然他站在禪宗立場對教下諸宗有所批判，但強調萬善同歸，然就各宗立場來看，如是合會就會失卻宗派性質與活力，形成固定模式。

一、法順的地位

關於法順禪師的佛教地位，從宗派上論他承接僧珍禪師的心行，而加上自己的人格特質與努力，不離佛種與濟化課題。一般人的生命關懷，乃至於俗世聖賢

的思想，把握其心路歷程與進路不難，至於對佛教宗教某學派宗主的生命關懷，就很難追尋了，能做的只有依靠留下來極少的史料中去探尋。《華嚴經》初時的略本在西域邊疆地區陸續集結而成，而後與禪定結合，則在魏晉南北朝時的佛陀跋陀羅（359-429）禪師，其與鳩摩羅什（344-413）提倡空相觀的禪思維，互顯光輝，而名顯於世。然《華嚴經》為大乘佛教大部經典，僧人要理解它的博大精深著實不容易，尤其是跟止觀的結合，還有禪行之餘的度生活動，因此法順的地位，跟佛陀跋陀羅在華嚴學的地位就不同了。然一個宗派的初成，在止觀與辨道上通常都是很簡要的，透過後來的大宗師出世，理事相用變得更有體系，非宗派中人難以理解其要門，以及普通人難以窺見繁瑣教法推展的精義與作為。所以，佛教高僧教導人，多是開示以及指點門路為多。

一般修道的僧家，其傳宗重點在禪悟或是止觀之學，很少會有閒功夫去從事著作，這在華嚴與天台宗匠中也是可以發現的一種現象。談及華嚴宗的初祖法順禪師，其十八歲時，依止因聖寺僧珍禪師出家。傳說其將體驗到的《華嚴經》心得，著有《五教止觀》，以說明所悟得的法界觀門。其又著《法界觀門》，把《華嚴經》的思想，歸納整理為三種觀門，其另有《十門實相觀》與《會諸宗別見頌》。弟子中，以智儼最為傑出（郭朋，1994，頁 334），兩人講授的是晉譯本《華嚴經》。（釋贊寧，頁 732a）

道宣律師的《續高僧傳》，把法順禪師列在「感通篇」，等到其門下智儼出世後，因其著作頗多，奠定了華嚴宗成立的理論基礎；然智儼跟法順禪師一樣，雖受王室的禮敬，但卻過著隱居的生活，晚年才致力於華嚴經教的弘傳。（釋天行，頁 3-4）華嚴宗創立之前，法順與智儼都是修習止觀的禪僧，而智儼其思想與地論師以是有所淵源。（黃懋華，1982，頁 139）

大陸學者郭朋的說法與學者普遍的認定，法順基本上只是一個禪僧，所以並沒有多少著作流傳下來，也就是說其有著作是後人說的或是徒弟們附加的，形成所謂的師說。法順當時是不大名揚不顯赫的，佛教的傳宗要得力，通常要經過幾代人的努力，以及看機緣是否成熟；法順提出五教的說法，所以被後世學僧列為

華嚴宗的初祖。其五教止觀之說，並不是在判教，而是在講止觀，因為當時華嚴宗還沒有成立，當時的僧家都很注重禪定之學，而禪定之學跟遵守戒德是相關聯的。魏晉南北朝時期的禪僧，基本上是很尊重生命，對於草木、生靈是不會任意傷害的，如有的劣僧於山林匪類，高僧傳論禪篇中都加以批判。法界觀，就是一種理想圓滿的禪觀網絡，它不全然只為人類著想，不只是侷限於生與佛而已。

法順禪師的教判，是一種修學上的悟入觀法，不同於其法孫釋法藏有所謂實際上的判教與有法界觀法的內容出現，而兩師所用的華嚴經的版本也不同。華嚴宗的初行，與天台宗的崛起時，相似之處是都重視禪定之學，定深而慧解自然流露出來一些產物。兩宗都在三祖之時，因為重視慧解而有不少觀行的文章出世，並且為後世學人所傳習，進而創發出新的思維來傳世。華嚴五教止觀，也是行人可正行的觀門。而養生物的生命關懷，要注重其法性慧命，杜順所依止的因聖寺魏珍禪師，感通狗來衛土造室，此隻狗能夠如當時的僧人過午不食，這對杜順及其信徒來說是有著頗大的感召力量在的，尤其是以後其對畜生能說法訓導之，而杜順禪師的神奇事蹟被傳說頗多樣，更凸顯其禪修與度生的境界。

二、壽禪師的地位

放生要與慈悲心相呼應，且放生之時當與智慧、生態相配合，永明延壽在當居士之時就戒殺放生之舉，而其違犯世間律法，然國王也給他一條生路，那就是出家度生，其算是碰到信佛而明理且有智慧的吳越國王。僧延壽是法眼宗的師匠，是天台德韶的傳人，為吳越國的末代國師。在唸佛者來說，他也是一代宗師。（釋志磐，淨土立教志）延壽所學頗多，以唸佛為主，以參禪悟道，以密法唸經法事度生，力行百八佛事。其非專弘與創發法眼宗的法要，所以入宋之後法眼宗的法緣逐漸被天台宗所取代去。

晚唐五代天下離亂，但高僧輩出，國家與地方王權需要能人異士，保境安民。五代宋初之際，法眼宗在吳越國頗為興發，天台宗靠德韶與延壽師徒的護持，加上諸師如晤恩與義寂的努力，而逐漸興發起來。吳越版圖歸入宋朝之後，原先在

吳越國興發的宗派趨於沒落，天台宗的山家宗與山外宗逐漸得勢，取代了法眼宗的法緣。因錢王弘俶、德韶與延壽等人對天台宗的興發有功，三人被天台史家列為外護者。因延壽念法華，修淨土行，行懺法，其不少行法跟天台宗人頗為接近。延壽跟天台宗人的差別，在於他悟在禪門，以一心的「真心」為宗，而不以天台教觀為殊勝法門。以一心的「真心」為宗，並強調萬善同歸淨土，使其跟華嚴宗有貼近之處。其主張：「不守戒，諸善功德不得昇起。」其行道拜懺，跟律宗、密宗脫離不了關係。整體觀之，永明延壽除了方生之舉，持密咒超渡之外，他是個「通宗」與「收宗」的僧家，能完成大部著作，且善待僧人且扶持天台宗與念佛者，這對宋朝以後天台宗的發展影響頗大，尤其是山家宗人。

