

中華佛學學報第 17 期 (pp.173-213)：(民國 93 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 17, (2004)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

論「五味半滿相成」所建構的 天臺判教體系

陳英善
中華佛學研究所研究員

提要

有關天臺「五時八教」之判教，在近代日本學界引起極熱烈地討論（參見關口真大編著《天臺教學 研究》，頁 1-698，大東出版社，昭和 53 年）。對於五時八教是否廢除之議題，本文不予置評。

本文試從「五味半滿相成」之角度來切入，以此建構天臺之判教體系，且以此來彰顯《法華經》教相之特色，亦以此來論破南北論師判教之偏失。

對天臺智者而言，分判諸經教相，須權實兼具，若偏權或偏實，皆難以呈現諸經教相之風貌，尤其有關《法華經》之教相，更是如此。所以，天臺以五味之方便及半滿之實慧相輔相成，呈現《法華經》之特色。

關鍵詞： 1.五味教 2.半滿教 3.五時八教 4.南三北七

【目次】

一、前言
二、從五味半滿相成所建構的天臺判教體系
(一) 法華教相之結構——頓漸五味
(二) 頓漸五味之內涵——五味八教
(三) 頓漸五味之經證
(四) 頓漸五味與諸經
三、從五味半滿相成顯《法華經》教相之特色
(一) 頓漸根性相融
(二) 半滿諸教相合
四、從五味半滿相成破南北論師判教之偏失
(一) 破南師五時教之偏失
(二) 破北師半滿教之偏失
五、結語

p. 174 ↴

一、前言

《法華經》，對天臺來說，可說是一部極為特別的經典。其特別何在？在於其與諸經之不同。此不同表現在迹門二方面：（一）《法華經》但論如來布教之元始；[1] （二）《法華經》唯論如來設教之大綱。[2] 此二方面又皆攝歸於本門，[3] 而此本門又是餘經所沒有的。[4]

基於以上所言《法華經》之特殊性，因此，天臺展開了對《法華經》教相之論述，甚至認為不明教相，於闡述《法華經》文義上有欠闕。[5] 由此可知，教相對論述《法華經》之重要性。

天臺為了論述《法華經》之教相，順帶著涉及了其他經典（如：華嚴、阿含、方等、般若等）之教相。如此一來，形成了所謂的天臺之判教——五味八教（或言五時八教），歷來慣以「五時八教」稱之。^[6] 本文以五味八教名之，用以凸顯天臺之判教是建立在頓漸五味半滿相成上，

p.

175

不僅對《法華經》如此，對其他諸經亦復如此。且有關諸經教相之分判，若不從漸次鈍根性之修學上來看，是難以分判諸經之教相的。因為諸法本寂滅，不可以言宣；縱使欲說之，諸經法門亦無量，何從說起。所以，「於無名相中，假名相說」。^[7] 這也是天臺重視五味之方便及半滿之實慧的緣故，形成以「五味半滿相成」判教之結構，此並不同於南方論師偏五味；亦不同於北地論師偏半滿；亦非二者之綜合。^[8]

對天臺而言，若無五味之方便，則無從判教；若無半滿之實慧，亦難以判教。必須權（五味）、實（半滿）兼備，判教能臻於周詳。

這也是本文何以以「五味半滿相成」為題之所在：（一）用以說明《法華經》教相之殊勝是表現在五味半滿上；（二）天臺之判教是基於五味半滿而來的。藉以釐清一般不明就裏地以年代、時序之五時八教來了解天臺判教，^[9] 然天臺之五味教是以漸次鈍根性之修學次第（五味）

p. 176

方便加上諸經之性質鋪排而成的，^[10]並非就佛陀說法年代或經典出現之時序來分判諸經，此從天臺評破南北朝諸師判教可知；^[11]再者，亦可從天臺以通五時、別五時來釐清五時教可知。^[12] 別五時之採用，是為了說明之方便，建立在五味半滿上來明別五時，所謂「五味半滿論別，別有齊限」。^[13]而實際上，諸經是隨順不同根機而存在，其本身並不受時間之限制，換言之，於五味五時之時時中，諸經隨其因緣時時上演著。^[14]

為釐清上述諸問題，本論文分三方面來進行：一、從五味半滿相成所建構的天臺判教體系；二、從五味半滿相成顯《法華經》教相之特色；三、從五味半滿相成破南北論師判教之偏失。

二、從五味半滿相成所建構的天臺判教體系

有關天臺之判教，有所謂的五味教（五時教）、化儀四教、化法四教，一般慣以「五時八教」來統稱天臺判教，本文則以五味八教稱之。

天臺所謂的五味八教之判教體系，實是由五味半滿相成所建構的。所謂「五味」，是指頓漸五味，即由頓、漸所形成之五味教。所謂「半滿」，是指藏、通、別、圓教，即以藏教為半字教，以通、別、圓為滿字教，通、別、圓雖同為滿字教，但通教偏於三乘共學之權巧、別教偏於獨顯菩薩之權巧，此等偏權之滿字教，實不足以作為真正之滿字教，唯圓教之實才足以顯示真正之滿。[\[15\]](#) 而此「五味」「半滿」

p.177

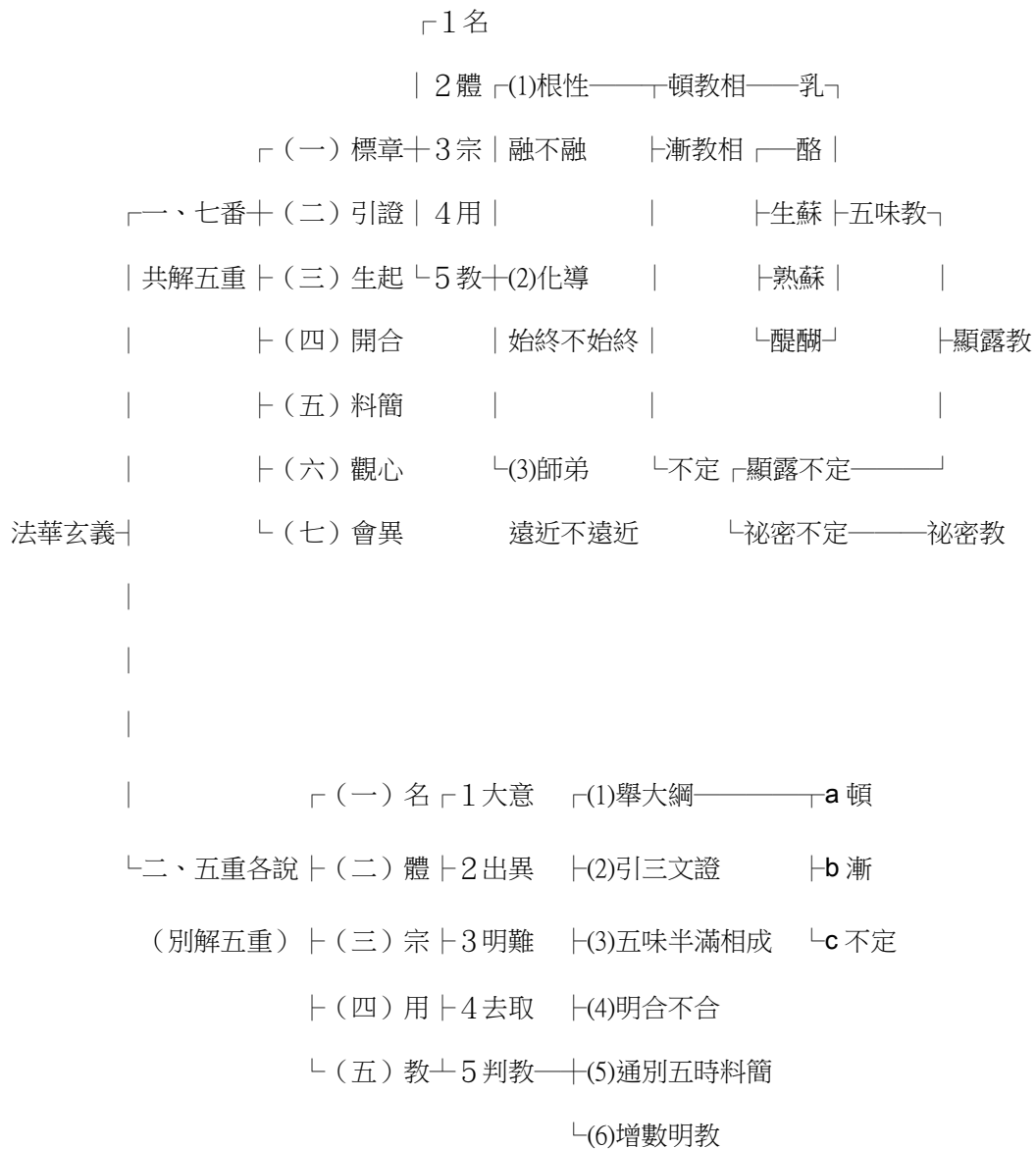
彼此不相捨離，即是所謂的「相成」。換言之，天臺所說之五味教，即具備了半滿教；反之，半滿教本身亦不離五味教。如此形成天臺所謂的「五味半滿相成」之判教體系。[\[16\]](#)

而此五味半滿相成所建構的五味八教之判教體系，就實而言，不外乎頓漸五味，即由頓漸五味所開展成五味八教之架構。如前所言，五味不離半滿，舉五味教即已攝藏、通、別、圓等半滿教；再者，頓、漸、不定、祕密等化儀四教，亦不離頓漸五味（或言是由頓漸五味之推演而成），如不定教並不離頓漸而存在，又如祕密教乃是顯露「頓、漸、不定教」之反面，亦可言不離頓漸五味。

由此可知，整個天臺之判教體系，是建構在五味半滿相成上；而五味半滿相成之焦點，在於頓漸五味上，此從《法華玄義》所論述五重玄義之「教相」結構可得知，於下論述之。

（一）法華教相之結構——頓漸五味

就整部《法華玄義》之結構而言，天臺對於教相之論述，主要集中於二處論之：（一）於七番共解五重之標章的「教相」；[\[17\]](#)（二）於五重各說（或言別解五重）之第五「釋教相」，[\[18\]](#) 如下圖所示：



p. 178

從圖表中，有關《法華玄義》所論教相部份來看，約略可得知，其主要教相有三種：（一）頓、（二）漸、（三）不定教相。此不論是在共解五重之教相或在別解五重之教相，皆標示著此三種教相。也許吾人可能會疑惑，天臺不是講化儀四教嗎？怎麼遺漏了祕密教相？此祕密教相並非另外作獨立，而是相對於「頓、漸、不定」之顯露教來說，顯露教之反面，即是祕密教。

由此可知，教化之儀式雖言有頓、漸、不定、祕密四種，而實際上可說是三種（頓、漸、不定），[\[19\]](#)或甚至可說只是頓漸二種教相而已，因為不定教並非外於頓、漸五味而另獨立的。[\[20\]](#)

因此，若欲論述教相，實可集中在「頓漸五味」來論之。由此再進而延伸論及不定、祕密教相。再者，就頓漸五味而言，不僅本身涵蓋了頓、漸、不定、祕密四教，且含攝了五味教（或言五時教）之內涵。如此一來，天臺所謂的五味教、化儀四教，實皆不離頓漸五味。而此頓漸五味之分判，實亦不離藏、通、別、圓等化法四教，此形成了天臺所謂的「五味半滿相成」之判教體系。換言之，天臺之判教體系，不能單就五味教來論，亦不能單就半滿教來談，須二者（五味、半滿）相成而論之。

