

章安灌頂對《大般涅槃經》的詮釋

——以《大般涅槃經玄義》為中心*

華梵大學哲學系副教授 郭朝順

提要

章安灌頂(561-632)為天台智顗最重要之弟子，也是智顗天台三大部之實際整理者，灌頂親撰的作品不多，且如《國清百錄》、《天台大師別傳》等為史傳類的作品，而《觀心論疏》則為注解智顗最後遺教《觀心論》的作品，上述作品都難以直窺灌頂自身的佛學思想，灌頂唯一可能表現其獨自佛學思想的作品，大概便只有《大般涅槃經玄義》與《大般涅槃經疏》二書，因為在智顗生前並未直接講述過《大涅槃經》，然灌頂自稱「管窺智者意義，輒為解釋」¹，因此或許在此「管窺」之中可以掌握到理解灌頂思想的線索。本文集中於對灌頂《大般涅槃經玄義》(以下或簡稱《涅槃玄義》)內容的開展，藉此以呈現灌頂對於《大般涅槃經》的詮釋成果。

關鍵詞：灌頂、《大般涅槃經玄義》、涅槃、生死學

* 本文所參考之部分期刊論文，得旅日之黃瑜美居士之助獲得影本，對撰寫本文甚有助益，特此致謝。

¹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.14c。

一、灌頂以前及灌頂時代《大般涅槃經》的註釋與研究

《大般涅槃經》的傳譯，灌頂在《涅槃玄義》中提到：是道猛（即智猛）自印度攜回五品與曇無羅識（即曇無讖）譯出二十卷本，後西涼蒙遜遣使外國又取得八品譯為二十卷，合為四十卷即北本《大般涅槃經》，此經後來傳入南朝宋，經慧觀、慧嚴及謝靈運等人的修治，即為南本的《大般涅槃經》。²然而在此之前東晉法顯已經譯出了六卷《泥洹經》，故在南朝竺道生即以重視《涅槃經》聞名，他並在北本涅槃經未入南朝之前，已然高唱眾生皆有佛性，闡提成佛的思想，時人譽為涅槃聖。

日人布施浩岳在其《涅槃宗之研究·後篇》一書將南北朝的涅槃經釋及研究予以整理與考證，他名之為「涅槃宗史」，書中有各時期註釋、研究者及註釋論述資料的詳細考證整理，其實「涅槃宗」一名是日本佛教所提出的，大約是凝然(1204-1321)於《三國佛法傳通緣起》中首先提出的，在中國佛教並未提此一名稱³，而在灌頂《涅槃經玄義》中也言及的各種舊解，對理解當時對涅槃經註釋研究情形具有重要參考價值。

值得一提的是，根據河村孝照的比對考證，證明在《涅槃經玄義》中未明言人名，僅以「有人云」稱之，但又加以批判的某人，其實指的是三論宗的吉藏，因此灌頂是有意地以吉藏作為批判且欲超越的對象，他的目的是為了反對吉藏將《大般涅槃經》與其餘諸經同置於「無所得」的立場視之，進而肯定涅槃與法華同味為最勝經典。⁴

不過有趣的是，何以灌頂不願明言所欲批評的對象是吉藏？在《涅槃玄義》中灌頂曾經提及「日嚴淨論追入咸陽，值桃林水奔而夜亡其伴，又被讒為巫收往幽薊。」⁵，難道昔日由當時皇太子晉王楊廣所召集的長安日嚴寺法會與三論宗吉藏淨論的過程中，灌頂之後雖對吉藏不滿卻又有難言之處不肯明言？⁶天台宗與三論宗之

⁴ 參見河村孝照，〈章安の涅槃經觀——とくに涅槃經玄義において〉，東京：《東洋學研究》19期，頁11-46；河村孝照，〈灌頂撰『涅槃經玄義』における「有る人」とは誰れを指すか〉，東京：《印度學佛教學研究》，34卷1期，頁218-225。

⁵ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.14c。

⁶ 參見平井俊榮，〈法華文句の成立に関する研究〉，p.67-71。又，黃瑜美，〈『大般涅槃經玄義』の緣起分をめぐる「日嚴爭論」について〉，東京：《印度學佛教學研究》53卷2期，p.250-207。黃文對於平井俊榮關於灌頂這段文字的解讀，不表同意，他認為灌頂的日嚴爭論與後來「被讒為巫收往幽薊」是沒有關係，而「值桃林水奔而夜亡其伴」是一種內心的感受並不是敘述事實的遭遇，這種解讀是較為特別的，但黃文也的確指出了灌頂與楊廣及吉藏三者間在佛教史上的關係之模糊不明處。關於長安日嚴寺的活動，可參考王亞榮，〈日嚴寺考——兼論隋代南方佛教義學的北傳〉，台北：中華佛學學報第12期，頁191-203，1999；但王文的考察之中，雖然提及辯論活動是當時

² 道猛所攜之五品為：〈壽命品〉〈金剛身品〉〈名字功德品〉〈如來性品〉〈大眾問品〉；蒙遜遣使所得的八品為：〈病行品〉〈聖行品〉〈梵行品〉〈嬰兒行〉〈德王品〉〈師子吼品〉〈迦葉品〉〈陳如品〉。（按：北本的40卷13品，後經修治為南本之36卷25品），參見灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.14a-b。又，關於《大般涅槃經》的傳譯及諸本的比較，布施浩岳《涅槃宗之研究·前篇》東京：國書刊行會，昭和48年，本書有更詳細的考察。

³ 參見布施浩岳，《涅槃宗之研究·後篇》，頁5-14。

間，或說智顗、灌頂與吉藏之間的關係，就佛教史的考察而言，實值進一步加以探索。

二、《大般涅槃經玄義》的結構

灌頂《大般涅槃經玄義》一文的結構，可分為三部分來談，一是序文；二是援用智顗的「五重玄義」方法對《大般涅槃經》一經之主旨深義所作的解釋；最後則是「經來緣起」。其中序文部分，對經名「大般涅槃」分別進行「別釋」及「通釋」；「經來緣起」也分為「經緣起」及「疏緣起」兩部分。

至於對經文以五重玄義方式進行正釋的部分，灌頂將「釋名」章，分為五點敘述：「翻、通、無、假、絕」，這分別是談《大般涅槃經》經名的翻譯(翻)問題，「涅槃」通於十法界眾生的「通」釋問題，「涅槃」「無」名的問題，「涅槃」乃「假」名問題，「涅槃」乃「絕」名問題。

明涅槃體之「明體」章，灌頂除了引述舊說並加以批判外，灌頂個人則分就五點說明涅槃之「體」：「一約性淨涅槃，二約法身德，三約一諦，四約不生不生，五約正性」⁷

「明宗」章解釋「涅槃」之宗要，一秉智顗的用法⁸，灌頂亦復用「因果」論一經之宗旨大要，灌頂先就三種修行因果論之：「初

破無常而修常，即是以圓接小、接通意也；次以大涅槃心修無常，次修於常，即是从漸入頓次第別意也；後即無常修於常即圓頓人也。」⁹，其次則分別「宗本、宗要、宗助」三點論本經之宗義。