三、感通與興福

學習禪定或是一門學問，必要有好的師傅教導與傳授。法順禪師因為從珍禪師處依止，有感有得；其課徒初時主要是念華嚴經，後教導一些從華嚴經教體會來的觀行，並指示門人修普賢行。其頗有異行，所以被釋道宣的《唐高僧傳》列在「感通篇」。而永明延壽是個「通宗」的僧家，其課徒並行道以教化眾生的緣故，釋贊寧的《宋高僧傳》將他列在「興福篇」。

作為一位修道有成的感通者法順禪師，其佛法在當時還被許多人視為「夷人之教」，在那時代裡，其護教還是頗有力的，神異是一大助緣。如《續高僧傳》〈法順傳〉上說，其言教多在抑浮祠，顯說正理，樂善好施。(釋道宣，頁 654a)僧傳說他，不競物情，而服麤弊，雖聞人有異議仍大笑。(釋道宣，頁 653c)當時的僧家，多頭陀行與一食的習慣，且遵守古傳佛制，避免犯戒規。

關於動物與人的關係，僧傳都是簡單的描述，不深談過程而重視感通。永明延壽對於華嚴宗師們的感通事蹟，當是頗為熟悉的，這表現在其所作的〈華嚴感通賦〉中。而其曾念佛枯坐，鳥類來棲於身，這事蹟記載於釋贊寧的《宋高僧傳》卷第二十八、《釋門正統》卷第八、釋志盤的《佛祖統紀》卷二十七本傳之中。對於此事，《宋高僧傳》與《佛祖統紀》沒有加以評論，而《釋門正統》卷第八

〈延壽傳〉說，其參德韶國師之後，於天柱峰禪坐。有尺鷃巢於衣衾，頗久不去。或說鵲巢覆頂，若祇是如此，工夫還不到家。（延壽傳，頁 352a-352b）足見延壽的事蹟，北宋時的天台宗人是知悉的。延壽自覺修行功夫，僅招來「鵲巢覆頂」，是不如華嚴宗人的「野鳥翔集」。（曾棗莊等，1988，頁 278-279）所以，其立志苦修，並作種種善行以利群生。動物與人的關係熟了，動物的野性才會遁隱，從而產生對人類的善意與安心，這不是普通人類能做到的境地。人的肉食與貪婪，動物是能察覺的。這不是因為人心善良，鳥獸就會自動靠近這麼簡單的說詞，能讓人會解。能讓人感覺奇特的是，猛虎讓道，鳥類來巢等。但這類奇特事蹟，載僧傳中多見，當作修行中的感通，也可當作僧家或是居士有修有證的事實之一。（曾棗莊等，1988，頁 352c）綜觀永明延壽的一生，佛教功課不少，感通事蹟很多，然其功業在律宗的釋贊寧看來總歸屬於「興福」。興福，算是一種度生，也是讓修行者的道德，能夠圓滿的重要指標。

佛教重視經律論，譯經、定學與律學受到重視，僧傳有其傳統。由佛教早期僧傳如釋惠皎的《梁高僧傳》，其立「神異篇」（當中正傳有 20 人，附傳則有 11 人），到唐初釋道宣的《續高僧傳》將「神異篇」改為「感通篇」（正傳有 118 人，附傳則有 18 人），而宋初時釋贊寧的《宋高僧傳》保留「感通篇」（正傳有 88 人，附傳有 23 人）。釋惠皎把神異僧的地位抬得頗高，列在在「習禪篇」之前「義解篇」之後敘述他們的行實。而釋道宣則將「感通篇」列在「護法篇」之後，「護法篇」之前是「習禪篇」；釋贊寧也依此慣例，並對釋道宣何以將「神異篇」改為「感通篇」加以解析。顯然梁隋之際，習禪歸宗的聲浪逐漸興旺，乃有唐初的宗派競起，王法與佛法問題也是僧家所要面對的課題。因此，唐宋之際的時代裡，僧家的「習禪」與「護法」受到叢林的矚目。神異，本為證道的準則之一，但這對一般僧人來說是難以通達的，修禪、學律、專淨卻是可以做到的常道。所以，入道的所謂真宗以入主常道為先，得悟之後兼修福報以度生，如勸人念佛行，但盼圓滿覺行。

而「興福篇」，算是佛教中人入道的先行也是基礎之一，所以高僧傳多列「興

福篇」以敘述。釋惠皎在《梁高僧傳》「感通篇」末，論說道由人弘，神由物感，而神感道交。因修道所顯現的祥瑞是不勝枚舉，由是他深信，僧家的心路要誠篤。（釋惠皎，頁 413b）從《梁高僧傳》、《唐高僧傳》、《宋高僧傳》的「興福篇」來看，佛教僧家的興福項目越來越廣泛，且是逐漸把禪修與佛事結合在一塊，如天台宗把禪門跟懺法結合的社會活動，如是習禪與濟化活動對於開悟者來說是「不一不異」的行法，只是僧家個人的家風與行履有別罷了。方便法門多，一種是為了修證上必要，一種是德行與覺行圓滿不圓滿的問題。而原本高僧所具有的感通事實，也逐漸被回歸到對人世的救濟活動之上，那就是佛事。有的佛事被人所詬病，俗稱「趕經懺」（陳省身，2008，頁 291），賺死人錢，其實它還是在某種程度上具有佛教濟化活動的特質在，成為民間習俗活動之一。民間透過經懺僧們，興辦各式各樣的經懺道場，這樣一來可以替信眾追薦冥福以報親人慈恩，或為亡靈超昇使向善道；同時，也為生者祈求福壽與康寧。這種佛道儒結合的民間信仰，講求感應靈驗的效果，而佛教經懺僧們的儀式行為，則剛好可以符合這樣的需求。（陳省身，2008，頁 292）這種情況，從南宋以來延續到現今的華人社會，持咒與經懺法事，配合宣講因果故事。

伍、宗派與寺院的抉疑

學派或是宗派有傳承上的主見，而寺院是像法的住持。通常華人所追逐的，主要是在現實人生的美滿為先，不論是精神上的或是物質上的，所以儒、道最先可融會在一塊。而佛教以禪為核心，而宗派僅是宗主們強調本宗佛法的玄妙與善巧，敷揚佛法的精神與發揚禪教的特質為主。佛法東來中土，梵僧或天竺僧有的以「神道」設教，歸信佛教者多，漸知道佛法不同於儒道之學。國人對於佛教傳入的經、律、論容受之後，「歸宗」以求佛法宗旨與瞭解佛教真面貌的心增強了；有的僧家志在翻經，有的西行求法，有的立派論說，佛教的宗派在隋唐之際形成了。