若將《法華玄義》共解五重與別解五重之教相加以對比，會發現雖然皆以頓、漸、不定教作為教相，但彼此在論述上亦略有所不同，如共解五重之教相，為了彰顯《法華經》於攝受根性上是融，不同於餘經之不融，故偏重以諸經典來論述頓漸五味，或言將諸經組織在頓漸五味中，以呈現諸經在攝受眾生上之不同，如論述頓教相時，舉《華嚴經》明之；論述漸教相時，以三藏、方等、般若等諸經明之；然後，顯示《法華經》是非漸非頓，即不同於《華嚴經》之頓，亦不同於三藏、方等、般若等之漸，而是會漸歸頓、會漸入圓，所以，稱《法華經》為漸圓教。[\[21\]](#)

至於別解五重之教相，其對於頓、漸、不定教之論述，並非針對某部經來明頓教相或漸教相，如以頓教相而言則是諸大乘經典皆有之，特別強調是頓教相，而不是頓教部；其它如漸教相、不定教相，亦復如此，是指漸教相、不定教相，而非漸教部、不定教部。此等之用意，應是用以區別與南北朝論師判教之不同，南北朝論師將頓、漸、不定教分別配屬某某經，[\[22\]](#)天臺並不同意此看法，而採取教相而非教部來論述頓、

p. 179

漸、不定教，且認為諸經本身皆具有頓、漸、不定教相。若從漸次鈍根性次第修學之方便，配合諸經本身之特質加以組合起來，如此則形成諸經「頓漸五味」教相。此頓漸五味即《法華玄義》「共解五重」所呈現的教相，將諸經組織在頓漸五味教中，用以說明諸經於漸五味上之特質，且用以凸顯《法華經》與餘經於漸教相上之不同。所以，《法華玄義》藉由《華嚴經》之三照（高山、幽谷、平地）及《涅槃經》之五味（乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐），來顯示諸經（華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃）於漸教相上之不同風貌。

換言之，諸經對漸次鈍根性之教化所採取不同之態度，形成了所謂頓漸五味教相，或言五味教、五時教。如以華嚴而言，純說大乘，於漸成乳；以阿含而言，轉凡成聖，於漸成酪；以方等而言，彈小讚大，於漸成生蘇；以般若而言，帶小明大，於漸成熟蘇；以法華而言，小大均等，於漸成醍醐。[\[23\]](#)此是以漸次鈍根性之修學次第歷經五味，將諸經作一系統分類而組織起來成為頓漸五味教相。[\[24\]](#)若對漸次利根性而言，未必歷經五味，或一味或二味或三味或四味，此為不定教相，而此不定教仍不離頓漸五味教來說。由此可知，頓漸五味實乃《法華玄義》教相之基本結構。

(二) 頓漸五味之內涵——五味八教

由前述從《法華玄義》教相對天臺判教所作整體性概觀中，可得知頓漸五味所扮演角色之重要性。當舉頓漸五味時，實已涵蓋了五味八教（即五味教、化儀四教、化法四教）。所以，本論文集中於頓漸五味來論述天臺判教之內容。因為就天臺判教而言，其首當其衝者，在於「五時教」上，故本論文針對五味教來處理。至於化法四教已有專文處理故不在贅述。[\[25\]](#)

所謂頓漸五味，實是一體的，而非兩個各體，或說二者亦不相離，因為頓教對漸次鈍根性而言，即是五味之乳味（乳教）。況且圓頓教亦不可宣說，往往藉由漸次根性而顯示之。

p. 180

因此，雖說是頓、漸二教，而實是一體之兩面而已。[\[26\]](#)

所謂頓教相，是指純說大乘佛法而言，在諸大乘經典中皆具備有此教相，如《法華玄義》論述頓教相時，就引用了諸大乘經典來說明，如其云：

若《華嚴》七處八會之說，譬如日出先照高山；《淨名》（指《維摩詰經》）中，唯嗅薝蔔；《大品》中，說不共般若；《法華》云：「但說無上道」、又「始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。若遇眾生，盡教佛道」；《涅槃》二十七云：「雪山有草，若食者即得醍醐」，又云：「我初成佛，恆沙菩薩來問是義，如汝無異」。諸大乘經如此意義類例，皆名頓教相也，非頓教部也。[\[27\]](#)

此中列舉了《華嚴經》、《維摩詰經》、《般若經》、《法華經》及《涅槃經》等來說明頓教相，以顯示此頓教相是遍佈於諸大乘經典中，並非侷限於某部經而已。所以，特別強調是頓教相而非頓教部。也以此說明天臺對頓教之看法，並不同於南北朝論師之看法。

再者，在上述引文所列舉諸大乘經典之頓教相中，可說依著五味教模式將大乘諸經作了系統分類所作的列舉，如下所示：

經典	頓教相	五味教	備註
1. 華嚴	七處八會	乳	
2.			阿含經非屬大乘經，故未列之
3. 維摩	唯嗅薝蔔	生蘇	
4. 般若	不共般若	熟蘇	
5. 法華 涅槃	但說無上道 雪山有草	醍醐	

此之列舉，實已涵蓋了所有諸大乘經典。在諸大乘經典中，天臺主要共分為四大類：華嚴、方等、般若、法華涅槃。而此之分類是就諸經所涉及教義（藏、通、別、圓），配合漸次根性之修學所作的區分。

p. 181

所謂漸教相，是指由聲聞乘到菩薩乘（即由小乘→大乘）的修學過程，針對鈍根漸次之修行者而設，對此天臺主要就五味來加以明之，如《法華玄義》云：

漸教相者，如《涅槃》十三云：從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若，從般若出涅槃。如此等意，即是漸教相也。又始自人天、二乘、菩薩、佛道，亦是漸也。又中間次第入，亦是漸。[28]

此即是引《涅槃經·聖行品》之五味明漸教相，[29]約略以漸教相來說明諸經之關係。另外，亦以人天→二乘→菩薩→佛道之修學歷程說明漸教相，亦可由中間次第而入。[30]

由此可知，天臺所謂的漸教相主要就二方面來說：（一）就漸教相來說明諸經相生之關係；（二）就漸次鈍根性之修學歷程明漸教相。二者皆不離五味，如下所示：[31]

	《涅槃經》	諸經	五味	五時
1.	從佛出十二部經-----	華嚴-----	乳-----	第一時教
2.	從十一部經出修多羅-----	阿含-----	酪-----	第二時教
3.	從修多羅出方等-----	方等-----	生蘇-----	第三時教
4.	從方等出般若-----	般若-----	熟蘇-----	第四時教
5.	從般若出大涅槃-----	法華涅槃-----	醍醐-----	第五時教

有關頓漸五味教相，在《法華玄義》共解五重之教相中，以三照、五味配合諸經之特色而呈現之，如其云：

如日初出前照高山，厚殖善根感斯頓說，頓說本不為小，小雖在座如聾如啞，良由小不堪大，亦是大隔於小，此如《華嚴》，約法被緣，緣得大益，

p. 182

名頓教相；約說次第，名從牛出乳味相。[32]

此明日出先照高山，厚殖善根者感斯頓說，此名頓教相，象徵說法之初，如從牛出乳味相，其代表經典如《華嚴經》。又云：

次照幽谷，淺行偏明，當分漸解，此如三藏，大雖在座多哆婆和小所不識，此乃小隔於大，大隱於小。約法被緣，名漸教相；約說次第，名酪味相。[33]

此明日出次照幽谷，象徵著淺行偏解之漸次根性須藉由漸次方式來修學，故示以小法，稱此為漸教相，此代表經典為三藏教。若約說法之次第而言，如乳出酪味相。最後，明日出照平地，而此照平地顯示凡聖所學各順其所須，不同前二照（初唯照大，次唯照小），但此照平地，又可細分為三，如《法華玄義》云：

次照平地，影臨萬水，逐器方圓，隨波動靜，示一佛土，令淨穢不同；示現一身，巨細各異；一音說法，隨類各解。恐畏歡喜，厭離斷疑，神力不共故。見有淨穢，聞有褒貶，嗅有蒼蔔不蒼蔔，華有著身不著身，慧有若干不若干，此如《淨名》、《方等》。約法被緣，猶是漸教；約說次第，生蘇味相。[34]

復有義，大人蒙其光用，嬰兒喪其精明，夜遊者伏匿，作務者興成，故文云：但為菩薩說其實事，而不為我說斯真要，雖三人俱學，二乘取證，具如《大品》。若約法被緣，猶是漸教；約說次第，名熟蘇味相。[35]

復有義，日光普照，高下悉均平，土圭測影，不縮不盈。若低頭若小音，若散亂若微善，皆成佛道，不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，具如今經（指《法華經》）。若約法被緣，名漸圓教；若說次第，醍醐味相。[36]

此三段引文，皆是就日照平地而言。雖同屬日照平地，但彼此仍有所差別，而分為三義，

p. 183

[37] 即上述三段引文所明，（一）如《淨名經》、《方等經》隨著眾生根器之不同，而有不同之領受，此為生蘇味相；（二）如《般若經》雖三乘共學，但二乘取證，此為熟蘇味相；（三）如《法華經》，則令一切皆成佛道，猶如日光普照，高下均平，故名之為漸圓教、醍醐味教相。

以上所明，即是以三照、五味來說明漸教相，此三照、五味顯示了諸教相生之關係。其與根性、諸經等之關係，整理如下：[38]

三照	五味 (約說次第)	教相 (約法被緣)	根性	對象	頓漸	經典
高山	乳	頓	厚殖善根	菩薩	唯頓	華嚴
幽谷	酪	漸	淺行偏解	二乘	唯漸	阿含
平地 (食時)	生蘇	漸	影臨萬水 逐器方圓	三乘	頓漸並陳	方等
平地 (禺中)	熟蘇	漸	大人蒙其光用嬰兒喪 其睛明	三乘	頓漸相資	般若
平地 (正中)	醍醐	漸圓	日光普照 高下均平	凡聖	頓漸混合	法華

所謂不定教相，此可分為顯露不定、祕密不定二種。此處先就顯露不定教來論，至於祕密不定則屬祕密教部份，於後述之。

前所明頓漸五味教相，顯示其說法對象是固定的根性，而事實上並不全然如此，有時即頓而漸，有時即漸而頓，顯示其不定性，此即不定教相，《法華玄義》云：

若論不定，義則不然。雖高山頓說，不動寂場而遊化鹿苑。雖說四諦生滅，而不妨不生不滅。雖為菩薩說佛境界，而有二乘智斷。雖五人證果，不妨八萬諸天獲無生忍。當知！即頓而漸，即漸而頓。《大經》云：或時說深，或時說淺；應問即遮，應遮即問。一時一說一念之中，備有不定，不同舊義專判一部。

p. 184

味味中悉如此，此乃顯露不定。[\[39\]](#)

由此段引文可得知，不定教相和頓、漸教相是不一樣的，頓、漸教相所呈現的，頓即是頓、漸即是漸之固定面，而不定教相顯示一時一說一念之中，乃至味味中，皆有不定，如高山頓說而不礙鹿苑漸說；雖說生滅四諦而不妨說不生不滅；雖為菩薩說佛境界而有二乘智斷；雖鹿苑五人證果而不妨八萬諸天獲無生忍。此在在顯示說法者於頓於漸之無礙；同時也顯示了根性於修證之不定。另外，天臺所謂的不定教相，並不同南此朝論師將其專判屬於某部經，但對天臺而言，味味時時中（即諸經）皆具備有不定教相，甚至於一時之一說中，即備有不定教，乃至於一時一說一念中，亦備有不定教。

有關諸經味味中皆有其不定教相，《法華玄義》對此則有更進一步之說明：

不定教者，此無別法，但約頓漸，其義自明。今依《大經》二十七云：置毒乳中，乳即殺人；酪、蘇、醍醐，亦能殺人。[40]

此喻置毒於乳中能殺人，乃至置毒醍醐中能殺人，即指五味之味味皆能開發實相智慧得見佛性入大涅槃，猶如置毒於五味中，以毒喻實相，顯示諸經味味中皆能開發實相智慧，斷破無明生死，如《法華玄義》云：