論涅槃用之「論用」章，灌頂分就「本用、當用、自在起用」三種說法來說，在三種用中，灌頂對於本用及當用諸說皆加以批評，傾向就「自在起用」論涅槃之功用，但他亦復在批評持自在起用說者的七種說法後方才提出個人的主張。

「判教相」章，灌頂本來是分為二點敘述，前面提及的「經來緣起」，原本是放在此處來談，但筆者認為這安排固然可以成立，但經來緣起其實較接近後記的型態，因此筆者將這部分區分出來說，而以灌頂另一點「增數」作為判教相釋的主要內容。所為「增數」即灌頂所謂「一乳、二字、三修、四教、五味」，亦即以一至五逐級遞增的理念範疇。對於本經於佛法的地位加以判釋。

以下將《大般涅槃經玄義》一文之結構圖示如下：

序	別釋「大般涅槃」	
	通釋「大般涅槃」	
		1.翻
		2.通
	釋「涅槃」名：	3.無
		4.假
		5.絕

日嚴寺的一項特色，而且的確是以吉藏為論主，但是卻都未考察到關於吉藏與灌頂之間有否辯論的過程。

⁷ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.8b。

⁸ 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，p.683a：「宗者，要也。所謂佛自行因果，以為宗也。」

⁹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.10a。

釋「涅槃」體：	一約性淨涅槃
	二約法身德
	三約一諦
	四約不生不生
	五約正性
釋涅槃宗：	破無常修常
	以大涅槃心修無常，次修於常
	即無常修於常
	宗本
	宗要
釋涅槃用：	宗助
	本用
	當用
	自在起用
釋涅槃教相：	一乳
	二字
	三修
	四教
	五味
經來緣起 ¹⁰ ：	經緣起
	疏緣起

就《玄義》之論述方法而言，灌頂似乎完全援引智顗的五重玄

義，然而值得一提的是，灌頂又以「名、體、宗、用、教相」等五重玄義，總結地解釋原本的「體、宗、用、教相」等四種玄義註釋內容，也就是灌頂用了重複五重玄義的方式，歸結「體、宗、用、教相」等每一門玄義的註釋，這是智顗本五重玄義的方法所沒有的。此一方法應是為了要貫徹五重玄義作為一種註釋方式的一致性而提出的吧。

三、《大般涅槃經玄義》五重玄義的詮釋

(一) 釋「涅槃」名

1. 「翻名」

灌頂以「翻、通、無、假、絕」解釋「大般涅槃」此一經名¹¹，所謂的「翻」是指就本經經名翻譯而論，關於此灌頂又以天台智顗所慣用的四句模式，分為四點來論述：「無翻、有翻、亦有翻亦無翻、非有翻非無翻」。首先「大般涅槃」此一經名，其梵文為 mahāparinirvāṇa，灌頂指出主張無翻（不可翻譯）者有五家，大體這五家是就名義的多重問題，而否定「mahāparinirvāṇa」之可翻譯性¹²，是故音譯為「大般涅槃」。主張有翻（可翻譯）的十家，大體

¹¹ 吉藏，以「異名，翻名，絕名」解釋「涅槃」之名，見吉藏，《涅槃經遊意》，T38，p.232c。又，河村孝照，〈章安の涅槃經觀——とくに涅槃經玄義において〉，頁14，作者比對吉藏與灌頂的說法，指吉藏的異名列舉經典譯名之不同；翻名相當於灌頂的翻名、通名，但二者所依的資料有異；吉藏絕名的內容同於灌頂的無名；吉藏未論灌頂所論的假名。

¹² 詳見灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.1c。

¹⁰ 灌頂本將「經來緣起」置於釋教相下，但筆者認為這部分近於後記，因此製作此圖示時，特別將之獨立出來。

是就文字及義理的共通性，以及翻譯對於佛教教化的必要性，指出「涅槃」可譯為「滅」「寂滅」「祕藏」「安樂」「無累解脫」「解脫」「不生」「無為」「滅度」等九種譯名¹³。至於有翻無翻併存，則指mahā被譯為「大」，parinirvāṇa則存其梵音譯為「般涅槃」，合為「大般涅槃」此一譯名。而非有翻非無翻則指mahā雖譯為「大」，然實是不可思議故名為大，因此譯為「大」雖似已經翻譯，卻也可說是未翻譯，故稱為「非有翻非無翻」。

灌頂對mahāparinirvāṇa翻譯問題的論述，反映出灌頂對於翻譯不單只是不同語言文字彼此對應關係的反省，亦即翻譯出來的語文，與所翻譯的對象間存在著多重的關係，若只言可翻，便只是肯定不同語文之可對譯性，然而在對譯的過程中，例如nirvāṇa可有九種譯名，由此可見翻譯並非一一對應的語文轉換工作，但即便如此，也不能說翻譯是絕不可能的，否則人類如何可能理解由另一種非自己熟悉使用的語文所承載的思想？是以翻譯的工作可以是立基於母語基礎上而將異種語文義理移植於其上的接枝工作，此稱為「亦有翻亦無翻」；然而更進一步說，翻譯不只是翻譯，同時也是一種詮釋的活動，是故灌頂稱之為「非有翻非無翻」。從翻譯同時也是一種詮釋活動此一角度來看，灌頂在論述批判開善智藏(453-522)的將mahāparinirvāṇa譯為「大滅度」的四種詮釋，從而重新就「大滅度」一名詮釋mahāparinirvāṇa一詞的理由，也就清楚起來了，因為灌頂原本的目的就是企圖呈現以「大般涅槃」一名為核心的詮釋活動，

¹³ 十家中，第八家《肇論》稱「涅槃」為「無為」，亦稱為「滅度」，第九會稽基師「偏用無為」，第十光宅寺開善「同用滅度」，因此整理出來灌頂所引「涅槃」之譯名，共有九種。詳見灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.2a。

取開善智藏的舊解，不外是因為他是梁朝以解釋《涅槃》聞名的大師，而他又主張「大般涅槃」的可譯性，是以灌頂藉此批判，倒映出談論「大般涅槃」一詞時的「既非有翻亦非無翻」的特質，而應以特別的詮釋開展的活動來面對之。

開善的解釋是這樣的：

「開善四解：一云，滅據法，度據人，生死之法滅已還無，生死之人轉而作佛。二云，滅名目無，滅有還無故；度名目有。從此至彼故。實法道邊，人法俱滅。相續道中，人法俱度。三云，滅是有餘，度是無餘；有餘涅槃既未究竟止可是滅，無餘永免方得是度。四云，滅是本有今無之義，而加之以度者是永免之名，欲明凡夫之死亦得是滅而非永免，不得稱度。」¹⁴