隋唐以前的經教論師，以及攝論宗及三論宗諸師們，已將《華嚴經》當作佛

學界的顯學來弘揚傳布，以《華嚴經》為中心思想的華嚴宗師，便隨順機緣產生。而華嚴祖師傳承，在天台山家宗釋志磐所編撰的《佛祖統紀》一書也加以承認。早期小乘教高僧，多居住在野地，修行有素，嚴守戒規，不破壞自然或是人為的崇拜，尊重生命。後在佛教寺院中所顯示的，於晚唐宋代以來，通常是多元化的宗派僧家居於一官家所管轄的寺院之中，而佛寺有日用功課，時有為國家祈福的法會要做，以及幫信眾行使的佛事。所以談論佛教的宗派，他不是一群住在一塊的生命共同體，或是學僧而已，或世居寺院道場中做佛事，而常是分散在各處的僧家的集合體，有其師承相續以傳宗。

一、宗主問題

佛教界所謂的祖師、祖庭或是宗主，常因教派或是某一家之言出世名揚有，或法門改轉的現象出現，這是名氣與緣法的問題。宗主的地位，對某一宗派來說是很重要的，因為這涉及道宗風問題，門風則不一樣。宗派內的門派僧家，可有不同的門風接引學人，如禪宗之北禪南禪，天台宗的山家與山外學人，於風格上有些許的差別，對於祖師的提舉也不大一樣，祖庭則看當時的名氣與重視程度而不同。華嚴宗在中國的傳統，一般的說法有五祖相傳。初祖法順（557-640），出身於長安地方，與天臺大師同時，長於禪觀。而智儼（620-668），其卒在釋道宣（596-667）寂後的次年。所以，釋道宣為法順作傳時，也約略提到其聲名與行實。而釋贊寧的《宋高僧傳》，沒為其作傳，可能認為其已附傳在〈杜順傳〉之後。然付授之說，見於《宋高僧傳》卷第五〈法藏傳〉中。（釋贊寧，頁 732a）而付授，在唐宋時代常是多元化，不是單一傳持，最後看後世僧傳所載與法緣的消長而暫定，所以這種現象常是一家之言的所謂付授或密付授，非歷史全貌。慧苑的禪教在於修證與通宗，而澄觀則受到禪宗的影響，而說「華嚴性不離覺場」，其貴「宗通」，「以自心為智燈」而不「數他家寶」，用之來批判法藏高徒慧苑法師，顯然澄觀禪師受到禪宗與天台宗的影響，這也是他的學養與見識的獨到之處。而宗密參多家禪，而數落慧苑沒參禪經驗，不立頓教。然後來釋宗密從禪入

教，也知道度化儒道入佛門的重要性，這是立場與人生經驗的問題，以及僧家個人善長的問題。

以華嚴宗來論，學派的成立在法藏法師之時，而華嚴宗學派的成立在釋宗密之世，而慧苑時代已有華嚴一宗的稱呼。就宗派而論，《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》是否為法順所撰，不見於釋道宣的《續高僧傳》卷第三十五〈法順傳〉，傳中只說其弟子的德行，可見兩師都是重視《華嚴經》的講說。（釋道宣，頁 654a）法順基本上是禪師，講《華嚴經》、修普賢行，就僧傳史家看來是「異行僧」，所以列入「感通篇」。而智儼法師，則以講師聞名於世，且與律師多所往來。至法藏法師，被釋贊寧列在「義解篇」，顯見其以義解名聞於世。而義解後來與禪悟分流，成為法師與禪師之區別。而佛教的所謂教下，雖然也強調禪修，但由於教理繁瑣，需要知解分明之。

禪門由來是頗重視付囑之說，釋贊寧說法順禪師付授智儼，智儼付授法藏，法藏付授澄觀，這是就正統宗派立場而論，是否全然符合歷史事實是華嚴宗派史上的大公案之一。因法藏不可能付授澄觀，如同慧能不可能付囑神會小沙彌一樣，因當時還沒出生呢。考察法藏與澄觀的行實，法藏（643—712）卒於睿宗先天元年（712），澄觀（737—838，738—839）還未出生。法藏的弟子頗多，最有名的是慧苑。（唐洛京佛授記寺慧苑傳，732a）慧苑所處的時代，面臨到儒道跟佛門爭勝，所以他努力於對外判教，以接引儒道之流得入佛門方便。而澄觀之時，代宗德宗又崇信佛教，所以有利於澄觀對華嚴一宗立下更圓滿的五教觀，兩師用心與成就有別了。

法藏跟慧苑，有師資傳承在，而澄觀卻能隔兩代而獲得傳承，只能算是祖述法藏之說得力故，足見得到帝王的護持，以及門風的承繼，對於當時的華嚴宗是很重要的。此外澄觀從台家來，能抗衡他宗勢力，可能在當時也是他被看重的主要因素之一。就創發來看，慧苑與澄觀對於華嚴宗思想的敷揚都是有貢獻在的。且法藏法師卒後，有慧苑系的思想仍在流行，乃有後來澄觀的出世行化而名揚於帝京。生命關懷與宗教，就是不能忽略某位僧家承先啟後的功業。假如慧苑是南

禪門中發展的僧家，其地位必然是在其師後的傳承名單之列，不會被其他祖述傳承所排斥掉的。正統的華嚴宗人都是慧苑為異系，足見華嚴祖師傳承之說，跟禪宗很不一樣，它像似澄觀系的一家之言，如同宋代台家山家派的所謂祖師傳承史說。佛道儒的融通與地位的分殊，是佛教史上佛子的功課之一，慧苑算是先驅者（曹振明，2021），後來的宗密也是，努力融通三教，然他們所處的時代卻是門戶之見嚴峻而深刻的。在依法不依人的情況之下，慧苑的批判法藏思想，是超越世間倫理之舉，本當值得讚賞（邱柏翔，2006，頁 124），但華嚴宗的成立不離王法的護持與傳統門風的固守，所以慧苑法師在德宗之後被認為異端而不是見超過於師，是足堪傳授的師家。（賴建成，2024）

佛教的生命關懷或是生命教育，當要回歸到當時歷史的真相，以及僧家的法性慧命之抒發，而不只是著重於某僧家是帝王所護持的，或是僅看一家之學的強調而已。就華嚴宗派史而論，除了五師家之付授宗派史之外，法順、智儼、法藏、慧苑、法詵及其門下，也當是研究華嚴宗派史與諸師家禪教思想者當探究的主題，而不僅限於正統論下的華嚴史觀，而抹滅慧苑等的成就。在釋宗密的《華嚴法界觀門》中，已列法順為初祖、智儼為二祖、法藏為三祖。（大正新脩大藏經，684 下）