此謂過去佛所，嘗聞大乘實相之教，譬之以毒；今值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。若如提謂波利住於戒中，見諸佛母即是乳中殺人也。酪中殺人者，……無量菩薩得無生法忍，此是毒至於酪而能殺人。生蘇中殺人者，有諸菩薩於方等大乘教得見佛性住大涅槃，即其義也。熟蘇殺人者，有諸菩薩於摩訶般若教得見佛性，即其義也。醍醐殺人者，如涅槃教中，鈍根聲聞開發慧眼得見佛性，乃至鈍根緣覺、菩薩七種方便，皆入究竟涅槃，即其義也。是名不定教相，非不定部。[41]

p. 185

此以五味明諸經，顯示諸經皆能見佛性入大涅槃，如下圖表所示：

五味	經典	譬喻：置毒	見佛性
乳	提謂波利	置毒乳中	住於戒中，見諸佛母
酪	阿含	置毒酪中	無量菩薩得無生忍
生蘇	方等	置毒生蘇中	得見佛性住大涅槃
熟蘇	般若	置毒熟蘇中	菩薩得見佛性
醍醐	涅槃	置毒醍醐中	二乘、菩薩皆入究竟涅槃

若以五味配對諸經，則諸經皆能見佛性住大涅槃。若細論之，諸經本身亦各備有五味，此味味亦能開發實相智慧見佛性，乃至諸教（藏、通、別、圓）亦有五味，味味皆能悟入中道實相。[42]

此從天臺所論述的不定教中，不僅顯示了不定教與頓漸五味之關係，且也呈現了不定教與諸經之關係，以顯示諸經於味味時時中，皆備有不定教相。

所謂祕密教相，是相對於顯露教來說，彼此互為顯密。如前所述頓、漸、不定教相，即是顯露教；而顯露教之反面，即是祕密教，《法華玄義》更以祕密不定來明之，如其云：

祕密不定，其義不然，如來於法得最自在，若智若機，若時若處，三密四門，無妨無礙。此座說頓，十方說漸說不定，頓座不聞十方，十方不聞頓座；或十方說頓說不定，此座說漸，各各不相知聞，於此是顯，於彼是密。或為人說頓，或為多人說漸說不定；或為一人說漸，為多人說頓，各各不相知，互為顯密。或一座默，十方說；十方默，一座說；或俱默俱說，各各不相知，互為顯密。[43]

此明祕密教相實與顯露教互為顯密，如於此方說頓教，於十方說漸、不定教，而彼此不相知，那麼若彼對此而言，或此對彼而言，皆是祕密；若彼對彼自己或此對此自己來說，則皆是顯露。由此可知，所謂的顯教或祕密教，其實是互為顯密的。而不論顯或祕，

p. 186

其教相皆不外乎頓、漸、不定。

時處\教相		頓、漸、不定		備註
處	此座	頓	漸	若此為顯，則十方為祕； 若十方為顯，則此為祕。
	十方	漸、不定	頓、不定	
人	一人	頓	漸	
	多人	漸、不定	頓	

由此可知，天臺以頓、漸、不定、祕密所組成的化儀四教，實不外於頓漸五味，即於頓漸五味中開出不定教；而於「頓、漸、不定」之顯露教中，顯示祕密教。且不僅如此，還依頓漸五味將諸經分類組織起來，進而依頓漸五味來論述諸經，且顯示諸經於味味時時念念中皆備有不定教。

(三) 頓漸五味之經證

有關頓漸五味之引經作證，除了上述所提及《華嚴經》之三照、《涅槃經》之五味外，天臺於《法華玄義》中，更直接就法華系列經典來加以引證，如引《無量義經》為頓漸五味作佐證，此經乃是為《法華經》作弄引之經典，[44]具備有此頓漸五味之模式；[45]再者，直就《法華經》本身作證，主要以〈方便品〉及〈信解品〉為主。[46]以下針對以《無量義經》及《法華經》〈信解品〉之窮子喻來作說明，由於文長，直接將資料彙整如下：[47]（見次頁表格）

p. 187

《無量義經》		《法華經》〈信解品〉窮子喻	
內容	天臺之釋	內容	天臺之釋
1. 我以佛眼觀一切法不可宣說……	1. 即是頓法在前	文云：其父先來，求子不得，中止一城……父語使言：不須此人，勿強將來	領初成佛寂滅道場，法身大士四十一地眷屬圍繞，說圓頓教門，於時以大擬子機生悶絕，當知佛日初出，頓教先開，譬如從牛必先出乳。
2. 初說四諦，為求聲聞人而八億諸天來下聽法發菩提心。中於處處說甚深十二因緣，為求辟支佛人	2. 即是漸次。若依此文說三藏竟。	爾時，長者將欲誘引其子，而以方便密遣二人，形色憔悴無威德者，汝可詣彼徐語窮子，雇汝除糞，即脫瓔珞著垢膩衣，以方便故，得近其子。	此領次頓之後，隱舍那威德相好，作老比丘像說三藏之教，二十年中，常令除糞得一日之價，即是從十二部後出修多羅。於時見思已斷，無漏心淨，譬如從乳出酪也。
3. 次說方等十二部經	3. 次說方等、維摩、思益、殃掘摩羅，彈訶小乘保果之僻，譏刺三藏斷滅之非，故身子、善吉齊教專小，初不曾聞大乘威德，或茫然棄鉢，或怖畏卻華，不知是何言，不知以何答……喻如烹酪作生蘇，即此義也……為第三時教也。	又過是已後，心相體信出入無難，然其所止，故在本處。	此領何義？明三藏之後，次說方等，已得道果，心相體信出入無難 出：住小——止宿草庵 入：聞大——進宅內 無難：苦言彈訶心相體信：得阿羅漢已，聞罵不瞋，內心慚愧，不敢以聲聞支佛法化人心漸淳熟，如從酪出生蘇，是名從修多羅出方等經，即第三時教也。
4. 5. 摩訶般若、華嚴海空，宣說菩薩歷劫修行，而	4. 此是方等之後，而明《大品》。《大品》或說無常無我，或說於空，或說不生不滅，皆	是時長者有疾，自知將死不久，語窮子言：我今多有金銀珍寶，	此領何義？從方等後，次說般若，般若觀慧，即是家業，歷於名色乃至

百千比丘無量眾生發菩提心，或住聲聞，萬億人天得須陀洹至阿羅漢，住辟支佛	歷色心至一切種智，句句迴轉明修行法，即是歷劫修行之意也。又云：百千比丘萬億人得須陀洹及阿羅漢，住辟支佛者——共般若華嚴海空 寂滅道場華嚴：非次第般若 時節長華嚴：無二乘共般若 圓頓法華教	倉庫盈溢，其中多少所應取與，窮子受 敕領知眾物，而無恡取一餐之意，然其所止，故在本處。	種智，即是眾物，善吉等轉教，即是領知，但為菩薩說，自不行證，故無恡取，即是從方等經出摩訶般若，因是得識大士法門，滅破無知，譬從生蘇出熟蘇，是為第四時教也。
	5. 華嚴海空——圓頓法華教	復經少時，父知子意，漸已通泰，臨欲終時，而命其子並會親族，即自宣言：此實我子，我實其父，今吾所有皆是子有，付以家業，窮子歡喜，得未曾有。	此領何義？即是般若之後，次說法華，先以領知庫藏諸物，後不須說，但付業而已。譬前轉教，皆知法門，不須重演觀門，直破草庵，賜一大車授作佛記，豈非明見佛性住大涅槃，故言從摩訶般若生大涅槃，是時無明破，中道理顯，其心皎潔，如清醒醐，即是從熟蘇轉生醍醐，為第五時教。

p. 188

由圖表中，可知天臺依《無量義經》、《法華經》將諸經組織在頓漸五味中，換言之，即藉由頓漸五味來顯示佛陀說法先頓後漸，再藉由窮子喻漸次鈍根性之修學次第，將諸經組織在頓漸五味中。而整部《法華玄義》即架構於頓漸五味之諸經來論述的，此從下述「頓漸五味與諸經」之論述可知。

(四) 頓漸五味與諸經

天臺將佛教諸經典分成五大類：華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃。除方等外，餘四類皆如其經；而方等一類是指大乘經典中除諸《般若經》之外的經典，包括《大集經》、《方等經》、《思益經》、《維摩詰經》、《首楞嚴三昧經》、《寶積經》、《金光明經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《殃掘摩羅經》等。[\[48\]](#)

此等諸類經典中，各自有其教義（藏、通、別、圓）及特色，如華嚴教義為圓兼別教，純以教化菩薩為主；方等具藏、通、別、圓四教，……。天臺依其諸經典之教義及特色，配合著漸次鈍根性之修學次第，將此等諸經以五味方便來呈現之。也許為了論述上之方便，以及為了凸顯《法華經》之教相，天臺往往以五味教之形式來表達諸經，如以四悉檀起諸教而言，四悉檀起藏、通、別、圓等各教之十二部經，若配以諸經來看，諸經與四教四悉檀之關係，如《法華玄義》云：

用別圓兩種四悉檀說十二部經者，是起華嚴教也；但用一翻（指三藏教）四悉檀說十二部經者，是起三藏教也；若用四翻四悉檀說十二部經者，是起方等教也；若用三翻四悉檀說十二部經者，是起般若教也；若但用一番四悉檀說十二部經者，是起法華教也。[\[49\]](#)

此明以別圓二教之四悉檀說十二部經，是起華嚴教，乃至以圓教之四悉檀說十二部經，是起法華教。整理如下：

	起	
1.	別圓二教四悉檀-----	華嚴教
2.	三藏教四悉檀-----	三藏教
3.	四教四悉檀-----	方等教
4.	通別圓教四悉檀-----	般若教
5.	圓教四悉檀-----	法華教

p. 189

由此可知依四教之四悉檀內涵，開啟諸經教，而此諸經教之排列方式，是以五味教之方便形式呈現之。有關以五味教之方便呈現諸經，此遍佈於整部《法華玄義》中，列舉如下：

若用此權實約五味教者：

乳教則有四權四實；

酪教則有四權；

生蘇則有十二權四實；

熟蘇則有八權四實；

涅槃十二權四實；

法華四種俱實。[50]

又云：

若用此法歷五味教者：

乳教說菩薩界、佛界兩性相，或入即假等，或入即中等，……

酪教但明二乘性相，得入析空等，……

生蘇明四種相性，……

熟蘇明三種性相，……

此《法華經》明九種性相皆入即空即假即中，汝實我子，我實汝父，一色一味純是佛法，更無餘法，故知佛界最為無上。復次，餘經所明九性相不得入佛性相即空即假即中者，此經（指《法華經》）皆開方便，普令得入。[51]

諸如此類，不勝枚舉，天臺往往藉由五味教之形式，來說明諸經之內涵，如以四悉檀之權實為例，乳教（指《華嚴經》）則有四權四實之四悉檀，因為《華嚴經》教義是圓兼別，圓教之四悉檀皆為實，別教之四悉檀皆為權，故有四權四實之四悉檀。其餘如酪教（三藏教）、生蘇教（方等教）、熟蘇教（般若教）、法華、涅槃等，其四悉檀之權實，亦與其教義有關。又如十法界性相而言，乳教說菩薩界（別）、佛界（圓）性相，酪教但明二乘（三藏教）性相，乃至醍醐教《法華經》明九法界性相即佛法界性相，所以九法界皆入即空即假即中，甚至餘經所不入者，一一開決之，普令得入。（以五味教明諸經，依《法華玄義》略舉如下圖）