灌頂的批判是依天台化法四教分別批判四種解釋指出其各自不妥之處，但其所謂不妥是指不合天台四教之含義，不合四教即：「既非小、非共、非菩薩、非佛，並非先聖之法言，則不敢道也云云。」¹⁵灌頂評開善初解時，即以初解不合藏教之小法，通教之聲聞菩薩共法，別教之菩薩別法與圓教之佛法，因此以開善舊解為不妥。灌頂的批判頗為繁複，歸結起來則可以看到，其對開善初解的批評，乃針對「滅度」一詞是否可以僵化地分據人法二義來詮釋之質疑；對二解之評論是集中在，能否以「滅無度有」釋「大涅槃」義；對三解之評論則集中於，滅度二字分屬有餘與無餘涅槃的恰當性；對第四解則是就滅、度二字被解為凡夫之「滅」與聖人之「度」的對

¹⁴ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.2b

¹⁵ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.2c。

立概念時，則凡夫不能不言其「度」，以其亦有從此至彼的度越之活動，而聖人亦不能不言其「滅」，以其亦有已有還無的生存及謝滅的現象。灌頂的結論因此而證明對應式的翻譯其實是有困難的。

個人以為灌頂的批判實是要藉此指出的文字多重含義性，使得翻譯活動的複雜性應多加考量，而灌頂自身既主張「大涅槃」之「既有翻亦非無翻」，故其雖隨順著「大滅度」的譯名，同時亦展開由智顗處所繼承的以「三」為軌範的疏釋¹⁶，在此見到灌頂看待詮釋的重要性更強於文字的對譯性，他說：

「大有三義：一理大、二智大、三用大…；滅有三義，謂：性滅、圓滅、方便滅…；度有三義，謂實相究竟度、智究竟度、事究竟度」¹⁷

¹⁶ 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，741b：「三法妙者，斯乃妙位所住之法也。言三法者，即三軌也。軌名軌範，還是三法可以軌範耳。」智顗在此以「三」軌範諸法，並且列舉出十種三法：「三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德」，由此可見智顗以「三」為重要的解釋範疇。但這三法的思想應是受到《涅槃經》的啟發而來的吧，南本《大般涅槃經》，T12，p.616b：「何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成，如摩醯首羅面上三目，乃得成伊；三點若別亦不得成，我亦如是。解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃，我今安住如是三法為眾生故名入涅槃如世伊字。」

¹⁷ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.3a。灌頂此處之「性滅、圓滅、方便滅」是源自智顗《妙法蓮華經玄義》：「故知應有三涅槃，三涅槃即是三軌。文云：『是法不可言辭相寂滅』，又云：『諸法從本來常自寂滅相』，是性淨涅槃。又云：『皆以如來滅度而滅度之』，即圓淨涅槃。又云：『我成佛已來甚大久遠』，久修業所得，慧光照無量，亦是圓淨涅槃。數數唱生，處處現滅，於此夜滅

灌頂將三種大義，對應佛之三身，理大對應法身——「法身法界遍一切處」；智大對應報身——「報身智境照發相應不可窮盡」；用大對應應身——「應身自在，無能遏絕」¹⁸。滅之三義對應三種解脫義，即「無縛無脫是性淨解脫；因果畢竟是圓淨解脫；巧順機宜，無染無累是方便解脫」¹⁹。度三義之實相度，指的是實相本身超越此岸彼岸、能度所度，故實相本身即是度義；智度指的是如如真智可以照發如如境，故稱為智度；事度則指自度度他之究竟圓滿；此度之三義又對應實相般若、觀照般若與文字般若，灌頂：

「如此三度即三般若。實相般若是一切種智與佛同體，觀照般若即一切智，與諸佛同意，文字般若即道種智與諸佛同事。」²⁰

灌頂以上的疏釋，若就梵文的字義來說，其實是過於牽強，因為「涅槃」的原文nirvāṇa是有熄滅、吹熄等義²¹，但關於「度」義則是將熄滅置於熄滅生死煩惱的教義脈絡之中，才有此度脫的意義被詮釋出來，套用灌頂的說法涅槃翻成滅度是「非有翻非無翻」的翻譯，而將度作三義的引伸則更是依於中文脈絡而作的詮釋。不過「大滅度」這三番九義的說法，就翻譯而言或許過度，就詮釋而言，他所發展出來的說法，亦較諸智顗對「大般涅槃經」的經題詮釋已然複雜許多，智顗：

度如薪盡火滅，豈非方便淨涅槃。」T33，745b-c。

¹⁸ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.3a。

¹⁹ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.3a。

²⁰ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.3b。

²¹ 張曼濤對「涅槃」思想之研究分從起源、展開及完成三階段論述，引證不少近代學者的重要觀點，值得參考，見氏著《涅槃思想研究》，台北：佛光，1998。

「大經題稱大般涅槃，翻為大滅度。大者其性廣博即據性淨；度者到於彼岸智慧滿足，即據圓淨；滅者煩惱永盡斷德成就，即據方便淨。此三涅槃即是三軌也。」²²

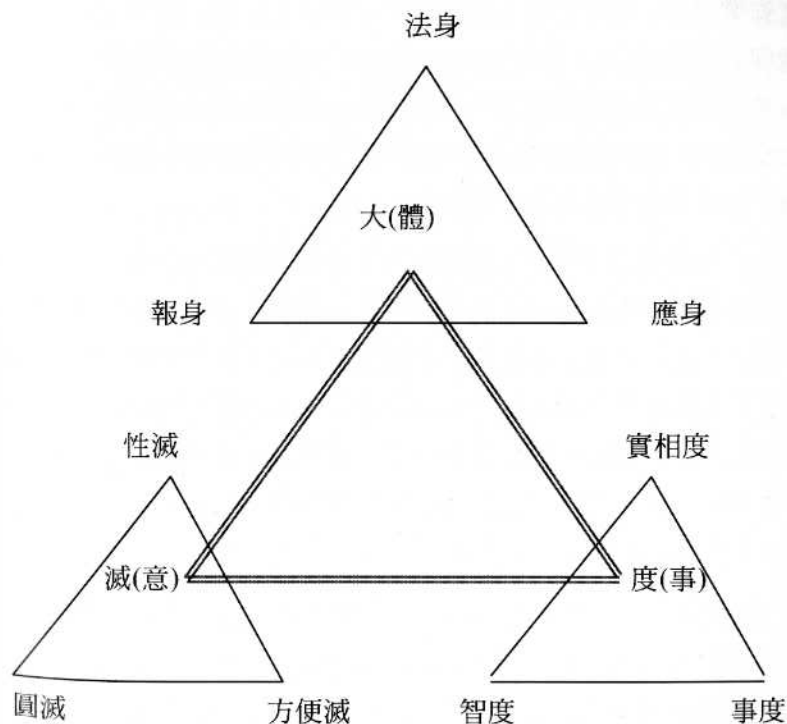
灌頂乃以三番九義開展「大般涅槃」的義理深度，進而建立其個人的涅槃觀。是以灌頂是進一步發揮智顗即已強調的三一三不縱不橫的論述方法，強調三身、三解脫與三智三種三法各自及彼此的圓融關係：