總之，法順和尚使佛子於修學過程中有一個入門處，透過修證的進程，「以證入華嚴三昧觀門為究竟。」（釋開慈，1998，頁 8-9）從杜順的生平與行實，就可以知曉一個事實，那就是佛教的生命關懷，包含內容頗多。且他的影響力，不限於華嚴宗人，他著作中的許多術語與禪思維，被禪宗與天台宗人所攝用而敷揚當教判之用。

二、延壽的行實

永明延壽禪師，得法於天台德韶國師，因此被歸類為法眼宗的禪師。但他同時被後世稱為是淨土宗的祖師，或稱其是禪、淨雙修的行者。唐時修淨土的僧人頗有人，但這些僧人不被歸類為淨土師，因當時還沒有淨土這一個宗派產生。而

宋以後，佛教從律師、法師與禪門分為禪門與法師，淨土就從教門與禪門中脫胎而出，形成淨土宗門，另一宗門就是禪宗。在燈錄中，延壽禪師留下來的課徒參問的話語不多。（《新纂續藏經》80，頁211a-b）其課徒是以指心為宗旨，以悟為準則。其居永明寺十五年，度弟子一千七百人。宋開寶七年，入天台山，度戒約萬餘人；常與七眾授菩薩戒，夜施鬼神食，朝放諸生類。其名聲，遠播海東，其王派僧人來學。（《新纂續藏經》80，頁211b）他提唱禪、教一致，此禪教包含甚廣，還包括密宗的懺法，顯教的教理與行法，贊寧稱之為理懺與事懺，即禪修、行道念佛與放生；而其述《萬善同歸集》，配合以指心為宗的《鏡錄》，使逆意與順性兩事間兼顧，耽於禪悟者與指歸淨土者，各安其位，這是順份與行門的問題，是利他行。因此，贊寧在撰《宋高僧傳》時將延壽列在「興福篇」。（《釋贊寧》，頁888a-888c）。延壽是重視戒律與修行的大德，反對狂禪與昧於因果者，《釋門正統》將延壽禪師列在天台宗的「護法外傳」之中。其長講律文，常行布薩。對於永明延壽的禪教與度生方式，〈《吳越佛教之發展》與永明延壽的研究〉一文談到「法眼宗的禪教」時說：法眼宗的禪教，就禪門來說是「撥亂返正」教學法，糾正會昌法難之後禪門走向玄學與「不看經教」的「暗證」之路。（中略）永明延壽學養與禪教，有階段性；要研究他，要把禪悟與行履先分開來論解。他諸宗皆弘，是前人所不及，但顧多樣的佛事則課徒必有所不及處，因此從其處真得法者少之又少（景德傳燈錄2人無機語），到第三代法緣不見了。」且用天台教觀來解釋華嚴教相；在真心本然的提舉下，又說天台教門永異諸說，強調觀心；這不是偏袒天台宗人的禪教，這是「興福」問題，就順性者來說它的一種真妄兩門融通的作為。從此宗宗主玄沙師備以來，就把密法的精要融入禪的機語之中，此風氣到天台德韶也是一樣。天台德韶既然被稱為是智者大師的後身，而天台宗融攝密法頗多，延壽參師學習處頗多，來參他的學者也是多樣性，其通密法是無疑義的。其弟子延壽禪師，度生法門更是多樣性，從著作及其所作佛事中不乏密教行法。（賴建成，2015）如是學出多門，又合會諸宗，少談機語度僧，影響到法眼宗的法緣發展，另一因素是後來吳越國歸入宋朝。

除了跟華嚴與密教有所關連之外，因延壽禪師強調禪、淨雙修，釋志磐的《佛祖統紀》為延壽作傳時，將他列為蓮社第六祖，因其念佛很是專切，吳越王乃為其立西方香嚴殿，以滿其志願。其居永明十五年，弟子一千七百人。（釋志磐，頁 264c—265a）總之，杜順是華嚴宗的草創期開宗主，其所處時代是佛教還被一些王公士夫視為「夷人之教」，而佛教僧家為了正本清源，對於淫祠仙道還是有所排斥。到了釋宗密，其會宗之外，將中國傳統的儒教與道教人士也納入佛法可以度化的眾生，且儒教與道教人士的修為是他們信佛的前行，如是佛教被容受的程度增加了。下至晚唐五代，佛教各宗派不斷地融攝，禪教也不斷地有所變革及推陳出新以因應度生的方便，在此情況之下吳越國的佛法興盛，在王法護持下諸宗並弘，乃有收宗的永明延壽出世。

陸、華嚴經、觀法與普賢行法

華嚴經教傳入中國，有一段漫長過程的集合。譯經與注經演教之後，其思想影響到僧家的禪教。如天台僧家的教學中，包括禪悟與濟化活動，然濟化活動還是不離普賢行；而學人的前行（禪修功夫與境界）是重要的，因為它關涉到度眾生的能力。此門派與華嚴宗最大不同點，在於強調《法華經》有其殊勝之處，又雙方的法界觀也是有別的。此外，天台宗的行門有止觀之學與淨土行，其中還包含密咒與懺法，當保護與度生之用。法順除了修止觀之外，其與畜生道的關係，跟其師承有關。（釋道宣，1970，頁 653b）魏晉南北朝以來，神異僧人頗受到朝廷與王公大臣的禮敬，而珍禪師有神異現象表示其修持有道，這對法順禪師的心行是有所影響的。

法順禪師在因聖寺躬睹其師珍禪師神異的事跡，並隨師受業，頗有所得。其感通事跡，釋道宣的《續高僧傳》上說他，「識者謂有陰德所感，故幽靈偏敬致。」（釋道宣，頁 653c）所謂陰德，就是默默地做了不少善行。法順的神異事蹟，是修行得其正的結果。《續高僧傳》上說他的人格特質是，情兼汎愛。道俗貴賤皆想邀延他辦事，祈福去病痛等。（釋道宣，1970，頁 653c）其不僅有神異，且能

感通而興福作善事。釋道宣的《續高僧傳》〈法順傳〉中，沒記載其修行法門與要道。至於其修行與度生的法門，又是如何呢？釋續法的《法界宗五祖略記》卷一〈初祖杜順和尚傳〉上說，其學無常師，以《華嚴經》為業。住靜於終南山，遂準華嚴經義，作法界觀文。集成只後，投巨火之中。禱告曰：「若契合聖心，令一字無損。」感華嚴海會菩薩，現身讚歎。後所書寫的，果然無煨損。時弟子之中，唯智儼獨得其玄奧。而樊玄智者，年輕時就往京城修道，後投師成為高徒。其每誦經時，口中頻出舍利，讓人稀奇驚嘆。可見法順禪師，也善於教導門生如何修道。後樊玄智的神異事跡，流傳的故事頗多。