諸經項目	五味教					出處
四悉檀說 十二部經	華嚴 教	三藏 教	方等教	般若教	法華教	《大正藏》冊 33， 頁 688 下~頁 689 上
聖默然	華嚴	三藏	淨名	大品	法華	頁 689 上、中
權實	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 690 上
因果高度長 因果狹下短	乳經	酪經	生蘇經	熟蘇經	醍醐經	頁 692 下
十法界性相	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 695 中、下
絕	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 697 中
十二因緣	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 700 中
四諦	乳教	酪教	生蘇教	熟蘇教	醍醐教	頁 701 下
七種二諦	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 704 上
三諦	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 705 上
一諦	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 705 中
智	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 713 上
神通	乳教	三藏	方等	般若	法華	頁 751 上
神通	乳教	酪教	生蘇	熟蘇	法華	頁 751 下
說法	華嚴	三藏	方等	般若	法華	頁 754 下
約行人心	華嚴 時如 乳	三藏 時如 酪	方等時 如生蘇	般若時 如熟蘇	法華時 如醍醐	頁 810 中

另外，有關諸經與五味教的關係，往往被誤解以說法時間順序來了解。如前所述，天臺將諸經與五味教作一搭配，主要是依據諸經之教義（藏、通、別、圓）及其特性（所教化之對象），再配以漸次鈍根性之次第修學所形成，而非就時間順序來作分配。

從漸次鈍根性之修學次第來說，而有所謂之五味教（乳味—醍醐味）；從聖者教化眾生而言，而有所謂的先頓後漸之說法。將此二者結合，形成了頓漸五味之情形。再配合諸經之基本教義及其所要教化對象來看，形成了以五味教之形式來闡述諸經，如下所示：

諸經	教義	對象	方式	漸次鈍根	五味
1. 華嚴	別圓教	菩薩、佛乘	純說大乘	如聾如啞	乳
2. 阿含	三藏教	二乘	唯說小乘	轉凡成聖	酪
3. 方等	藏通別圓	三乘	對小明大	彈小讚大	生蘇
4. 般若	通別圓	三乘	帶小明大	以大淘小	熟蘇
5. 法華	圓教	一佛乘	廢小明大（攝三歸一）	小大均等	醍醐

p. 191

此外，在《法華玄義》以通五時、別五時對五時教加以釐清，可知別五時只是侷限在五味半滿來說而已，而實際上，諸經典本身並不受限於時間上。由此更可以證明，以南北朝當時所流行之五時說來理解天臺五味教是不當的；且此五時說，天臺在《法華玄義》已嚴厲地批判之。[\[52\]](#)

在《法華玄義》中，慣以五味教之形式來表達諸經之教相，若追溯其原因，有以下三點：

（一）南北朝時已有以頓、漸、不定教來分配諸經。

（二）諸經相生次第亦有經證，如《涅槃經》、《無量義經》等，尤其是《涅槃經》之五味說，廣被引用說明頓漸五味教。

（三）為了彰顯《法華經》教相之特色，配合諸經本身之教義及漸次修學之歷程，以五味教方式來表達諸經。以顯示《法華經》與餘經之不同，不論對根性之融攝或對教義之開決上，皆顯示《法華經》有別餘經。

為了釐清歷來乃至近代天臺五味教所存在的問題，本文於論述從五味半滿相成所建構的天臺判教體系中，特別偏重在頓漸五味上來處理。至於半滿教（藏、通、別、圓）部份，因為在拙著《天臺緣起中道實相論》一書已有專章處理，故本文對此部份僅略提而已。且以此頓漸五味來彰顯《法華經》所具備之教相及其特質，於下申論之。

三、從五味半滿相成顯《法華經》教相之特色

在天臺智者的諸論著中，吾人很容易看到五味教（五時教）、化儀四教（頓、漸、不定、祕密）、化法四教（藏、通、別、圓）等之模式來論述經典涵義。且於《法華玄義》中，更是具體完整的呈現此五味八教之內涵，而為何如此呢？可知此判教似乎特別為彰顯《法華經》而施設的，如《法華玄義》於論述五重玄義之「教相」時，開宗明義作如是說：

大章第五「釋教相」者，若弘餘經不明教相，於義無傷；若弘《法華》不明教者，文義有闕。[53]

由此段引文中，顯示了教相對弘揚《法華經》之重要性。為何闡述《法華經》不透過教相來顯示於文義上有關？此須藉由《法華經》本身特質來說明，在《法華玄義》對《法華經》之特質作如下之提示，所謂：

p. 192

凡此諸經（指《華嚴經》、《阿含經》、《方等經》、《般若經》）皆是逗會他意，令他得益，不譚佛意意趣何之。今經（指《法華經》）不爾，結是法門綱目、大小觀法、十力無畏、種種規矩，皆所不論，前經已說故，但論如來布教之元始。……當知此經唯論如來設教大綱，不委微細綱目。[54]

此說明了《法華經》之特質，在於唯論如來布教之元始，亦即明佛陀種種施設教法意趣之所在，此為他經所無。所以也因為如此，只簡要提示如來設教之大綱，對於微細內容（如法門綱目、大小觀法、十力無畏等）並不加以細說。基於上述之理由，所以，於弘闡《法華經》時，須配以教相明釋之。

依《法華玄義》之看法，《法華經》具備了如來設教之大綱。此設教之大綱，即是頓漸五味之教相，而此頓漸五味之教相，如前所引述《法華經》〈信解品〉窮子喻之所明。[55]換言之，諸經之教相，在《法華經》大體上皆具備之，如以諸經之頓漸五味教相而言，《法華經》〈信解品〉之窮子喻即備有此頓漸五味教相。

藉由諸經頓漸五味之鋪排，不僅與《法華經》之教相作一呼應，且可以豐富《法華經》教相之內涵（因為《法華經》主要以簡要方式來明教相，對於細目內容並未詳說）。再者，藉由頓漸五味教諸經之鋪排，同時也可以對比出《法華經》與餘經之不同，由此更凸顯出《法華經》本身之特色。主要從兩方面來說明之，一、《法華經》於頓漸根性是融的；二、於半滿諸教上是相合的。分述如下：

（一）頓漸根性相融

若吾人進一步發問：為何藉由教相可以彰顯《法華經》之特質？此是藉由《法華經》與諸經之對比而顯示之，如《法華玄義》云：

初教建立融不融，小根並不聞；次教建立不融，大根都不用；次教俱建立，以融斥不融，令小根恥不融慕於融；次教俱建立，令小根寄融向不融，令大根從不融向於融。……今經（指《法華經》）正直捨不融，但說於融，令一座席，同一道味，乃暢如來出世本懷。[56]

p. 193

又云：

（教相）雖復甚多，亦不出漸、頓、不定、祕密。今《法華》是顯露，非祕密；是漸頓，非漸漸；是合，非不合；是醍醐，非四味；是定，非不定。如此分別此經，與眾經相異也。[57]

此顯示《法華經》於融攝根性上是圓融的，所謂「正直捨不融，但說於融」，也因為如此，所以，「令一座席，同一道味」，真正暢演如來出世本懷，不同於餘經著重於逗會他意上。

《法華經》不僅於根性攝受上是圓融的，且善以頓漸五味來化導眾生，如《法華玄義》云：

餘教當機益物，不說如來施化之意；此經（《法華經》）明佛設教元始，巧為眾生作「頓、漸、不定」顯密種子，中間以頓漸五味調伏長養而成熟之；又以頓漸五味而度脫之，並脫、並熟、並種，番番不息，大勢威猛，三世益物，具如〈信解品〉中說，與餘經異也。[58]

此不僅顯示《法華經》明佛設教之元始（即佛出世本懷），且進而說明《法華經》以頓漸五味來調伏眾生、長養眾生、度脫眾生。換言之，於種、熟、脫上，皆不離頓漸五味。如云：「巧為眾生作頓、漸、不定顯密種子」，此顯示《法華經》之教相包含了頓、漸、不定、祕密教相，而此四種教相實不外乎頓漸五味，因不定教不離頓漸五味明之；再者，「頓、漸、不定教」之顯露的反面，即是祕密教。故可知《法華經》之種、熟、脫，基本上，是建立在頓漸五味上，而《法華經》〈信解品〉更是最好之佐證，如前所明之窮子喻，即備此頓漸五味教相。

（二）半滿諸教相合

此外，從五味半滿相成上來看，更可以顯示《法華經》不僅於攝受根性上是圓融的，且於半滿諸教上亦是相成相合的，如《法華玄義》云：

三、約五味半滿相成者，……若華嚴頓滿大乘家業，但明一實，不須方便，

p. 194

唯滿不半，於漸成乳；三藏客作，但是方便，唯半不滿，於漸成酪；若方等彈訶，則半滿相對，以滿斥半，於漸成生蘇；若大品領教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟蘇；若法華付財，

廢半明滿，若無半字方便調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。[59]

又云：

四、明合不合者，半滿五味既通約諸經，諸經不同，今當辨其開合。若華嚴正隔小明大，於彼初分，永無聲聞；後分則有，雖復在坐，如聾如瘖，非其境界，爾時尚未有半，何所論合。次開三乘引接小機，令斷見思，則以小隔大，既不論滿，何所可合。……若方等教，或半滿雙明，或半滿相對，或以滿彈半、稟半聞滿，雖知恥小，猶未入大，故云：止宿草庵，下劣之心猶未能改，則半滿不合。般若以滿洮練於半，命領家業，明半方便通入無生、半字法門皆是摩訶衍，是合其法；而不憚取一餐之物，即是未合其人，是故半滿不合。若至法華，覺悟化城，云非真實，汝等所行是菩薩，即是合法；汝實我子，即是合人，人法俱合，自鹿苑開權，歷諸經教，來至法華，始得合實。……若於法華未合，於涅槃得合。[60]

由第一段引文可知，諸經之五味教相，是建立在漸次鈍根性之修學次第上而安置的，故於論述華嚴教時，言「於漸成乳」，乃至論述法華教時，言「於漸成醍醐」，此等皆顯示了基於頓漸五味而明諸經。另也由五味教之諸經中，顯示了諸經教義於半教於滿教上之不同，如華嚴教唯滿、三藏教唯半、方等教半滿相對、般若教帶半論滿、法華教廢半明滿，此從諸經對半滿教之不同看法上，顯示了諸經教義本身之特性，尤其是從《法華經》之「廢半明滿」，更顯示半教、滿教之相輔相成。故於第二段引文中，進一步論述諸經對半滿融不融合之問題，如華嚴教「隔小明大」，未涉及合之問題；三藏教「以小隔大」，亦未有合；方等、般若教雖多涉及半滿，但卻不合。因為方等以滿斥半，般若教雖合其法（半字教皆是摩訶衍），但未合其人，故半滿仍不合。至法華教，半滿教之人和法俱合。若於法華教上未合者，則於涅槃教上令得合。如下圖表所示：

p. 195

諸經項目	華嚴	三藏	方等	小品	法華	涅槃
窮子喻	頓滿大乘家業	客作	彈訶	領教	付財	
半滿	唯滿	唯半	半滿相對以滿斥半	半：通為三乘 滿：獨為菩薩	廢半明滿	
漸五	乳	酪	生蘇	熟蘇	醍醐	

味						
小大關係	隔小明大	以小隔大	半滿雙明 半滿相對 以滿彈半 稟半聞滿	以滿練半	半滿相成	
合、不合（四句）	非合非不合	非合非不合	半滿不合	合法不合人	合	亦合亦不合
備註	但明一實，唯是滿教	但明方便，唯是半教	雖知恥小，猶未入大	以半字遍入無生，半字是摩訶衍，是法合，但不憐取一物，是不合人。	以半字調熟鈍根，以滿字開佛知見	於末代更開諸權，故言不合

四、從五味半滿相成破南北論師判教之偏失

有關南北朝諸論師之判教究竟存在著什麼問題？一言以蔽之，在於不周延。此從《法華玄義》對諸師所作之明難中，可窺知一、二。

依《法華玄義》之記載，南方諸師偏重於五味教之方便來判教；北方諸師則偏向於半滿教之義理判教，此造成於分判諸經教相時，存在諸多問題無法自圓其說之情形。詳分析如下：

（一）破南師五時教之偏失

如以南方之漸五時教而言，其五時教，是指：有相教、無相教、褒貶抑揚教、同歸教、常住教。^[61]其認為佛陀於十二年前說有相教，於十二年後說無相教，於無相教之後及同歸教之前說褒貶抑揚教，於第四時說法華同歸教，於雙林最後說涅槃常住教。而此五時教存在何種問題？以及天臺如何破之？分析如下：