「故知單釋非今經意。意者，文云：『三法具足名大般涅槃。』」

²³三法即三智，三智即三點，三點即九法，九法即三法，三法即九法是不縱，九法即三法是不橫，不並不別，亦復如是。不三而三，不一而一，所以名祕密藏，攝一切法悉入其中。是諸佛體，是諸佛師，都名總號，乃為具足；稱大涅槃，意在此耳。一智三智三智一智，所以名一面三目，涅槃亦耳。一脫三脫三脫一脫，所以名伊字三點，涅槃亦爾。體、意及事，不得相離，不得相混，不可言言，不可思思，故名大涅槃。」²⁴

灌頂這三番九義的開展，是依自己所提出的體、意、事三個面向來對大滅度（大涅槃）進行論述的，此三面相雖分別為三，但絕非無關，但也不能混淆無別，而其中又構成總別三法之圓融一體的關連性。個人以為「體、意、事」三個範疇實際上是智顗三涅槃之

「性淨、圓淨、方便淨」的變形，當然也是智顗三軌之真性、觀照及資成三軌的類通運用。灌頂以此作為三番九義的論述架構，就「大涅槃」作為所欲論述的總主題而言，即大為「體」，滅為「意」、度為「事」；就其各別所開展的涵義而言，大之法身為「體」，報身為「意」，應身為「事」；滅之性滅為「體」，圓滅為「意」、方便滅為「事」；度之實相度為「體」，智度為「意」，事度為「事」，圖示如下：



如是原本各別之大、滅、度三法總合為大滅度之三法，灌頂藉此總別之三法互具，以呈顯出大滅度之三德圓融、不三而三不一而

²² 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33, p. 745c

²³ 智顗，《妙法蓮華經文句》：「大經云：法身亦非，般若亦非，解脫亦非，三法具足稱祕密藏，名大涅槃」，T34, p. 128a。

²⁴ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38, p. 3b。

一、不縱不橫的涅槃思想特色。其內涵不脫智顗的論述，但卻是扣緊「大滅度」的譯名的進一步開展。

2. 「通名」

其次，釋涅槃之通名，灌頂：「涅槃諸名遍布諸處，安樂一意，亘十法界皆稱安樂。」²⁵灌頂舉諸經論證明就六聖四凡十法界眾生而言，皆有其自身所以為的安樂，亦即各有各的涅槃，然而此通說之安樂涅槃，是佛依四悉檀義或者三諦義而立者，故其中尚有究竟說與方便說之別，然而究竟與方便即如智顗本跡互具的思想一般，並不能視為絕對之對立，反應視為一種相互成就，是以通說涅槃為安樂義，灌頂認為不但沒有問題，不但不是缺點，反而可作為智顗十界互具思想的印證，灌頂：

「問：如此料揀六道二乘既非安樂，何故強說為涅槃耶？答：通有四悉檀因緣故則作通說。云何更別問耶？所以作通說者，為悅眾生故，引導生善故，破壞諸惡故，顯昔第一義故，通說無咎。又佛常依三諦說法，依俗諦故說六道安樂，依真故說二乘安樂，依中故說佛菩薩安樂。又不離俗而有真中，尚得即俗即真即中，何意不得六道說通安樂是涅槃耶？龍樹云：因緣所生法即空即假即中，是其義也。」²⁶

也就是說十界眾生之中六道及二乘各自所說之涅槃安樂的境界，若依四悉檀義而言，則只是前三種悉檀之涅槃安樂義，尚未是佛所說之第一義悉檀；若就三諦的觀點視之，則六道之涅槃安樂為

俗諦，二乘之涅槃安樂是真諦，菩薩之安樂是中道義諦，但這三種說法皆尚未臻於三諦圓融的圓義。依於天台本不二開權顯實的說法，四悉檀中前三種悉檀與第一義悉檀之間，有著開權顯實的關係，無俗不足以成真；依三諦之說，則三諦圓融相即之涅槃乃真正以一佛乘得度之終極涅槃安樂義。

3. 「無名」

釋涅槃為「無名」者，原是以涅槃之超絕，無以名之，故謂之無名。僧肇《涅槃無名論》：「夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得，微妙無相，不可以有心知。」²⁷灌頂則依化法四教將舊解判為藏教與通教，指彼等尚未達於別教義，更未達圓教之涅槃無名義，其又將圓教涅槃無名義以有無四句開為四門。灌頂批判前諸舊解種種的涅槃無名的說法，都是相對的無名，而非絕對的無名，且多僅及於藏教的層次，更遑論及於通、別教甚至是圓教的層次，因為這些舊解多是從真俗相對的角度論涅槃之無名在諸舊解之中，僧肇之《肇論·涅槃無名論》雖是最重要的代表，然而灌頂尚只判為通教四句之說，因為灌頂認為僧肇之無名只是以言說道斷說明涅槃之「無名」義，其意仍在解脫界內煩惱，而未及於界外，故判為通教無名義。²⁸灌頂認為前四教各皆可開為四句涅槃無名，但藏通別三教是

²⁷ 僧肇，《肇論》，T45, p.157c。

²⁸ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38, p.5a：「肇作涅槃無名論，其詞虛豁洋洋滿耳，...觀其旨趣不出四句。...然其作論談大，意不在小，不可謂是三藏四句也。文云：超度有流言，不涉界外之流，大患永滅，不滅涅槃之患，（按：僧肇原文為「滅度者。言其大患永滅。超度四流。」）故不可謂別圓四句也。...以此推之，歸宗指極，在於三人同以無言說道斷煩惱入涅槃，文義孱然，何

²⁵ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38, p.3b。

²⁶ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38, p.4b。

方便之說，本經之涅槃無名才是究竟之涅槃無名，因為本經是從三德涅槃來立論涅槃之無名，它經縱使依四句論涅槃，但終究不能論及此經之三德涅槃：

「今言涅槃無名，涅槃者指三德涅槃也，無名者無六道安樂之名也。又，無三藏有門見有得道，獲有餘、無餘涅槃之名；亦無見空得道，亦無亦空亦有得道，亦無非空非有得道，獲有餘、無餘涅槃之名。又無三乘共行十地有門得道，亦無空門，亦空亦有門，非空非有門得道，獲有餘、無餘涅槃之名。又無別教有門得道，...。無如是等方便之名。」²⁹

三德涅槃是本經異於諸教而為圓教涅槃的重要內容，但圓教之三德涅槃無名亦可分為四句，前三句相對地可說是批判前諸教的無名，例如圓教有門句，可以是相對藏教說，圓教空門句是對應通教說，圓教亦有亦空門是對應別教說，第四句之圓教非空非有句才是究竟之無名義，才是真正的涅槃無名：

「從所離故，故言無名，從所得故，故言涅槃，此即圓教有門之意也。又非離諸名外別一涅槃，即諸名無名便是涅槃，故言涅槃無名，此圓教空門意也。又從所離故，故言無名，從能離故，故言涅槃，能所合稱故言涅槃無名，此圓教亦空亦有門意也。」

可隱諱，故知是通教四句也。」。又，關於灌頂此段文字，宋·智圓解云：「文云等者，開宗云：滅度者，言乎大患永滅，超度四流；不涉界外者，但度界內欲有見無明之四流耳，不滅涅槃患者，但以陰身為大患。」見智圓，《涅槃玄義發源機要》，T38，p.23c