總之，法順禪師教導門下的不只專誦《華嚴經》（釋續法，頁 619c），其並依法界觀門修普賢行，所以會下學人多有異行與神跡的事蹟流傳。此種專誦華嚴經的行法，智儼從法順門下的上足達法師教導下曉夜誦持（釋續法，頁 620b），其又從法順處得到觀法，其後法藏為了宏通而到至相寺聽習華嚴經義，後把所得也傳授給後學。至於華嚴祖師對畜生道的關懷，是頗為殊勝，且值得讚許的，這跟修行人的覺性與體證與智慧有所關連；在佛教教理上，關懷法界其他眾生也找得出根據，那有是「緣起性空」與「萬法平等」，佛性不僅是人類有之，法界眾生亦有佛性，只是顯發不顯發而已。佛教無緣大慈、同體大悲的心，以普及於動物。（蕭振邦，2011，頁 32）佛教的戒律，從細微處而廣大，這是因為不守戒諸善功德無法升起到圓滿的境地之故，雖然隨人受教。戒體，本是清淨無染而受到重視，而戒殺有其層次性，從佛子的飲食與心行推及到行住坐臥都有所規範，因戒律顯得重要，且當能行能守為要，因印度與中國風土民情不同。對於大自然的尊重，以及生靈的體恤關懷，還有對世間其他宗教信仰的圖騰崇拜也不可任意破壞，修行人佛心戒德為重，教化則靠機緣與智慧力及承擔能力而論。

一、法藏及延壽

唐武則天朝聖曆二年（699），法藏法師奉帝王之命，於洛陽佛授記寺講解《華嚴經》，有異像出現。其現象與受矚目，被錄於胡幽貞刊纂的《華嚴經感應

傳》中。延壽的習定感觸真相如何，已經很難考察。據宋高僧傳〈宋錢塘永明寺延壽傳〉云，釋延壽，兩浙有國時為吏督納軍須。其性純直，口無二言。誦徹《法華經》，聲不輟響。屬翠巖令參公（雪峰義存門下）盛化，延壽捨妻孥削染登戒。嘗於台嶺天柱峰，九旬習定。有鳥類尺鷃，巢棲於衣袖中。乃得德韶禪師決擇所見，遷遁於雪竇山。而《釋門正統》則說：「鵲巢覆頂也，祇如此，自是工夫不到耳。」釋志磐的《佛祖統紀》對此事，沒有評論。依這些事實推測，或許德韶禪師指示他去看華嚴諸師的傳記，延壽閱覽諸書之後，自覺自己的禪定功夫確實未到家，還要努力。後來他到國清寺行法華懺去，夜半繞著普賢菩薩，念佛行道時，見「普賢前蓮花在手」。（釋志磐，頁 264c）佛教所謂的功夫到家，與道門不同，佛門重視異行，而道門則在清淨自然而無人打擾。

延壽禪師除了誨徒之外，其行持被漢南王錢氏欽重，王曾請其行方等懺，贖物類有放生之舉。延壽於《萬善同歸》書中強調，出家人除了修定之外，應勤誦經、說法。他認為古德所說的感應事蹟，是可以用修行來驗證的，「非是妄心孟浪之說。」（釋延壽，頁 962 下-963 上）其說出家人「應勤誦經、說法」，這是也是為了度化眾生，也是修普賢行。出家人「勤誦經、勤說法」，本是本分事，一路本分事也是殊勝無比的。

關於延壽禪師的行實，釋宗鑑所集的《釋門正統》卷第八有延壽於天柱峰誦經三載的事跡。而釋宗曉的《法華經顯應錄》則說，昔永明智覺禪師，以大辯才著賦五首，其「諦觀博覽，則知佛法靈異之驗，不一而足。」（石芝宗曉，頁 78，頁 23 下）至於延壽的度生，其〈自行錄〉也有所記載。（釋文沖，頁 163c-164a）

王翠玲說延壽禪師，其為生靈傳授三昧耶戒，是禪門常行的法事，救度範圍頗廣。（王翠玲，2011，頁 260）延壽著有《萬善同歸集》，而楊柳認為「萬善同歸」是對淨土修行的進一步拓展。延壽在秉持「一心」的基礎上將「理善」與「事善」相結合，其中著重強調了「持戒」和「佈施」。「萬善」之中，還包含了大量慈善等公益事業，這為個人修習與社會服務的緊密結合，奠定了佛事深化的行動基礎，也體現了佛教對世俗社會的進一步融合。（楊柳，2006，頁 97）

至於延壽禪師跟華嚴宗與華嚴經學的關係，王翠玲認為除了賦文之外，延壽著作中明顯與《華嚴經》有關的頗多。（王翠玲，2007，頁 163）延壽禪師比其他僧家更為重視《華嚴經》，除了禪修證之必要，其主要目標是宗派間的和會。其對華嚴禮讚文，可能也影響到後來台教山家、山外對道宣律師作禮讚文，禮拜讚嘆。

二、自利利他必要善巧

自利利他行，是一般佛子功課，也是入菩薩道的資糧之一。大乘佛法，強調發菩提心，努力修行，得果後自覺覺他、自利利他。然自利與利他的關係，還是要檢察清楚。釋文沖在所編集的《慧日永明寺智覺禪師自行錄》「序文」說，若不自先檢責，何以化導群機。（釋文沖，頁 159a）而自利利他門與純是利他之行，層次有別，所以修道很不容易，能解解行或是行化行，都是僧家師匠們與大師們的事業。解行並重，戒律為根。