1、破第一時有相教

若就有相教來看，其認為十二年前為有相教，然此存在著二種過失：（一）佛陀於十二年前所說法不僅是有相教而已，

還包括無相教等；（二）若主張十二年前為有相教，那麼此有相教是否能得道？

對於主張十二年前為有相教，天臺作了如下之論難，如《法華玄義》云：（為便於分析，以下引文加入數字）

（1）若言十二年前名有相教者，成實論師自誣己論，《論》（指《成實論》）云：我今正欲明三藏中實義。實義者，所謂空。是空非無相耶？三藏非十二年前耶？

（2）又《阿含》中說：是老死、誰老死，二皆邪見。無是老死，即法空；無誰老死，即生空。三藏教中，自說二空，二空豈非無相？

（3）又《釋論》云：三藏中，明法空為大空；摩訶衍中，明十方空為大空。既以法空為大空，即大無相。

（4）又成道六年，即說《殃掘摩羅經》，明空最切，此非無相，誰是無相耶？

（5）又《大論》云：從得道夜至泥洹夜，常說般若。般若，即空慧也。[62]

此段引文中，可分為五小點，一一皆用來破主張十二年前有相教不能成立。其論破方式，是舉證十二年前亦說無相教，而非僅是說有相教而已。此為主張十二年前為有相教所犯過失之一。

再者，縱使以十二年前為有相教，仍然面對著另一問題——有相教能否成道？《法華玄義》作如下之論破，其云：

復次，十二年前名有相教，為得道？為不得道？

（1）若得道，則乖《成論》。論師云：有相四諦，是調心方便，實不得道；須見空平，乃能得道。既言有相，那忽得道？若不得道，用此教為？

（2）又拘鄰如五人，最初於佛法寂然無聲字獲真實知見。最初之言，豈非十二年前得道耶？

（3）又若得道，教同無相；若不得道，教同邪說。

（4）又若得道，得何等道？若見空得道，還同無相；若不見空得道，亦同九十五種，非得佛道。[63]

此段引文中，

p. 197

以四點來論破有相教之主張。第一，認為若有相教之主張可以成立，必須建立在能得道上。如此一來，則與成實論師之主張相違背，因為成實論師認為「有相」只是調心方便而已，並不能得道；必須見空，才能得道。若有相教不能得道，那麼立此有相教又有何用？第二，拘鄰如五人，確實於佛陀說法之最初時得道，亦即證明十二年前佛所說法可以得道。第三，如此一來，若十二年前得

道，那麼此教說應同是無相教；若不能得道，此教同邪說。第四，若可得道，此得道為見空，仍同屬無相教；若非見空得道，此屬九十五種外道邪說。

由以上之種種論破，若主張十二年前為有相教，實難以成立。

2、破第二時無相教

若就無相教來看，若認為十二年後為無相教，此看法存在著諸多過失：（1）如若十二年後只是明空蕩相未明佛性常住，那麼此仍是無常之說；既是無常的話，應連此無常亦一起遣蕩，怎會留此無常呢？如此則非無相教也。（2）如若十二年後不明佛性，此亦難以成立。（3）如若十二年後不談會三歸一，此亦不能成立。（4）如若十二年後不談彈訶，亦不能成立。（5）如將《般若經》無相置於第二時，其它經典亦有無相教，何不亦將諸經典置於第二時。（6）如若言十二年後為無相教，但佛陀於成道初夜乃至入滅後夜皆說無相教。由此可知，若主張十二年後為無相教，有此六點過失。（詳如下述）

在《法華玄義》中，對主張十二年後為無相教，共舉出六點來加以論破，如其云：

二、難十二年後名無相教，明空蕩相，未明佛性常住，猶是無常。八十年，佛亦不會三歸一，亦無彈訶褒貶者，此不可解。[64]

此可視為對無相教之總論難，接著，加以細破之，如《法華玄義》云：

（1）若言無相，何意不蕩無常？猶有無常，何謂無相？

（2）若言不明佛性法身常住者，共般若可非佛性法身常等，不共般若云何非佛性耶？《大經》云：佛性有五種名，亦名首楞嚴，亦名般若。般若乃是佛性之異名，何得言非？……又《涅槃》佛性，祇是法性常住不可變易；《般若》明實相實際，不來不去，

p. 198

即是佛無生法，無生法即是佛。二義何異？……但名異義同。……若言無常，八十年佛說非佛性常住者，《涅槃》亦云：八十年佛背痛有疾，於沙羅入滅，那乎譚常辨性？《釋論》云：佛有生身、法身，生身同人法有寒熱病患馬麥乞乳，法性身佛光明無邊、色像無邊，……豈可以無常八十年加於法身耶？……

（3）若言般若無會三者，何故〈問住品〉云：諸天子今未發菩提心者，應當發。……是人若發菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應求上法，我終不斷其功德。若聲聞不求上法，何所隨喜。既隨喜上法，即是會三。

（4）若言般若無彈訶者，《大品》云：二乘智慧，猶如螢火；菩薩一日學智慧，如日照四天下。又十三卷云：譬如狗不從大家求食，反從作務者索；當來世善男女人棄深般若，而攀枝葉取辟支佛所應行經。又云：見像、觀迹，皆名不點。豈有彈訶更劇於此?!謂無褒貶耶?!

(5) 若言《般若》是第二時教，引諸天子白佛云：見第二法輪轉者。何經不見第二而獨言《般若》?!《淨名》云：始座道樹力降魔，得甘露滅覺道成；乃至說法不有亦不無，兩說相對，亦應是第二法輪轉。《法華》亦云：昔於波羅奈轉四諦法輪，今復更轉最上之法輪。《涅槃》又云：昔於波羅奈初轉法輪，八萬天人得須陀洹果；今於此間拘尸那城轉法輪時，八十萬億人得不退轉。經經皆有此旨，亦應併是第二，何獨《般若》耶？

(6) 若言十二年後明無相者，何得二夜（初夜、後夜）常說《般若》。故知，無相之過，亦甚眾多。[\[65\]](#)

此段引文中，針對六方面來加以一一論破，認為主張第二時為無相教之過失甚多。此六方面之過失，分析如下：

1. 無相教為無常否？
2. 《般若》不明佛性？
3. 《般若》無會三歸一？
4. 《般若》無彈訶褒貶？
5. 《般若》為第二時妥否？
6. 《般若》為十二年後說妥否？

p. 199

此六點中，第一～第四點是針對《般若經》內容所提出的質疑。如第一點，若視《般若經》只是遣蕩之無相教，那麼此教義仍是無常，既是無常之教，亦應加以遣蕩之，否則何以堪稱為無相教?!

第二點，則針對《般若經》不明佛性提出質疑，若此是針對共般若來說，還勉強可以成立，但《般若經》則除共般若外，還有不共般若，此是不共般若即是佛性之異名。再者，般若、佛性皆顯示了諸法不可變易、不來不去之道理，此二者是名異義同。若視《般若經》為明無常，而《涅槃經》亦有之，何以視《涅槃經》為常。諸如此類，皆在顯示《般若經》亦論及佛性常住之道理，不僅只是談無常而已，亦不應將八十歲無常之身硬加在法身上。

第三點，則針對《般若經》無會三歸一來加以論破，因為《般若經》本身亦論及聲聞發菩提心上求佛道，如〈問住品〉所載。

第四點，則論破《般若經》無彈訶褒貶之說。首先，以二乘智和菩薩智作一對比，此實已呈現其彈訶褒貶之意。再者，就狗求食作比喻，說明末世眾生棄根本之深般若，反取枝葉之辟支佛法為所奉行，此亦是另種之彈訶。又評見像、觀迹，皆不是智慧。諸如此類之彈訶，豈有比此更甚者？故言《般若經》無彈訶褒貶是不能成立的。

第五點，則舉諸經（如《淨名經》、《法華經》、《涅槃經》等）亦有論及第二時教之情形，來論破單視《般若經》為第二時教亦難以成立。

第六點，則以得道初夜乃至後夜皆有宣說般若，論破將《般若經》置於十二年後說亦不能成立。

3、破第三時褒貶教

主要就三方面來論破第三時彈訶褒貶抑揚教：（1）不應將彈訶褒貶教置於《般若經》之後；（2）所明金剛體不應視之為無常；（3）本身亦具有三因佛性不應視為無常。分述如下：

第一，將褒貶教置於《般若經》後並不宜，如《法華玄義》云：

今問說《般若》時，諸大弟子皆轉教說法，雖不憚取，咸以具知菩薩法門，何得被訶茫然不識是何言，不知以何答。故知褒貶不應在《般若》之後，非第三時也。[66]

此明若於般若時（第二時），諸大弟子皆已能轉教說法，且具知菩薩法門，怎麼於第三時被訶茫然不識所說、

p. 200

不知回答。由此可知，將褒貶教置於般若時後並不妥當。

第二，不宜將金剛之體視為無常，如《法華玄義》云：

若言七百阿僧祇者，此亦不然。其文自說佛身無為，不墮諸數，金剛之體何疾何惱?!為度眾生現斯事耳。文辨金剛，而人判七百；《涅槃》亦辨金剛，那忽常住？[67]

此首先明其佛身是無為，其金剛體亦無疾無惱，為化度眾生有疾惱等諸種種示現罷了，不應以此示現定其佛身為無常。再者，亦不應將此金剛之體判為七百阿僧祇，視之為無常；若然，《涅槃經》之金剛體不應視為常。此乃將其金剛體與《涅槃經》作一對比，顯示《涅槃經》之金剛體為常，那麼褒貶教之金剛體亦是常。

第三，此教亦具三因佛性，此是順著上述佛身常住所作的進一步之論述，如《法華玄義》云：

又云：觀身實相，觀佛亦然。又不思議解脫有三種：真性、實慧、方便，即是三佛性義。且復塵勞之儔是如來種，豈非正因佛性；不斷癡愛起諸明脫，「明」，即了因性；「脫」，即緣因性。三義宛然，判是無常；涅槃三種佛性，何得是常耶？[68]

此明《維摩詰經》等諸方等教亦具備佛性常住的，列舉三點以作說明，如「觀身實相，觀佛亦然」；又如不思議解脫有三種（真性、實慧、方便），此三種即是三佛性義；又如「塵勞之儔是如來種」（正因佛性）、「不斷癡愛起諸明脫」（了因佛性、緣因佛性），此亦具備三因佛性。

4、破第四時同歸教

此論破將《法華經》視為第四時同歸教並不妥，主要針對《法華經》亦明佛性亦明常住來加以論述，如《法華玄義》云：

（1）《法華》明一種性相、一地所生，其所說法皆悉到於一切智地。命章即云：開示悟入佛之知見。

p. 201

（2）《華嚴》明佛智慧，猶帶菩薩智慧。菩薩智慧，如爪上土；如來智慧，如十方土。《法華》純說佛之智慧，如十方土，而非非常者；《華嚴》爪上土云何明常住？

（3）又《華嚴》始坐道場，初成正覺，成佛太近；《法華》明成佛久遠，中間、今日皆是迹耳。迹中所說，而言是常；本地之教，豈不明常？

（4）又《無量義經》云：說華嚴海空，歷劫修行，未曾宣說如是甚深《無量義經》。甚深《無量義經》，已自甚深；甚深之經為《法華》弄引，豈不明常？

（5）若言常住語少者，如天子一語可非敕耶？文云：「世間相常住」。又云：「無量阿僧祇壽命無量，常住不滅」。伽耶城壽命及數數示現等，是應佛壽命；阿僧祇壽命無量者，是報佛壽命；常住不滅者，是法佛壽命也。三佛宛然，常住義足。《法華論》云：示現三種菩提，……。文云：「如來如實知見三界之相，不如三界見於三界。」謂眾生界即涅槃界，不離眾生即如來藏。又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」即正因佛性。又云：「為令眾生開佛知見。」即了因佛性。又云：「佛種從緣起。」即緣因佛性。《法華論》亦明三種佛性，……。《經》、《論》明據，云何言無？