²⁹灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.5b

若有能所則大有名，何謂無名？今無能所，稱為涅槃無名，此是圓教非有非無門意也。門雖有四，涅槃非四云云也。無名之意，超度爾許諸涅槃名，然後乃顯圓當四門大般涅槃。」³⁰

圓教的特色是圓融相即，故圓教有門之涅槃無名，是指所得稱為涅槃，所離稱為無名，「所得」與「所離」相即不二；其次灌頂以「名即無名」，判為圓教空門義，這便是指「名」與「無名」之相即；然後從「能離」與「所離」之相即，灌頂判為圓教亦空亦有門；最後灌頂認為其超越於能離所離之對立，而達於「生死即涅槃」的絕對之境，才是圓教之非空非有門之涅槃無名。灌頂之解讀旨在呈現名言之相對性，因此離此相對性，才可以稱為真正的無名。

4.「假名」

釋涅槃「假名」者。灌頂引《智論》三假之說，所謂名假施設、受假施設、法假施設的說法，指出涅槃以及關於涅槃之三身、三般若、三解脫等概念亦皆假名說，但灌頂此所強調的是，一切假名不外是為利益眾生而設：

「此經名為微妙不可思議，但假名字名此三身為祕密涅槃，但假名字名此三般若為摩醯三目涅槃，但假名字名三解脫三點涅槃。但假名字具足三法名大般涅槃。但假名字引導眾生。」³¹

若就《般若經》之原義觀之，無名與假名本是無二，但是灌頂乃在原本經典所強調的空義之外，更強調假名施設的方便救度義，

³⁰灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.5b-c。

³¹灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.6a。

循此則有異於「無名」之「假名」而被強調。這個思想既是將般若系的假名說與涅槃經系之三德圓融思想會歸，同時也應是受到《法華經》方便救度思想的影響。³²

5. 「絕名」

釋涅槃「絕名」者，所謂絕名是指以「言語道斷心行處滅」描述涅槃的境界，這原本亦同前無名之所稱，但灌頂立此絕名義，則意在指出絕於名言的涅槃境界之真實性，異於無名之就名言角度的立論。灌頂一樣用藏通別圓四教論述諸教境界之差別，但四教中藏教之問題在於，真俗相對，入觀可達絕名之境，出觀之時則未能持此：

「然入真時絕，出觀不絕，何者？真俗異故，一絕一不絕，待對宛然絕，云何名絕？」³³

通教的問題是：「空慧相應入第一義，豁然清淨，無能絕所絕，無絕者無絕法，此通教絕名義，此雖冥真未冥中，雖斷通未斷別。」³⁴這意指通教雖然絕一切對待，卻未能出假利世，因此尚應有更上一層的發展。

更上一層的別教，雖能出假利物，但是灌頂亦復批評：「發心不能遍法界，故法界外更有法，故不名絕法。」意即別教之涅槃絕名只能絕一法界中之語言心行，不能周遍一切法界。

³² 《妙法蓮華經》，T9，p.5b：「吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便引導眾生。」

³³ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.6b。

³⁴ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.6b。

因此圓教的特色便在於能夠周遍一切法界而言之，灌頂對此亦復開出四門方便，進而論圓教究竟絕名意：

「圓方便亦有四門，若謂一切法，絕是法界，唯一法界，此約有門絕名也。若謂法界尚無，法界寧有其餘，此約空門絕名也。若謂法界微妙，一法即三法三法即一法，此就亦有亦無門絕名也。若謂法界不可思議，此就非有非無門絕名也。此皆方便道。若謂開示悟入，如以金鏡抉其眼膜，二指三指，了了分明，是名究竟絕言。言滿法界而無一言，心滿法界而無一念，是為圓教絕名意也。」³⁵

圓教之涅槃絕名意，呈現言語道斷心行處滅境界，不是一種捨離，而是一種進入的狀態，而且不只是進入一法界更須進入一切法界，但雖是進入卻一無沾滯，是以圓教之涅槃，不僅不是一種描述解脫者主觀境界——如藏教，或者客觀理論——如通教的觀念，更須是超越對單一法界眾生的救度——如別教，而須及於對一切法界眾生救度的行為實踐，如此才是圓教不捨九界眾生之大般涅槃。

灌頂總結對於大涅槃之釋名為四句義：

「若大般涅槃名真善妙有，本自有之非適今也，此是有門義，故作翻名、同（按：同即通）名釋之；若大涅槃空，迦毘羅城空，此是空門義，故作無名釋之；若大涅槃，亦色非色，此是亦空亦有門義，故作假名釋之；若大涅槃名為中道，遮二邊故，此即非空非有門，故作絕門釋之。」³⁶

³⁵ 灌頂，《大般涅槃經玄義》T38，p.7a。

³⁶ 灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.7b。

簡言之，灌頂在釋名章，以五義論大涅槃之翻譯、通名，此乃有門義，亦即承認mahāparinirvāṇa有其譯名或通用之名；而就諸法空義而言，「涅槃」其實是施設的結果，故是其名實是無名；然就為度化眾生而言，一切涅槃或與涅槃相關之一切諸名，不外皆是因於方便度化而有假名。灌頂除如上述通過層層開展邁向圓教大涅槃名的論述之外，同時也「在翻通無假」等各門的闡釋之際，運用四句或四教的模型，指出各門可以通向圓義的途徑，最後灌頂實際上要提出的是，天台以中道圓融義為基礎，以不捨九界眾生而成佛的大涅槃，才是真正的大般涅槃。在釋名章的整個論述過程之中，灌頂多層次地重複四教或四句的方法，並不只是以架構繁複論證為目的，而是為了指出於任一門之中即具圓義，且圓義並不外於諸門而獨立成為圓義，因此涅槃絕名在不礙「翻、通、無、假」等名言活動下，而圓收此諸門而為圓教絕名義，其實「翻、通、無、假、絕」五義已包含藏通別圓四教的架構，涅槃之翻譯、通名、無名、假名也在其相對的價值中，曲折地映現出圓教絕名的可能理解。

(二) 釋「涅槃」體

智顗在《法華玄義》中界定「五重玄義」的「體」概念：「一切不出法性，正指實相以為正體」³⁷，在該書中智顗對此並未有太多的論述，但灌頂在《大般涅槃經玄義》中，對於經體為簡單抽象的「實相」概念，似乎認為過分簡略，而且為了扣緊《大般涅槃經》的獨特性，他就「性淨、法身、一諦、不生不生、正性」五個角度論述涅槃之實相，在此之前，他批判古來諸師皆謂涅槃體定是一法

的主張，是種狹隘的看法³⁸，相對而言，他即主張須要多元地闡釋方能呈現涅槃的實相。

在五種說法中，現存大正藏版本遺漏第四點關於「不生不生」論涅槃體的說法³⁹，至於何以分就這幾點來論述，灌頂這幾個概念有如此之界定：

「性淨者，非修非得，非作非業，本自有之，非適今也。」⁴⁰

「法身者即是金剛堅固之體，非色即色，非色非非色，而名為真善妙。」⁴¹

「一中有無量，無量中有一，不可思議不可說示，強欲分別令易解故。」⁴²

「正性者，非因非因因，非果非果果，是名正性。」⁴³

因此「性淨」是指涅槃之本有；「法身」是就證悟入涅槃者之身的不可思議性而言；「一諦」則是就真理的角度言，生滅、無生、無量、無作等四種四諦，同歸一實四諦，而一實四諦更可歸於一實諦；「正性」是就涅槃之因果角度而論涅槃之非因非果。