對於生命關懷，佛教首先要學人重視身口意。永明延壽禪師開示徒眾，身為佛子當自己檢省每日的心、口、身三業的善惡，有幾許過犯。「以事檢校心」，口、身亦然也，其所謂的事是指佛事。然那為何要檢省一個人的三業呢？其以引《弘明集》上所云先德有檢覆三業門的方法。（釋文沖，頁 158c）其說行人「自救無功，何有時閑議人善惡。故須三業自相訓責，知我所作幾善幾惡。」（釋文沖，頁 159a）自我檢責、檢省、檢校，是化導群機的前行。僧家要度生，要先從努力修行著手。而修行以守戒為先，也就身口意的德行問題要克服。而善行，種類繁多，僧家每每擇要以及能力而做，如不殺生、放生，或是說法、度濟或是植樹，或是其他世人沒為、難做到的興福等活動，凡所做皆不違背王法律令的規範、不墮因果，所辦事盡量脫卻凡情的束縛，而力求於圓滿的情境。因此，僧家或是佛子的濟化活動，必然跟慈悲心與智慧有所關聯。到了今世，有的法師如海濤，講經說法之餘不忘放生之舉，雖然其放生的方式不盡讓人贊同，但尊重生命是第一要義，如更加尊重生態環境而得善巧更佳。賴建成在〈生命關懷與宗教的利他

行—以華嚴宗主與法眼宗的延壽為例>文中說：「永明延壽禪師說出家人『應勤誦經、說法』，這是為了度化眾生，也是修普賢行。在居士而言，當時所處的時代，是持咒與度生，最是方便。」（賴建成，2015，頁 18）現代社會，佛經不再僅是被供在櫃子裡當珍寶膜拜觀瞻，喜歡接觸佛法的人們可以自行翻閱，自我學習體會，佛法如禪師所云，開心果子合盤來能者會取，自心先自度。

又，佛教師僧的經驗與智慧，有的足以當居士與學僧的典範。如釋祿宏說，修道，以德行為本。人道未全，焉知佛道。「十門之中以清素、嚴正與尊師三善行為要。」真是清苦勤修者，而更要重視的是，「己事己辦方可為人，老成然後出世，著述宜在晚年。」（釋祿宏、吳錦煌，頁 1627）釋祿宏的體悟，算是真正對於佛教界的生命關懷，以及體現出佛教生命教育可以採取的方向。

柒、結論

中華大地的人民或華人，基本上受到儒、釋、道三教的影響頗有。儒家以人倫與治世的現實生活面為主，而道門則側重在修行成仙，大乘佛法於修行解脫之外，強調菩薩道的濟世情懷，三者皆有生命教育觀與生命關懷的理念，充實了中華文化中的人文關懷，並指導生命的走向。在印度後期的佛教，是大乘佛教與密教的弘化期，俗世之人的布施心行，可以喚起更多人的善行，這也是入修行之路與成佛菩提道的前行，而非只拘限於佛制或是頭陀行與一食等地遵守，因時制宜顯得重要。

佛法是講究因果與強調隨根器受學，亦不忘給眾生親近佛法殊勝的機會，所以佛法之中有教義，有教學法，有神道及神異事蹟，以及生命關懷的行善度生。這些異行、感通的事蹟，在華嚴宗初行時記錄頗多，因為當時的行人著重在自度度人、兼善眾生的行法，其行法簡便，度化善巧。到了後世，方法變多樣了，如釋贊寧強調按戒律規矩修行，不要私自安立花樣，而自認為是度化上的善巧。（釋贊寧，頁 888b）就釋贊寧的觀點，興福者是要審慎的，不可造次非為。俗世行善者也是一樣，不能安佛道儒之名，而實際上卻是行自己的私慾、滿足自己的利益。

這就是禪師所說的，因果不昧，自覺者不墮因果是必要的先行。禪僧的感通事蹟，人或以為怪，但佛法之怪，不同於人情之怪。（釋贊寧，頁 885a）一芥子、一塵沙，一世界一佛國，眾生無限多，可見生命關懷之博大精深，佛子只能盡形壽隨緣而為。

華嚴宗的真正創始者，始於法藏法師，而往上追溯到法順禪師。然華嚴學之教與止觀之學的倡導，則從杜順與智儼興起的，因此宗密稱杜順為華嚴之初祖¹（黃懺華，105），他與智儼被歸列為華嚴宗思想的先驅者。法順基本上是一個禪僧，沒有多少著述行世，他的思想大致反映在《華嚴五教止觀》，而教相之發揮來自於其弟子智儼之世。（郭朋，1994，頁 334）

因此，到了法藏法師出世，賢首宗形成一個有教、有觀的宗派。而其與生命關懷的關係，不同於強調無情也有佛性者。賴建成教授在〈生命關懷與宗教的利他行—以華嚴宗主與法眼宗的延壽為例〉文中說：「在瞭解了五教止觀的時空背景之後，我們才能進行探討義理的工作，以及更加了解禪家的利他行的濟世活動。也就是說，他們從一事一物的理事，推展到萬般善行，進而強調當前一念心行的真心禪法。」五教止觀，被認為是華嚴學者，入門所必須功夫。而修學與證得，是兩種不同的境界，體會與會取也有很大的差別性，不說頓悟只論感受為先。

從法順禪師及其門下的行實之中，我們可以很清楚地看到禪僧的簡易教法與教學，專持誦華嚴經，依經教觀法修普賢行，而神異則是悟道的一種指標，發生在行人身上有讚譽、毀謗二途聞達於耳的情況出現如杜順（釋道宣，頁 653c），乃至於受害如樊玄智被惡人推墜巖下（居士樊玄智傳，頁 166c），此事行人當深加警惕。佛教禪僧，因為修行有悟有證，而出現了「感通」與「興福」的事蹟，這是對眾生的慈悲行的結果，乃得到佛教史家的提舉與讚美。僧家有「感通」現

¹ 黃懺華：「《續高僧傳·法順傳》雖然沒有任何關於法順弘傳《華嚴》的記載，但在傳末說智儼講說《華嚴》與《攝論》之後，緊接著『斯塵不絕矣！』可知杜順、智儼之間是有華嚴傳承的關係。《華嚴經傳記》法順令樊玄智讀誦《華嚴》又勸他修普賢行，可見法順倡導《華嚴》學說。」

象，容易讓瞋心重的俗人誤解為「怪異」，這或許是釋道宣把「神異篇」改正為「感通篇」的原因，因為用「感通」術語才符合禪者在修行上所發生的現象。然神異與感通，境界是大不同的。