（6）又《涅槃》云：是經出世，如彼果實，多所利益，安樂一切，能令眾生見如來性，如《法華》中八千聲聞得受記別成大果實，如秋收冬藏更無所作。若八千聲聞於《法華》中不見佛性，《涅槃》不應懸指。明文信驗，何勞苟執？！

《涅槃》二十五云：究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者，名為佛性。以是義故，我說一切眾生悉有佛性，一切眾生悉有一乘。故今經（指《法華經》）是一乘之教，與《涅槃》玄會；猶帶三乘得道，此經純一無雜；《涅槃》更不發迹，此經顯本義彰。處處唱生，處處現滅，未來常住，三世益物，人眾見燒，我土不毀，豈是神通延壽有滅盡耶？！破神通延壽義。[\[69\]](#)

此段引文中，約可分七點來說明，（1）首先標示《法華經》所明，在於佛之知見。（2）～（4）將《法華經》與《華嚴經》作一對比，顯示《華嚴經》佛智中猶帶菩薩智，且是迹門而已；而《法華經》純說佛智慧，且是本地之教，《華嚴經》既為是常，

何以《法華經》不是常?! (5) ~ (7) 仍然順著佛性常住問題來論述，如 (5) 特舉《法華經》有關「常住」一詞之經文來說明，證明《法華經》、《法華經論》皆論及三佛、三種菩提、三因佛性。如 (6) 則引《涅槃經》為佐證，證明《法華經》為八千聲聞授記，此亦《法華經》明佛性之證明。如 (7) 明一乘即佛性，顯示《法華經》之一乘教與《涅槃經》之佛性說是互通的。且進一步說明《法華經》在此是純一無雜，不似《涅槃經》猶帶三乘得道；《法華經》開迹顯本，而《涅槃經》則無開迹。最後，則說明《法華經》之神通延壽皆無盡。

5、破第五時常住教

此針對第五時為常住教提出論難，主要以二諦來論破，如《法華玄義》云：

問：成論師依二諦解義，第五時教為二諦攝不？

- (1) 若二諦攝，與諸教同，前教二諦猶是無常，雙林二諦何得是常？
- (2) 若雙林不出二諦，能照別理、破別惑，得是常者；前教所明二諦，亦照別理、破別惑，那忽無常？[\[70\]](#)

此反問難中，就二諦提出了兩個問題：(一) 第五時教為二諦攝否？若是，則此與諸教相同，若前諸教所明二諦被判為無常，而第五時教之二諦何得是常？

(二) 若第五時教之二諦能照別理、破別惑而為常；同樣地，何以前諸經之二諦亦能照別理、破別惑而不是常？

另外，依《涅槃經》五味來判五時教，亦為天臺所論破。其五味與五時教之配對如下：

	(五味)	(南師五時教)
1.	從牛出乳-----	十二年前三藏有相教
2.	從乳出酪-----	十二年後般若無相教
3.	從酪出生蘇-----	方等褒貶教
4.	從生蘇出熟蘇-----	法華萬善同歸教
5.	從熟蘇出醍醐-----	涅槃常住教

對此五味五時教，天臺一一加以論破，認為此配對不合《涅槃經》之文，且義理顛倒，毫無相生次第可言，如《法華玄義》云：

次難其依《涅槃》五味判五時教，用從牛出乳，譬三藏十二年前有相教；從乳出酪，譬十二年後般若無相教；從酪出生蘇，譬方等褒貶教；從生蘇出熟蘇，譬萬善同歸法華教；從熟蘇出醍醐，譬涅槃常住教。此現見乖文，義理顛倒，相生殊不次第。[\[71\]](#)

為何依《涅槃經》五味所判的五時教會違背經文，且義理顛倒呢？對此，《法華玄義》進一步加以說明，如其云：

(1) 《經》云：從牛出乳，譬初從佛出十二部經，云何以十二部對於九部有相教耶？一者有相教無十二部；二者有相教非佛初說，故不應以此為對。……

(2) 若言從十二部出修多羅，修多羅對無相般若者。修多羅則一切有相、無相，五時皆名修多羅，何以獨對無相般若？……

(3) 從修多羅出方等經，用對褒貶《淨名》等教者。《淨名》不應在《小品》之後，已如前破。

(4) 從方等出般若，用對法華者。經文自云：「般若」，而曲辨為法華，迴經文就義，最為無意。《涅槃》云：八千聲聞於法華受記，不道般若受記，哪得喚法華為般若?!乖文失旨，不成次第也。

(5) 從般若出大涅槃，彼即解云：從法華出大涅槃。此亦不會經文。[\[72\]](#)

此就五點論破之，如下圖表所示：

《涅槃經》五味	南方五時教	天臺	
五味相生	配五時教	天臺之論破	天臺之建立
1. 從牛出乳：從佛出十二部經	十二年前三藏有相教	不應以十二部配對於有相教 有相教非佛初說	華嚴時
2. 從乳出酪：從十二部經出修多羅	十二年後般若無相教	不應以修多羅配對於般若	阿含時
3. 從酪出生蘇：從修多羅出方等	方等褒貶教	將方等置於般若後不當	方等時
4. 從生蘇出熟蘇：從方等出般若	法華同歸教	將般若解為法華有違經文	般若時
5. 從熟蘇出醍醐：從般若出大涅槃	涅槃常住教	將般若解為法華有違經文	法華時

（二）破北師半滿教之偏失

北地論師之判教，有七家：五時教、半滿教、四宗、五宗、六宗、二種大乘教、一音教。[73]若相對於南方判教偏五味方便而言；此北地判教偏半滿實慧，此從所列舉七家略可得知。

北地之五時教，大體如南方之五時教，所不同者，於第一時立「人天教」，將《淨名》、《般若》合併為無相教。而此五時教所存在之問題，就第一時人天教而言，亦難以成立，天臺以五點論破之：（1）如以《提謂波利經》說五戒十善為人天教，那麼諸經皆明戒善，應是人天教否？（2）五戒為諸佛母，豈可判為人天教？（3）提謂長者等得諸忍，豈是人天教？（4）就結集法藏而言，不宜將人天教納入作為初教。（5）若《提謂波利經》是祕密教，一音異解，亦不應其置於顯露之初。[74]破其餘四時教，如破南方五時教之所述。

若就半滿教言，其判教過於粗糙，如將《般若》～《涅槃》皆判為滿教，然諸大乘經典雖為滿教，亦有諸多不同，不能混而論之；再者，鹿苑時亦不只是半教而已。[75]

若就四宗、五宗、六宗而言，其所立之因緣宗、假名宗、不真宗、常宗、法界宗、圓宗，彼此間之分界，往往不甚清楚，如因緣宗與假名宗似雷同，且因緣宗一語過於通泛；又如以《般若》為不真宗，將其與常宗對立亦不妥；又如常宗、法界宗、圓宗之界線亦不清楚。[76]

若就有相、無相二種大乘教而言，此種分法亦過於簡單，況且將有相、無相對立，亦難自圓其說，有違諸經即俗（有）而真、即真（無）而俗之道理。[77]

若就一音教而言，認為純一大乘，無三乘之差別，此亦不合乎諸經典之內涵。[78]

由上述對北方論師判教之論破，可得知其判教往往太偏重半滿實慧（如半滿教、四宗、五宗、六宗、有相無相二種大乘、一音教）之緣故，而失於方便，致使其在判教有諸多過失，或犯過於簡化之毛病，無法呈現諸經之教相。

（三）評析南北論師判教之得失

天臺除了於上述對南三北七諸師判教論破之外，於《法華玄義》「研詳去取」

中，亦進一步評判諸師判教之得失，如其云：

若五時明教，得五味方便之文，而失一道真實之意。雖得其文，配對失旨。其文通用，其對宜休。[79]

又云：

北地五時，亦無文據，又失實意。[80]

又云：

半滿教，得實意，失方便意。

四宗教，失五味方便意，又失實意。五宗、六宗，例如此。

二種大乘教，權實乖離。……

一音教，得實失權，鰥夫寡婦不成生活，永無子孫。[81]

此第一段引文，是對南方五時教得失之評判，其「得」，在於五時教有經文之依據；其「失」，未能掌握一道真實之意。此五時教雖有經文之依據，然於五時教之配對卻是不當的（如前述之論破）。第二段引文，則是對北地五時教得失之評斷，認為北地五時教，無經典之依據，且又失真實之意。換言之，北地五時教，具二失。第三段引文，則是對餘諸師判教之評判，如半滿教，得實意，失方便意；如四宗、五宗、六宗，失五味方便意，又失實意；如二種大乘教（有相教、無相教），權實乖離，即失權，又失實；如一音教，得實失權。如下圖表所示：

p. 206

諸 家		得 失				備註
		得		失		
		權	實	權	實	
南三	五時教	√			√	雖得五味方便之文，卻於文配對失旨。
	四時教			√	√	無文可依，無實可據，進退無所可取。
	三時教			√	√	
北七	五時教			√	√	無文據，又失實。
	半滿教		√	√		得實意，失方便。
	四宗			√	√	失方便，失實意。
	五宗			√	√	(如四宗所示)
	六宗			√	√	
	二種大乘教			√	√	權實乖離
	一音教		√	√		得實失權

由上圖表可知，得五味方便者，唯南方五時教，雖如此，但五味方便之經文的配對上卻不當。半滿教、一音教唯有實，卻皆失方便之權。餘者，權實俱失。

南方之五時教，雖有經文作為五味方便之依據，然於五味經文之配對上是失當的。為何如此？主要在於未能掌握實意。因此，於第一時「有相教」有偏失，乃至於餘四時教亦如此，如《法華玄義》云：

若言十二年前明有相教，此得小乘一門而失三門。何者？三藏有四門得道：或見有得道，如《阿毗曇》；或見空得道，如《成實》；或見亦有亦空得道，如昆勒；或見非有非空得道，如車匿。故知泥洹真法寶，眾生各以種種門入。

若欲舉一標四，應總言三藏；若欲廣明，備立四種。何意偏存有相失沒三耶?!疑誤後生，空有成諍。若三藏中，菩薩須廣學四門，通諸方便；後得佛時，名正遍知。若但標有相之教，唯得見有得道。……若但有相，只知一門，不解三門，非正遍知，於菩薩義闕。其缺則眾，故須棄；其得則寡，唯存一。[82]

此明有相教得一門（有門）而失三門（空門、亦有亦空門、非有非空門），徒生諍執。

p. 207

若欲略舉，應以三藏教標之；若欲廣明，應標四門，而非只是有相教一門，否則容易產生無謂之諍執。成了「一門聲聞，全失三門，入泥洹路，則於小乘義闕」。[83] 不僅於三藏教聲聞法有如此缺失，且於菩薩法亦有缺失，因為菩薩須廣學四門通諸方便，於成佛時才能稱之為正遍知，若只是有相教一門，如何稱得上是「正遍知」，所以，於菩薩義亦有闕。故天臺對「有相教」之評語：「其闕則眾，故須棄；其得則寡，唯存一」。

對於第二時「無相教」之得失，只得共般若四門之空門，而失七門（指共般若餘三門及不共般若四門），如《法華玄義》云：

若十二年後明無相，無相者，此得共般若，失不共般若。共般若有四門：如幻如化，即有門；幻化即無，是空門；幻化有而不有，是亦有亦空門；雙非幻化，即非空非有門。若言般若無相者，祇得共般若一空門，全失三門，亦失七門。尚不是因中正遍知，況果上正遍知。其失則去，其得則取。[84]