³⁸ 灌頂對古來諸師將涅槃體定於一法的批判，見灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.7b-8c。

³⁹ 道暹，《涅槃經玄義文句》卅續 56, p.335 b：「闕第四無生一章，如德王品中廣說，故今不論。」

⁴⁰ 灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.8c。

⁴¹ 灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.8c。

⁴² 灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.9a-b。

⁴³ 灌頂，《大般涅槃經玄義》，T38，p.9b。

³⁷ 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，682b。

(三) 釋「涅槃」宗

《法華玄義》：「宗者，要也，所謂佛自行因果以為宗也。」⁴⁴

灌頂順著智顗對「宗」的定義，但區別在本經之中所具有的三種如來所言之自行法門：

「初破無常而修常，即是以圓接小、接通意也」⁴⁵

灌頂舉〈哀歎品〉中如來以「常、樂、我、淨」斥破諸比丘之「無常、苦、無我、不淨」的說法⁴⁶，證明此一法門、方法是為了會歸諸乘，尤其是針對自陷於「無常、苦、無我、不淨」的捨離價值而追求解脫的行者所說的，其目的自然是為了引小入大、引大入圓。

「次以大涅槃心修無常，次修於常，即是從漸入頓次第別意

⁴⁴ 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，p.683a。

⁴⁵ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.10a。

⁴⁶ 南本《大般涅槃經》：「汝諸比丘，於苦法中而生樂想，於無常中而生常想，於無我中而生我想，於不淨中而生淨想。世間亦有常樂我淨，出世亦有常樂我淨，世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒。以三倒故世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨。是名顛倒。以顛倒故世間知字而不知義。何等為義？無我者即生死，我者即如來，無常者聲聞緣覺，常者如來法身，苦者一切外道，樂者即是涅槃，不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒。以不倒故知字知義。若欲遠離四顛倒者。應知如是常樂我淨」，T12，p. 617b。

也」⁴⁷

其次，灌頂並不否認修行可以漸次入頓，先修無常後修於常，他舉了〈聖行品〉、〈德王品〉、〈師子吼品〉〈定慧品〉等初後修行差別的說法為例作為證明。⁴⁸但灌頂最終的指的是指向天台圓教的修行法門：「即無常修於常即圓頓人也。」⁴⁹，「即無常」便是不離於無常的意思，這與初門破無常的方式有明顯的不同，也就是由對立轉向不對立，這即是天台圓教的精神，他引〈聖行品〉中的說法作為經證，而加以詮釋：

「如聖行品中云：『復有一行是如來行，所謂大乘大般涅槃』⁵⁰，大乘即是修因，涅槃即是得果。大乘為因，何所不運？大涅槃果何所不克，一切無闕人，一道出生死，莫復過此。』⁵¹

灌頂在此將大乘的精神——更好說是圓教的精神——作為修因，而以大涅槃為所得之果，大乘精神是不捨諸法、不捨眾生的精神，因此大涅槃之果，即指在此精神方向下所證得的真實解脫。灌頂更循此以「宗本、宗要、宗助」三義詳加解釋就此大乘精神為基礎的解脫義：

「宗本者，諸行皆以大涅槃心為本，本立道生。…宗要者，行之宗要，要在於常。行會於常，能顯非常非無常。…宗助者，助

⁴⁷ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.10a。

⁴⁸ 參見灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.9c。

⁴⁹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.10a。

⁵⁰ 南本《大般涅槃經》「復有一行是如來行。所謂大乘大般涅槃。」，T12，p. 673b。

⁵¹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.9c-10a。

名氣力，宗得成賴於資助。」⁵²

由此可見，灌頂認為本經所示之解脫涅槃因果，須以大乘大般涅槃心為本，以會歸於出世間之常法(常樂我淨)為要旨，而其實踐成就仍須或人、或教、或行、或道等種種助力以資成就。此處宗助之言氣力助用，則可轉到下一章釋涅槃之用再談。

(四) 釋「涅槃」用

《法華玄義》：「用者，力用也。三種權實二智，皆是力用。」⁵³但灌頂論述本涅槃之用時，並不是依智顗的權實二智來談，所謂權實二智乃用於化他度眾的智慧，灌頂先討論《涅槃》所示的化他之佛智，是「本有之用」或「當有之用」兩種說法的問題，而批評上述兩類說法所注意的是，涅槃智是先天本有的或是因修而有的，這類關於佛智起源問題的看法，灌頂認為皆非真正論及佛智的功用。他清楚地把起源問題與性質問題區分出來，灌頂主張涅槃之用乃是佛智之自在起用，他又將自在起用分為三種來談：「一不可思議用，二二鳥雙遊用，三善惡邪正雙攝用。」⁵⁴關於第一不可思議用復有七種舊解，灌頂辯明己意與舊解的不同：

「今明小不自小，亦不由大故小，大不自大，亦不由小故大，因緣故小大，亦不離大離小，不在內外兩中間，亦不常自有。不可思議大亦復如是，通達此理故即事而真，唯應度者見不思

議。」⁵⁵

所謂不可思議用，是指佛智中能令被救度者見須彌山入於芥子中等等不可思議境之神通力，灌頂在此強調真正的自在起用不應就大小等現象的相待性而說，須是即小大諸法自身之不可思議性，以令被度者見諸法自身之不可思議性，方才是真正的不可思議用。⁵⁶

第二種二鳥雙遊用是順著前言不可思議用而來，此用強調任何諸法都具相對的區分，例如正邪、善惡、常無常等，而且是遍諸法界都存在的現象，既是如此，便須一時雙用之，使之雙泯俱亡，不致落入任何一端而生陷溺：

「常無常雙用者，俱亡二邊，如〈鳥喻品〉中說，即一時雙用也。前後倒瀉即是異時偏用。」⁵⁷

然而灌頂還說「宜一時即並用，宜前後即單用，不必一種，用自在故。」⁵⁸這也說明一時雙用或異時單用，尚須視其時宜而定，但能應於時宜而隨機發用，方才真是自在力用。

第三善惡邪正雙攝用，亦是順著前種力用之論一切相對諸法，但集中在邪正善惡之法上說：

「〈陳如品〉中說：邪即外道，正即陳如、弘廣；邪即諸魔，正即阿難。平等皆攝，巧施妙用，遊諸世間作大利益，若見此意，

⁵² 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.12a。

⁵³ 關於天台對神變的詮釋可參見拙著，《天台智顗的詮釋理論》一書第五章〈法華神變的觀心詮釋〉，p.171-212，台北：里仁，2004。

⁵⁴ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.12a。

⁵⁵ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.12a。

⁵² 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.10a。

⁵³ 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，p.796c。

⁵⁴ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.11c。

即是自在之用。」⁵⁹

灌頂舉僑陳如品中，原本疑佛之外道，皈依受持正法後，即可如僑陳如或弘廣菩薩，或得漏盡或能弘揚佛法，又如阿難於佛般涅槃之際，為諸魔所撓，未能來至佛所，佛卻屬意阿難受持佛說十二部經及大般涅槃經，因而命令文殊師利菩薩前去向擾亂阿難的六萬四千億諸魔，宣說彼等可以超脫自己不善之身的佛道，以令阿難得以來至佛所受持本經。⁶⁰因此灌頂認為這些例子都足以說明，佛陀超越邪正善惡，並皆能導之朝向正法流佈以救度一切眾生之大智妙用。