總之，佛子在修學上不論是依《華嚴經》或《法華經》中所云的去修學，還是稟持祖師的禪觀行以修，都是根器使然。在信入之前的修學，還是屬於入淨海或淨土的前行。佛的境界，就凡夫與聖賢來說，不僅難以理解，也不易實踐的。但透過一個人的自覺與信入，以及力行三昧思想與菩薩行，佛子在自行、化他上能趨進佛的德行與境界。因此，湛然無為、實相無相的佛地，是可以透過三昧的修行與菩薩萬行而示現在人間。此外，對佛法與佛教中國化的體會越深，其禪教與度生的方式必然有所轉變，乃至於其教法在融攝、圓通之下顯得圓融無礙。在此之時，一個禪者要有心目中想提舉的禪教，才能不失本宗；還要有他志行，也就是行履。一般禪者，指心為宗旨，以悟為準則，不論他是哪一宗派都是一樣。有的僧家的教門，其學僧的信入與行履是要求一致的，那是天台宗法智知禮一派的山家宗。也有禪教在教觀或禪悟，而行在淨土者，如天台宗山外宗；也有行在密教者，如台密與東密。而杜順，即教在華嚴教觀，而行在普賢行。至於延壽禪師，從其作品中他對於嚴宗人的行實是頗為瞭解的²（王翠玲，2007，頁128），其稱華嚴是「至教」是「無盡圓宗」，然其禪教的重點在於吸取華嚴的真心觀用於禪悟之上，而行履最後是歸心淨土。淨土或是密行者，生命關懷更是潔淨而殊勝的，如是方能達到禪淨密一如的境地。

法順與延壽同是禪師，法順禪師跟《華嚴經》較為契合，而延壽禪師則屬

²王翠玲於〈華嚴感通賦初探〉文中說：「關於本篇賦文的文學特色，筆者實非專家，但據中國文學史、中國賦文發展史來看，當屬律賦的格式。全文以八個段落分別表現作者延壽對《華嚴經》宗旨、教義的掌握，以及由南北朝累積至唐末、五代以來的華嚴感通故事、靈驗談。其中既蘊藏有佛教徒各式各樣的感通體驗談，也容納吸收了六朝以來的志怪文學，更簡明扼要地具體表現出《華嚴經》的宗旨、華嚴宗的教義。」

意於《法華經》；兩人於禪餘之時，都行普賢行，只是作法不同，法順的行法單純而延壽則是多樣性，這跟兩人的根器與時代風氣有關係的。法順所處的時代裡，中國僧家漸擺脫「神道」設教、以「神異」事蹟接機的行法，強調歸宗的重要性，這在釋道宣所撰的《續高僧傳》中得見。而延壽之時，佛教宗派已成立多時，國人對佛教的宗派與行法頗為熟悉，而他所強調的宗風以及禪、教的融合與禪、淨雙修，而其普賢行就是佛事的林林總總，對社會的慈善事業是多樣性，度生也是一樣。他的行實，影響到後世佛教的發展頗為深廣。總之，本論文屬於宗教心理學與宗教現象學的範疇，因此佛教的戒律以及佛教徒僧家的行實，是不可或缺而該討論的重點。生命價值提升者，與墮落或疏忽者不同，佛教僧家乃至於居士或有道德感者，不論古今中外，都是尊重生命，只是思想體認與作為有別。而世俗的墮落者，有的愛惜草木，卻不以同事和合為要，這對公司或企業的形象造會有所影響。所以，法性慧命的提升之外，於「生命的尊嚴需要被尊重，人性的價值更需要被珍視。」（許稚佳，2024）「自我檢責、檢省、檢校，是化導群機的前行。僧家要度生，要先從修行著手。」（賴建成，2025，頁 18）一切唯心所造，俗世之人如無信仰，則從道德、生命教育及關懷，或是從自我對社會責任感之將心比心之同理心態做起。而度生中的放生，不僅是放下自我執著的問題，放生要顧及到野生動物保護法以及生態環境，不能一意孤行而自以為是，或說放生不如法，不妨「領養流浪貓狗」或「幫愛心媽媽減輕經濟負擔。」（釋昭慧，2015）生命關懷，可以從每個人的日常生活中做起，輕鬆樂活自在，如說佛法或是修行，那是嚴肅的課題，有許多前行功課要做，且知道、悟道之後重點在應用如同世間法。

參考文獻

藏經

[姚秦] 鳩摩羅什譯（1990）。維摩詰所說經。大正新修大藏經，14冊。佛陀教育基金會。

- [宋] 永明延壽（1990）。萬善同歸集。**大正新脩大藏經**，48冊。佛陀教育基金會。
- [宋] 永明延壽（1990）。宗鏡錄。**大正新脩大藏經**，48冊。佛陀教育基金會。
- [元] 宗寶（1990）。壇經。**大正新脩大藏經**，48冊。佛陀教育基金會。
- [明] 大佑（1954）。淨土指歸集。日本內閣文庫收藏版。
- [明] **大正藏・新續藏**。第86冊。新文豐出版社（1983年印行）。
- 高楠順次郎、渡邊海旭等監修（1983）。**大正新脩大藏經**。新文豐出版社印行。
- 石芝宗曉。法華經顯應錄卷上。**卍新纂續藏經**，78，23 下。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 延壽傳。釋門正統（8）。**卍新纂續藏經**，75，352a-352b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 杭州慧日永明寺智覺禪師延壽傳。景德傳燈錄；**卍新纂續藏經** 80，五燈會元，10，211a-b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 智顗。自行與利物。遺書與晉王，第六十五。國清百錄。**大正新脩大藏經**，46(3)，809。新文豐出版社。
- 居士樊玄智傳。華嚴經傳記(3)。**大正新脩大藏經**，51，166c。新文豐出版社。
- 唐洛京佛授記寺慧苑傳。宋高僧傳（5）。**大正新脩大藏經**，55，739a。新文豐出版社。
- 釋文沖。智覺禪師自行錄。**卍新纂續藏經**，63，158c、159a、163c-164a。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋志磐。佛祖統紀（26）。**大正新脩大藏經**，49，264c—265a。
- 釋志磐。淨土立教志第十二之一蓮社七祖，佛祖統紀（26）。**佛教大藏經**。福峰彩色有限公司（1976 年印行）
- 釋志磐。智威傳、慧威傳、玄朗傳、湛然傳，佛祖統紀（7）

- 。 **佛教大藏經**。福峰彩色有限公司(1976 年印行)。
- 釋志磐。賢首宗一法師法順傳，佛祖統紀。 **佛教大藏經**，75，542。福峰彩色有限公司(1976 年印行)。
- 釋志磐。諸宗立教志 13 賢首宗，佛祖統紀（29）。 **佛教大藏經**。1976 年福峰彩色有限公司印行。
- 釋法藏集。《華嚴經傳記》卷第四〈樊玄智傳〉，《**大正新脩大藏經**》，51。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋延壽。萬善同歸集卷上。 **大正新脩大藏經**，48，962 下-963 上。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋株宏、吳錦煌。錙門崇行錄序文。 **大正新纂大日本續藏經**，87，1627。東京株式會社國書刊行會。
- 釋惠皎。興福篇一論曰。梁高僧傳（13）。 **大正新脩大藏經**，50，413b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。法順傳，續高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，653c。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。唐雍州義善寺釋法順傳，續高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，653b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。梁江州廬山釋道珍傳附法歸、慧景。唐高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，551a。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。菩提達摩傳。 **大正新脩大藏經**，50，551c。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。齊林慮山洪谷寺釋僧達傳。唐高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，553a-553b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。齊鄴西龍山雲門寺釋僧稠傳。唐高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，553c-555b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)
- 釋道宣。魏嵩岳少林寺天竺僧佛陀傳。唐高僧傳。 **大正新脩大藏經**，50，