此明若將般若只視為無相教，那麼只得一空門而已，而實際上，般若包括了共般若和不共般若，且共、不共般若皆各有四門來表達之，非僅是空無相一門而已。

對於第三時「褒貶教」之得失，其抑挫、褒揚之「得」少，而所「失」極多，如《法華玄義》云：

若言第三時抑挫聲聞、褒揚菩薩，此得斥「小」一種聲聞，全失七種聲聞；得顯「大」一意，全不得折挫諸偏菩薩、褒揚極圓菩薩，亦不得折挫諸權菩薩、褒揚於實菩薩，又不識偏、圓權實四門。所得處少，不得處多。[85]

此明就所折挫之聲聞而言，只得其一，全失七種，因為藏、通教各有四門。再者，就所褒揚之菩薩而言，亦只得其一，而所失極多，如對偏淺菩薩、諸權菩薩全無折挫；對於極圓菩薩、實法菩薩亦全無褒揚。如此一來，於該折挫菩薩則無，於該褒揚菩薩亦不明。喪失其真正所要折挫褒揚之意旨，故於所得處少，於所失之處極多。此之關鍵，在於不識偏圓權實教（即藏、通、別、圓）各有四門，不僅於藏、通聲聞法八門須折挫，於藏、通、別之偏權菩薩十二門亦應加以折挫，若就此而言，所應折挫有二十門，

p. 208

而非僅一種聲聞而已。再者，對於所要褒揚之圓教實法菩薩亦有四門，亦須將其與藏、通、別教偏淺權法加以區分開來，如此才能顯示所要褒揚之意。

對於第四時「同歸教」之得失，所「得」萬善同歸一乘之名及會三歸一而已；不得萬善同歸之實（佛性），亦不得五乘歸一、七乘歸一，如《法華玄義》云：

若言第四時同歸之教，唯得萬善同歸一乘之名，不得萬善同歸之所。所者，即佛性，同歸常住等也。祇得會三歸一，不得會五歸一，不得會七歸一。唯得歸於一，不得歸佛性常住，有如此等失。[86]

此明雖判《法華經》為第四時同歸教，但仍視法華為無常，而非視法華為佛性常住。所以，其所同歸只是一乘之名而已，並非一乘之所（佛性常住）。且此萬善同歸是只就會三歸一來說，並不包括五乘、七乘等。故所得少，所失極多，如下圖所示：

會三歸一 ┌一乘之名┐所得

└一乘之所┘

會五歸一 ┌一乘之名┐

└一乘之所┘所失

會七歸一 「一乘之名」

「一乘之所」

對第五時「常住教」得失之分判，僅就常住而論此教，但不明非常非無常而雙用常無常，故所得少，所失極多，如《法華玄義》云：

第五時，若依二諦論常住，則非常住；若不依二諦，無所間然。彼雖明常，全失非常非無常雙用常無常。唯得四術之一，永失七術，復不得其正體。[\[87\]](#)

此所明之常住教，是就「常、樂、我、淨」四術之「常」明之，故言所得為四術之一。對於非常非無常而雙用常無常之中道並未觸及之，乃至對非樂非無樂而雙用樂無樂、非我非無我而雙用我無我、非淨非不淨而雙用淨不淨等亦未觸及之，故所失有七術，不得中道正體。

p. 209

至於南方之三時教、四時教，因為「無文可依，無實可據，進退無所可取」，[\[88\]](#)無須再加以申述。

天臺如此覈實覈權研難南三北七判教之得失，無非在於去其病取其法，如《法華玄義》云：

次論去取，……若除其病，如上所說；若不除法，用之則異。[\[89\]](#)

此顯示天臺對南三北七判教得失所採取之態度，即除病不除法，亦即「去」其失「取」其得。但對於適用之部份，天臺極謹慎地加以採用之，所謂「用之則異」，此也顯示了天臺雖部份採用南三北七之判教，但內涵上卻是有別的。如何用異？《法華玄義》進一步加以說明，其云：

云何用異？

有相則具用四門；

無相則用共不共八門；

褒貶則用貶小褒大、貶偏褒圓、貶權褒實；

同歸則用同歸一乘常住佛性究竟圓趣；

常住則用非常非無常雙用常無常，二鳥俱遊，八術具足。[\[90\]](#)

又云：

用提謂波利，亦不止是人天之乘；

用半滿，則有五句：滿、開滿立半、破半明滿、帶半明滿、廢半明滿；

用因緣、假名，則為三藏教兩門耳；

用誑相，是通教一門耳；

用真祇是常，常祇是真；

法界不獨在華嚴

圓宗不偏指大集

用有相、無相者，約有相明無相，約無相明有相；

p. 210

用一音者，有慧方便解，有方便慧解。

設取其名，用義永異。[\[91\]](#)

此二段說明了天臺對南三北七判教之採用，是取其名而用義永異。如第一段引文明對南方五時教之引用，於有相教則用四門，於無相教則用八門，於褒貶教則用貶小褒大、貶偏褒圓、貶權褒實，於同歸教則用同歸一乘常住佛性，於常住教則用八術。此之採用，即已注入了五味方便之實慧在內。第二段引文明對北地判教之引用，如採用半滿教，則注入五味之方便，以五句（滿、開滿立半、破半明滿、帶半明滿、廢半明滿）之五味方便來運用之。（其餘諸判教之運用，依此類推）

由此可知，天臺判教之模式，是建構在五味半滿相成上，即五味有半滿，半滿有五味，亦以此評判南北判教之得失，且加以研詳去取，建構了天臺判教體系。（參見下頁所附圖表）

五、結語

諸經之教相眾多，約略而說，不外乎頓、漸、不定三種教相。此三種教相，為南北朝諸論師判教所共同採用，天臺雖亦沿用此三種教相之名，但所賦予三種教相之義涵卻不同於南北論師，所謂「設取其名，用義永異」，[\[92\]](#)此形成了天臺判教之特殊風格。對於前人之判教，採「研詳去取」之嚴厲地批判而繼承之，且進而開創天臺判教體系。

於三種教相之漸教中，依漸次鈍根性歷五味之修學次第，將諸經依其特性作一有系統分類組織起來，形成所謂的五味教之形式，以便於對諸經教義之論述，且用以凸顯《法華經》教相之特色。

除此之外，若細論諸經之教相，其實經經本身具有頓、漸、不定教相，甚至諸經亦各具有漸五味教相，於此漸五味教中，又形成諸經之頓、漸、不定等教相。乃至藏、通、別、圓四教亦如此，各具五味教，各具三種教相。如此顯示了諸經教相眾多且複雜之面貌，並非可以定於一端。所以，天臺從「五味半滿相成」角度切入，以此來呈現諸經教相風貌，且以此來彰顯《法華經》於根性、教理上之融合不同餘經。

p. 211

天臺之評述			天臺之補充				天臺之判教	備註
南師之判教	得	失	應具備之法門			頓漸五味教		
頓	《華嚴經》						第一時 (乳味)	1. 以漸次鈍根性修行之次第(漸五味)將諸經分類組成漸五味教之形式，視華嚴教為第一時乳味教，阿含教為第二時酪味教，方等教為第三時生蘇味
漸 五時	第一時 (十二年前)	有相教	1	3	四門	1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門	第二時 (酪味)	
	第二時 (十二年後)	無相教	1	7	八門	共般若四門 1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門	第四時 (熟蘇味)	
					不共般若四	1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門		

					門			
第三時	褒貶抑揚教	抑挫聲聞	1	7	二十四門	藏 1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門	第三時 (生蘇味)	教，般若為第四時熟蘇味教，法華教為第五時醍醐味教。 2. 天臺對於頓、漸、不定等教相之分判，是就「教相」而明之，而非依「教部」，此不同南北諸論師以教部分判頓、漸、不定教。換言之，諸經皆備有頓、漸、不定教相。 3. 甚至，就漸五味而言，諸經本身各具有漸五味。
					二十四門	通 1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門	抑挫聲聞及菩薩合計二十門	
						二乘四門 菩薩四門	抑挫聲聞共八門	
						二乘四門 菩薩四門		

		抑挫淺菩薩	0	12	別	1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門			(或言藏、通、別、圓教各具有漸五味教) 4. 對諸經漸五味之分判，雖言依漸次鈍根性之修學而建立，而實質上建立在諸經藏、通、別、圓教之法義上。
		褒揚圓實菩薩	0	4	圓	1. 有門 2. 空門 3. 亦有亦空門 4. 非有非空門	褒揚四門		
第四時	同歸教	名	1	2		1. 攝三乘歸一乘 (名、所) 2. 攝五乘歸一乘 3. 攝七乘歸一乘			
		所	0	3					第五時 (醍醐味)
第五時	常住教	1 〈常〉		7		1. 常、非常非無常而雙用常無常 2. 樂、非樂非苦而雙用樂非樂 3. 我、非我非無我而雙用我無我 4. 淨、非淨非不淨而雙用淨不淨			
不定教	《勝鬘經》、《金光明經》、《楞伽經》、《殃掘羅經》等								頓漸五味教中，味味皆有不定教相，甚至

			於味時一說中，一念中皆備不定教相。
--	--	--	-------------------

【參考書目】

一、基本資料

《法華經》。《大正藏》冊 9，no. 262。

《涅槃經》。《大正藏》冊 12，no. 374。

《華嚴經》。《大正藏》冊 9，no. 278。

《般若經》。《大正藏》冊 8，no. 223。

《維摩詰經》。《大正藏》冊 14，no. 475。

智者。《法華玄義》。《大正藏》冊 33，no. 1716。

智者。《四教義》。《大正藏》冊 46，no. 1929。

章安。《天臺八教大意》。《大正藏》冊 46，no. 1930。

湛然。《法華玄義釋籤》。《大正藏》冊 33，no. 1717。

諦觀。《天臺四教儀》。《大正藏》冊 46，no. 1931。

元粹。《天臺四教儀備釋》。《卍續藏經》冊 102。

蕩益智旭。《教觀綱宗》。《大正藏》冊 46，no. 1939。

性權。《四教儀註彙補輔宏記》。《卍續藏經》冊 102。

二、專書期刊論文

安藤俊雄（1982）。《天臺學——根本思想展開》。日本：平樂寺。第六刷。

關口真大編著（1978）。《天臺教學 研究》。日本：大東出版社。

陳英善（1995）。《天臺緣起中道實相論》。中華佛學研究論叢 5。臺北：法鼓文化。

陳英善（2001）。〈從「開權顯實」論法華之妙〉。《中華佛學學報》第 14 期。

A Discussion of the Tiantai Doctrinal Classification System as Constructed by the “Five Flavors: Mutual Achievement of the Partial and Complete”

Chen Yingshan

Researcher Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

With regard to Tiantai’s “five periods and eight teachings” method of doctrinal classification, there have been lively discussions in academic circles in contemporary Japan (see Sekiguchi Shindai, *Tendai kyōgaku no kenkyū*, Daito Shuppansha 1978, pp. 1-698). The present article does not comment on the issue of whether or not the five periods and eight teachings should be eliminated.

This article attempts to construct Tiantai’s system of doctrinal classification from the perspective of the “five flavors: mutual achievement of the partial and complete.” This will then be used to show the distinguishing qualities of the modes of teaching in the Lotus Sūtra, and to critique the biases in the doctrinal classification done by the masters of the Northern and Southern Dynasties.

For Zhiyi, in classifying the sūtra teachings, both expedient teachings and the ultimate truth must be maintained; if there is a bias towards one or the other, then it will be difficult to represent the true style of the teachings in each sūtra; this is especially true with regard to the distinguishing qualities of the Lotus Sūtra.