（五）釋「涅槃」教相

灌頂判釋涅槃的教相時，是用一乳、二字、三修、四教、五味的數法分別解釋。首先「乳」有根源義也有滋養義，但乳義實是一種譬喻，而且外道與三乘諸經亦通用乳名，灌頂將佛教判為上品牛乳，而涅槃教乳是最上最妙之妙乳，他並借用《涅槃經》中的四句說來判別不同乳義的高下：

⁵⁹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》T38，p.12a。

⁶⁰ 南本《大般涅槃經》「文殊師利！阿難比丘是吾之弟，給事我來二十餘年，所可聞法具足受持。喻如寫水置之一器。是故我今顧問阿難為何所在，欲令受持是涅槃經。善男子。我涅槃後阿難比丘所未聞者，弘廣菩薩當能流布，阿難所聞自能宣通。文殊師利。阿難比丘今在他處。去此會外十二由旬。而為六萬四千億魔之所惱亂。汝可往彼發大聲言：『一切諸魔。諦聽諦聽。如來今說大陀羅尼。...至心信受讀誦書寫是陀羅尼，當知是人即得超越七十七億弊惡之身。』」，T12，p. 850b。

「〈德王〉中不聞聞、不生生等皆作四句，今亦例爾。邪乳名乳乳，二乘名乳不乳，菩薩名不乳乳，佛是非乳非不乳。」⁶¹

其次，以「二字」明教相。「二字」原是指《大般涅槃經》中所說的「常住」二字，灌頂將「常住」二字與智顗於《法華玄義》判教的「半滿」二字結合一起，因為在智顗的判教，法華與涅槃同是被判為廢半明滿，但灌頂對半滿二字開為五意的說法與智顗有所出入，智顗：「用半滿則有五句。滿、開滿立半、破半明滿、帶半明滿、廢半明滿。」⁶²，但灌頂則說：「一直是半，二對半滿，三帶半滿，四廢半滿，五開半滿。」⁶³，灌頂少了「滿」，多了「開半明滿」。也就是說，他不從華嚴時開始論「半滿」，而是從鹿苑時開始，並以法華時及涅槃時俱有廢半明滿及開半明滿二義：

「若法華正直捨方便，是廢半明滿；亦有開權顯實，即開半明滿。若此經斥劣辨勝，即廢半明滿；一切眾生悉有佛性，須跋陀羅得羅漢果，即開半明滿。而復對破生死流動明於『常住』二字，『常』破生死，『住』破流動，此亦是廢半明滿。一切諸法中悉有安樂性，又是開半明滿。故知二字雖通，不可一概。今之常住二字，於諸字中最尊最勝，其義可知。又結為四句：二乘無常是半非滿，一乘是滿非半，若斥小、帶小等是亦半亦滿，若世間非半又非滿。」⁶⁴

⁶¹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.12c。

⁶² 智顗，《妙法蓮華經玄義》，T33，p. 806a。

⁶³ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.12c。

⁶⁴ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.13a。

灌頂改易智顗的半滿說，而以「廢半明滿」與「開半明滿」二義說明本經所宣說的「常住」二字，其實「開」「廢」二字雖非同義，但就智顗《法華玄義》中的用法，其含義是相近。但灌頂在此是將之分開使用的。他是用「常住」二字破生死與流動——即無常，故稱為「廢半明滿」；而以一切諸法——無常，悉有安樂性——常，故稱此為「開半明滿」。⁶⁵以此推論可知，灌頂乃以常住為滿，無常為半，故結合四句的論述，稱二乘主無常故「是半非滿」，一乘主常住，故「是滿非半」，以大斥小或帶小論大者即是雙用常與無常，故是「亦半亦滿」，但最後一句「若世間非半又非滿」所指的世間為何？智圓(976-1022)解釋：

「初句是鹿苑，次句法華涅槃，三句二味，四句即鹿苑已前人天教也。」⁶⁶

若依智圓的解釋則灌頂四句的用法不同天台向來的用法，第四句不是最高的，反倒是顛倒誤解常住與無常的外道思想。

接下來灌頂就三種「三修」判涅槃之教相，謂邪三修，劣三修，勝三修。邪三修是指世間外道邪師，執有「常、樂、我」三法，劣三修指以無常破常，以無樂破樂，以無我破我的佛教教法，勝三修則是：

「勝三修者。依佛勝教，破於劣修，謂常樂我法身，常恒無有變易，遊諸覺華歡娛受樂，具八自在無能過絕。如是修者，入祕

⁶⁵ 不過灌頂將「廢半明滿」與「開半明滿」分別為二義，反倒難以區別「廢半明滿」與「破半明滿」的差別。

⁶⁶ 智圓，《涅槃玄義發源機要》，T38，p.34a。

密藏名勝三修。又邪修是世伊，劣修是故伊，勝修是新伊，大涅槃理即非新非故伊。今經即是新伊勝修最尊最上之教也。」⁶⁷

勝三修是指本經以成就法身常、樂、我三法，破於世俗對常樂我之妄想，及與佛教出世俗之無常無樂無我三法，而得能自在解脫，以三法之不縱不橫譬為悉曇字之伊字，大涅槃之理是非新非故之伊字，亦即此理乃超越常與無常且又不即不離常與無常，而本經則是強調新伊勝修的最尊的經教。

然後灌頂依「四教」判本經之教相，本經與《法華》之純圓之教相同：

「圓教者，即事而理，一教一切教，一切教一教，非一非一切不可思議，隨佛自意是佛境界。...今經乃具二文，從勝受名即是圓頓之教，於諸教中最高尊上也。若類通異名者即是四藏，三藏是聲聞藏，通是雜藏，別是菩薩藏，圓是佛藏。上能攝下佛藏第一也。」⁶⁸

《涅槃》在天台判教中被判為圓頓之教固然是普遍性的看法，但灌頂還是必須對法華涅槃同一味的教判提出說明，也就是說就圓教即事而真、一即一切、非一非一切的不可思議教法特質而言，灌頂在此對大涅槃的種種解釋中，都呈現出相應於此圓教義的解釋，而就圓教乃表示佛自身覺悟境界的佛藏而言，本經即為能攝藏通別三教之圓教佛藏。