551b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋道宣。釋法順傳。續高僧傳(25)。大正新脩大藏經，50，654a、653c。

福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋贊寧。周洛京佛授記寺法藏傳。宋高僧傳。大正新脩大藏經，50，732a。

福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋贊寧。感通篇篇。宋高僧傳，大正新脩大藏經，885a。福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋贊寧。興福篇。宋高僧傳，大正新脩大藏經，888a-888c。福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋續法。二祖智儼和尚傳。卅新纂續藏經，77，620b。福峰彩色有限公司(1976 年印行)

釋續法。初祖杜順和尚傳。卅新纂續藏經，77，619c。福峰彩色有限公司(1976 年印行)

現代文獻

王翠玲(2007)。華嚴感通賦初探。成大中文學報，(19)，125-164。

王翠玲(2011)。永明延壽的修行析論：以有關朝暮二課的陀羅尼為主。

中正大學中文學術年刊，(18)，247-272。

吳世英(2012)。晤恩法師行實與天台分宗之研究〔未出版之博士論文〕，香港珠海大學。

邱柏翔(2006)。佛教宗派的內部思想歧異研究—以華嚴宗慧苑與澄觀為例〔未出版之碩士論文〕。南華大學。

曹振明、陳雨(2021)。慧苑三教關係思想及其地位新論。五臺山研究，(148)，54-58。

郭 朋(2012)。中國佛教思想史(下卷)。社會科學文獻出版社。

陳省身(2008)。台灣本土經懺僧與民俗文化的交融活動。台灣文獻，

59(3)，259-294。

曾棗莊等編（1988）。釋延壽。華嚴感通賦。全宋文（頁 278-279）。巴蜀書社。

許稚佳（2024）。精神科醫剖析謝宜容「內心 2 缺陷」：逃避責任、缺同理心。2025 年 03 月 22 日。取自 <https://tw.news.yahoo.com/>。

紫雲居士(未註明)。淺談禪宗及永明延壽心法傳承。藥師山通訊（58）。2025 年 3 月 28 日，取自 <http://www.ysscf.org.tw/main.php?nLv0No=175>。

黃懺華（1982）。智儼（602-668）傳。中國佛教（二），139。知識出版社。

黃懺華（1991）。法順（557-640）傳。中國佛教（二），105。知識出版社。

楊 柳（2006）。禪淨合一、萬善同歸—永明延壽與宋代以後漢傳佛教的轉型。新世紀宗教研究，4（4），95-132。

楊政河（1982）。華嚴經教與哲學研究。慧炬出版社。

賴永海（2010）。中國佛性論。江蘇人民出版社。

賴建成（2010）。吳越佛教之發展。花木蘭文化。

賴建成（2015）。吳越佛教之發展與永明延壽的研究。未出版。

賴建成（2018）。佛制及其影響力。佛戒與唐律令的約制力—以王法與三寶物為例，1-19。未出版。

賴建成（2024）。宗派內思想的正統與異端。修道參真，（312）。未出版。

賴建成（2024）。善行與利他行。修道參真，（249）。未出版。

賴建成（2025）。生命關懷與宗教的利他行—以華嚴宗主與法眼宗的延壽為例。《唐宋佛教宗派的形勢與發展—兼論會昌法難與宗教和民間信仰》附文。未出版。

蕭振邦（2011）。動物權：一個佛教向度的解讀與解釋。應倫通訊，（13），29-32。

釋天行（未註明）。華嚴五祖與帝王關係初探。華嚴專宗學院大學部第六屆畢業論文，3-4。

釋昭慧 (2015)。放生不如領養流浪貓狗。自由時報，2025 年 3 月 28 日，取自 <https://blog.udn.com/jeromehu03qd/38857906>。

釋開慈（1998）。華嚴五教止觀華嚴三昧門之探究。華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文，8-9。

釋道宣（1970）。二入四行。高僧傳二集（頁 518-519）。台灣印經處。

釋道宣（1970）。定慧一如能致遠、禪定與慧解殊途。高僧傳二集（頁 569-572）。台灣印經處。

權坦俊（2012）。佛境界之具現與法界觀的問題。第三界華嚴國際學術研討會論文集（二）（頁 240-241）。5 月 26 日。臺大集思會議中心。

儒釋道文化教育 (2022)。淨宗六祖永明延壽大師略傳。2025 年 3 月 21 日，取自 <https://open.firststory.me/embed/story/ckup5qc5xmee20a9123ghyd8a>。

jeromehu03qd (2015)。杜順和尚神奇事蹟匯編。2025 年 3 月 28 日，取自 <https://blog.udn.com/jeromehu03qd/38857906>。

Preliminary analysis of technical and vocational education ---

Example of ancient Buddhist monks

Yueh-Mu Lee*

Abstract

Every religion has a concern for life, but Buddhism has its own unique features, such as the interpretation and respect for sentient beings. Since the establishment of the Buddha's teachings, it has been a religion that attaches importance to practical practice, self-interest, altruism, and universal sentient beings. Its special metaphysics

and Shintoism, sensual miracles, etc., are highly attracted to people's attention and attention.

Seeking Bodhi and turning sentient beings down is the cause of the Buddha's belief in Buddhism, and respect and care for life are the basic attitudes. According to one's ability, one should practice the "altruistic action" of life, but this "altruistic action" has an absolute relationship with the "self-realization" and "realization" of spiritual practice. The phenomenon of Buddhism's rebirth has taken on a very different appearance as Buddhism has been localized step by step. This article uses the world-famous monks as representatives to talk about their concern for life and altruism.

Key words : Life care, Du-Shun, yán-shòu, PuXian- Xing, Sensibility, and Xingfu

*Associate Professor and Head , Department Applied Foreign Languages, Jinwen University of Science & Technology.

The paper was published under two double-blind reviews.

Received: June 1, 2025. Accepted: June 20, 2025.