最後灌頂引用智顗的五味判，確立本經為最高之醍醐味，此說

⁶⁷ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.13a。

⁶⁸ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.13b。

與智顗並無差別：

「今經是最後之說喻彼醍醐。一切諸藥悉入其中，歎於橫廣；在四味之上，歎其豎高。故此經處處歎教不可思議，只是歎於上妙之乳、常住二字、最後新伊極圓之教醍醐妙味耳。」⁶⁹

綜合灌頂上述依五重玄義對大涅槃經教所作的詮釋，我們可以看到許多依於智顗既有思想而論的地方，而且大致的綱格範疇，大抵無異，例如四教、四句等等，或者圓教之即事而真、一即一切非一非一切等說法，但灌頂最重要的貢獻即在於以天台之基本義理，用以詮釋大涅槃之經教，使之貫徹智顗將法華與涅槃同判一味的教判，並且清楚陳現其具體的理由。布施浩岳便認為灌頂之《大般涅槃經玄義》，是使得當時的江南的涅槃宗被收攝入天台宗而消失的重要原因，因為涅槃宗義既已被完整地組織收攝於章安灌頂的《涅槃經玄義》之中，涅槃宗便喪失了其獨特性。⁷⁰

四、結論：《大般涅槃經玄義》中的佛教生死學解讀

《大般涅槃經》的內容，簡言之即是以釋迦牟尼佛於拘尸那國，將入於無餘涅槃為場景，藉此以宣說如來常住的道理。《大般涅槃經玄義》對於這個經義的解釋以五重玄義為方法，首先釋名章中灌頂以翻通無假絕五種解釋「大般涅槃(mahāparinirvāṇa)」的名義，這就表示著灌頂對於「大般涅槃」一名的思考，後來他以大滅度作為代表，雖然是牽就中文的文義脈絡，也不無誤解梵文

mahāparinirvāṇa之嫌，但灌頂的釋經與其師智顗一樣，本就為了開拓經義的各種理解方式，從而引導出天台宗的圓教式理解，以此作為目的而進行詮釋的活動。而灌頂對涅槃一名的詮釋所顯現的最重要要點，便在於涅槃不僅是涅槃nirvāṇa，而且還是大般涅槃mahāparinirvāṇa，此一涅槃雖有眾名，但本是無名，或假名而立，至其最高的內涵則是絕於名字語言之不可思議性，故稱為涅槃絕名。此絕名之大般涅槃呈現了覺悟者言語道斷心行處滅的境界，但不是一種捨離，而是一種不惟進入法界還更進入一切法界，卻一無沾滯，對一切法界眾生進行救度的行為的圓教大般涅槃。是以拘尸那國中的如來滅度不可視為佛陀的斷滅捨離世間，而是如來以法身常住於一切法界並正進行對一切眾生的大救度之行的說法事件。

故知涅槃之體雖可勉強就「性淨、法身、一諦、不生不生、正性」五個角度論述，但綜而言之即非因非果，這也就是說，不可以將佛之大般涅槃視為由修因以成之佛果，而是常住於諸法眾生中的真諦、法身、正性。

若欲言佛陀自身何以將大般涅槃作為宗因，則佛陀不是破無常修常，也不是以大般涅槃心先修無常次修於常，而是即無常而修於常，也就是說佛陀便在其自己的色身無常的死亡滅度之中，當下即已呈現如來大滅度常樂我淨法身之常，而且惟在肉身死亡之不可免，修行者對之而無有恐怖畏懼之心，或者迴避逃離之舉，法身之常住方能顯現，這是佛陀修行的功課，也是一切眾生都必須面對的必然處境。

如論涅槃的化他之用，灌頂由佛陀對應被度化者所示現之不可思議的神變力用，從一切相對諸法之雙用俱亡，由俱攝善惡邪正一切眾生，強調佛陀將己身之般涅槃作為自在起用的救度方法，在此

⁶⁹ 灌頂著，《大般涅槃經玄義》，T38，p.14a。

⁷⁰ 參見布施浩岳，《涅槃宗之研究·後篇》，p.618。

意義下，佛陀肉身之入滅，不是一種消極悲痛的生死離別，其中反是開顯肉身死亡在救度眾生上的重要意義，故佛陀乃以此一事件作為最大且最要的說法，而咐囑阿難必須將之流佈下去。

因此涅槃之教相為最上之法乳，其特色為常住二字，其表現佛法身之常樂我勝三修，為圓教之佛自意語境界，為佛最後之說的醍醐味。進而言之，當灌頂如此解釋涅槃之教相時，吾人應知，就灌頂而言，佛般涅槃並非僅為單一的歷史事件，而是大般涅槃之理應為一切眾生、一切諸法之正性——涅槃「體」；既為佛陀自行之因果，也當為一切眾生所應修得證——涅槃「宗」；而佛之般涅槃，既可轉化為救度眾生之自在妙「用」，則一切眾生之面對死亡，也當依自己的根性朝向利益眾生的目標而行。總言之，灌頂對佛之大般涅槃經教的詮釋，較諸一般偏於佛性思想的解讀，灌頂的詮釋乃可視為對大般涅槃之佛教生死學的解讀。

主要參考書目：

南本《大般涅槃經》，大正藏 12 冊。

灌頂著，《大般涅槃經玄義》，大正藏 38 冊。

灌頂著，湛然再治，《大般涅槃經疏》，大正藏 38 冊。

吉藏，《涅槃遊意》，大正藏 38 冊。

智圓，《涅槃玄義發源機要》，大正藏 38 冊。

智圓，《涅槃經疏三德指歸》，叢續藏 58 冊。

布施浩岳，《涅槃宗之研究·前篇·後篇》，東京：國書刊行會，1973 年。

平井俊榮，《法華文句の成立に関する研究》，東京：春秋社，1985 年。

木本清孝，〈章安灌頂における涅槃と佛性〉，東京：《天台學報》35 號，頁 112-115，1992 年。

藤本賢一，〈灌頂撰『大般涅槃經玄義』について〉，東京：《天台學報》17 期，頁 113-115，1975 年 11 月。

大野榮人，〈章安灌頂における「大般涅槃」釋考〉，東京：《印度學佛教學研究》，23 卷 1 期，頁 344-347，1974 年 12 月。

河村孝照，〈灌頂撰『涅槃經玄義』における「有る人」とは誰れを指すか〉，東京：《印度學佛教學研究》34 卷 1 期，頁 218-225，1985 年 12 月。

河村孝照，〈章安の涅槃經觀——とくに涅槃經玄義において〉，東京：《東洋學研究》19 期，頁 11-46，1998 年 4 月。

鈴木祐孝，〈天台學系による涅槃經研究〉，《天台大師研究—天台大師千四百年御忌紀念出版·參》，頁 761-774，京都：天台學會，1997。

黃瑜美，〈『大般涅槃經玄義』の緣起分をめぐる「日嚴爭論」について〉，東京：《印度學佛教學研究》53 卷 2 期，頁 205-207，2005 年 3 月。

郭朝順，《天台智顗的詮釋理論》，台北：里仁書局，2004。

（作者按：本文 2005/12/10 於〈第二屆法華思想與天台佛學研討會〉初次宣讀，2007/5/4 修訂完成）