Keywords: 1. five flavors 2. partial and complete teachings 3. five periods and eight teachings 4. three Southern masters and seven Northern masters

(Summary translated by Eric Goodell)

[1] 如《法華玄義》云：「今經（指《法華經》）……，但論如來布教之元始」（《大正藏》冊 33，頁 800 中）。所謂布教之元始，是指如來出世之本懷。

[2] 如《法華玄義》云：「當知此經（指《法華經》）唯論如來設教大綱，不委微細綱目」（《大正藏》冊 33，頁 800 中）。此顯示了《法華經》具備了如來設教大綱。

[3] 有關權實本迹之關係，如《法華玄義》云：「拂之以權迹，顯之以實本」（《大正藏》冊 33，頁 800 中）。另可參見拙文〈從「開權顯實」論法華之妙〉（《中華佛學學報》第 14 期，頁 293-307，2002.09）。

[4] 以上二點（布教之元始、設教之大綱），是從迹門上來論述，顯示《法華經》與諸經所表現不同。除此之外，《法華經》更論及本門，顯示從本垂迹、迹不離本之道理，此為餘經所無，如《法華玄義》云：「又眾經尚不論道樹之前師之與弟近近權實，況復遠遠。今經明道樹之前權實長遠，……」（《大正藏》冊 33，頁 684 上）。另外，依天臺之看法，《法華經》之前十四品（〈序品〉～〈安樂行品〉）為迹門；後十四門（〈從地湧出品〉～〈普賢菩薩勸發品〉）為本門（詳參拙著《天臺緣起中道實相論》，頁 129-133）。

[5] 在《法華玄義》論述「教相」，就特別強調這一點，如其云：「第五、釋教相者，若弘餘經不明教相，於義無傷；若弘《法華》不明教者，文義有關」（《大正藏》冊 33，頁 800 上）。

[6] 五味八教，是指頓漸五味（乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐）、化儀四教（頓、漸、不定、祕密）、化法四教（藏、通、別、圓）。在頓漸五味中，其實已涉及了化儀四教，或可言五味教是不離化儀四教，由化儀四教之頓漸所展開而成（於漸開出酪、生蘇、熟蘇、醍醐四味，加上頓之乳味，則成五味）。因此，若就說法形式而言，五味教、化儀四教皆屬化儀，此如藥方；而化法四教是屬教化之內涵，此如藥味，如灌頂《天臺八教大意》云：「前佛後佛，自行化他，究其旨歸，咸宗一妙，佛之知見。但機緣差品，應物現形，為實施權，故分乎八：頓、漸、祕密、不定，化之儀式，譬如藥方；藏、通、別、圓，所化之法，譬如藥味」（《大正藏》冊 46，頁 769 上）。此論著雖標為灌頂撰，而實為明曠所錄（同上，頁 773 下）。在此論著中，是以八教來涵蓋天臺判教，於論述頓、漸教時，加以五時五味教明之。此對諦觀《天臺四教儀》、智旭《教觀綱宗》皆有顯著影響，而此二著作皆以五時八教為架構來論述。有關「五時八教」一詞，內容散佈於《法華玄義》中，明文提出此一詞應為湛然，如《法華玄義釋籤》云：「五時八教，故云種種」（《大正藏》冊 33，頁 816 下），其所謂之五時八教是指同意語，即頓、漸五味、不定、祕密教，加起來為八教（同上，頁 822 中）近代日本學界為五時八教是否為天臺判教，展開熱烈地討論，主要戰將有關口真大、佐藤哲英等人，關口真大認為五時八教不是天臺教判，而是宋代諦觀所提出的，主張廢除五時八教；佐藤哲英則持反對之看法，認為天臺智者的諸論著中，雖未有五時八教之明文，但卻有五時八教之內涵，且對五時八教之相關內容加以引證明之。不論正反雙方之看法如何，皆各有其文獻依據之所在（詳見關口真大編著《天臺教學 研究》，頁 1-689，大東出版社，昭和 53 年初版）。至於孰是孰非，於本論文並不予置評。本論文試

從「五味半滿相成」之角度切入，提供有關天臺判教之另一思考空間，藉以釐清五時八教所存在的問題。

[7] 如《法華玄義》云：「（教相）大意者，佛於無名相中，假名相說」（《大正藏》冊 33，頁 800 上）。

[8] 如《法華玄義》云：「若直論五味，猶同南師，但得方便；若直半滿，猶同北師，但得其實」（《大正藏》冊 33，頁 809 上）。天臺之判教，不僅不同於南北師之偏，且其所用之五味、半滿的內涵，亦與南北師不同（詳如下文所述），故本文特別強調「五味半滿相成」並非南北師判教之綜合。

[9] 如元粹《天臺四教儀備釋》云：「如來四十九年總成五時頌，曰：阿含十二，方等八，二十二年般若，談法華、涅槃共八年，華嚴最初三七日，是別五時，更有通五時收經，如《妙玄》第十」（《卍續藏經》冊 102，頁 134 上）。此即以年代來化分諸經之五時教，雖然言引自《法華玄義》，但在《法華玄義》中是以此來批判南北論師判教之不當，不宜以年代來分判諸經。以年代來解釋《法華玄義》五時教之不當，在蕩益智旭《教觀綱宗》中，即已提出嚴厲地批判，如其云：「《法華玄義》云：夫五味半滿論別，別有齊限；論通，通於初後。章安尊者云：人言第二時，十二年中說三乘別教，若爾，過十二年，有宜聞四諦、十二因緣、六度，豈可不說？若說，則三乘不止在十二年中；若不說，則一段在後宜聞者，佛豈可不化也？定無此理。經言：為聲聞說四諦，乃至說六度，不只十二年。蓋一代中，隨宜文者即說耳，如《阿含》、五部律，是為聲聞說，乃迄於聖滅，即是其事，何得言小乘悉十二年中也？人言：第三時，三十年中說空宗，……論曰：智者、章安明文若此，今人絕不寓目，尚自訛傳《阿含》十二、方等八之妄說，為害甚大」（《大正藏》冊 46，頁 937 中）。而此五時頌之由來，依據性權《四教儀註彙補輔宏記》之說明，是來自於孤山智圓《五時說法頌》（《卍續藏》冊 102，頁 277 下）。

[10] 此為本論文所強調之處，如蕩益智旭《教觀綱宗》即以漸次鈍根性之修學來解釋別五時（參《大正藏》冊 46，頁 937 下）。

[11] 參見《法華玄義》對南地五時之論破（《大正藏》冊 33，頁 801 中～803 下）及本文於下之分析。

[12] 天臺雖藉用五味五時之方便來說明諸經，但對所採用之五時極為慎重，故特就通五時、別五時來釐清五時教所存在問題，尤其強調別五時本身之限制（參《大正藏》冊 33，頁 809 下～810 上）。

[13] 《大正藏》冊 33，頁 809 下。

[14] 如《法華玄義》云：「若《華嚴》頓乳，別但在初，通則至後。……」（《大正藏》冊 33，頁 809 下）。《華嚴經》如此，其餘諸經亦如此，不受時間之限制。

[15] 如《法華玄義》於分判大乘經典是否為滿理，即以帶不帶通、別教之方便來分判之，如其云：「能通滿理，復有二種，一、帶方便通滿理；二、直顯滿理。方等、般若帶方便通滿理，今經（《法華經》）直顯滿理」（《大正藏》冊 33，頁 696 下）。

[16] 如《法華玄義》云：「三、約五味半滿相成者，……今明五味不離半滿，半滿不離五味。五味有半滿，則有慧方便；半滿有五味，有方便慧解。權實俱遊，如鳥雙翼，雖復俱遊，行藏得所」（《大正藏》冊 33，頁 809 上）。

[17] 參見《大正藏》冊 33，頁 683 中～684 上。

[18] 參見《大正藏》冊 33，頁 800 上～814 上。

[19] 如《法華玄義》判教之大綱所示（《大正藏》冊 33，頁 806 上中），並未特別將祕密教另外標出。縱使於共解五重中，將祕密教標出，其亦可攝屬於不定教中，形成所謂的「祕密不定教」。

[20] 所謂不定教，是就即頓而漸、即漸而頓而言。

[21] 如《法華玄義》云：「皆以如來滅度而滅度之，具如今經（《法華經》），若約法被緣，名漸圓教」（《大正藏》冊 33，頁 683 下）。又云：「今法華是顯露非祕密，是漸頓非漸漸」（同上，頁 684 上）。

[22] 詳參見本論文第四節之分析。

[23] 參見《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 809 上），另可參本論文第四節之分析。

[24] 為何本論文特別強調五味教是依漸次鈍根性來分判的，此實乃因整部《法華玄義》所論述的五味教是建立在五味方便上，如《法華玄義》云：「此五味教調熟一段漸機眾生」（《大正藏》冊 33，頁 808 下）。另如蕩益智旭《教觀綱宗》云：「次明別五時者，乃約一類最鈍聲聞，具經五番陶鑄，方得入時」（《大正藏》冊 46，頁 937 下）。日本天臺學權威學者安藤俊雄雖也以漸次鈍根性來明別五時教，也認為以年代解五時教並不妥當，但其對五時八教之解釋，基本上，是將五時教、化儀四教、化法四教分開來說明（參見《天臺學——根本思想 展開》，頁 54-81，1982，第六刷）。此以本論文所強調五味半滿相成之天臺判教體系是不一樣的，本論文是將五味教（五時教）、化儀四教、化法四教合併一起處理，而非分開處理。

[25] 參見《天臺緣起中道實相論》第五章〈實相之教相——天臺四教判〉，頁 163-282。

[26] 此指漸五味不離頓而說，如頓教對漸次根性而言，即是乳味，如《法華玄義》云：「若《華嚴》頓滿大乘家業，但明一實，不須方便，唯滿不半，於漸

成乳」（《大正藏》冊 33，頁 809 上）。又云：「初說《華嚴》，於初心未深益，於漸機亦未轉，於二緣（指初心、漸機）如乳」（同上，頁 810 上）。

[27] 《大正藏》冊 33，頁 806 上。

[28] 《大正藏》冊 33，頁 806 上、中。

[29] 如《涅槃經·聖行品》云：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生蘇，從生蘇出熟蘇，從熟蘇出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐」（《大正藏》冊 12，頁 449 上）。

[30] 從中間入，是指從方等或般若漸次而入，如《法華玄義釋籤》云：「言中間者，或復初從方等、般若，後漸深入」（《大正藏》冊 33，頁 957 中）。另外，亦可指從二乘道或菩薩道漸入實相。

[31] 此部份參見《大正藏》冊 33，頁 806 中～頁 808 下。

[32] 《大正藏》冊 33，頁 683 中。

[33] 《大正藏》冊 33，頁 683 中。

[34] 《大正藏》冊 33，頁 683 中。

[35] 《大正藏》冊 33，頁 683 中。

[36] 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

[37] 如《法華玄義釋籤》云：「今離彼平地，以譬方等、般若、法華。方等如食時，般若如禺中，法華如正中」（《大正藏》冊 33，頁 823 上、中）。

[38] 參見《大正藏》冊 33，頁 683 中、下。

[39] 《大正藏》冊 33，頁 683 下。

[40] 《大正藏》冊 33，頁 806 中。

[41] 《大正藏》冊 33，頁 806 中。另外，《法華玄義》亦從頓漸教及行二方面明不定教，如其云：「譬如有人置毒乳中，則能殺人，乃至醍醐亦能殺人，此譬兩用：一、通約漸頓明不定教，處處皆得見佛性也。二、約行不定，譬之如乳；實相智，譬之以毒，毒有損命之能，此智有破無明之力，久遠劫來說實相毒置於凡夫心乳，毒慧開發，不可為定，或於初味發，或於後味發，不得次第往判。故言置毒乳中，乃至醍醐，遍五味中，悉有殺意」（《大正藏》冊 33，頁 740 上）。以此毒譬喻悟入實相，於五味之味中，皆有可能悟入實相，故稱此為不定教相。

[42] 參見《大正藏》冊 33，頁 739 中～頁 740 中。

[43] 《大正藏》冊 33，頁 683 下～頁 684 上。

[44] 如《法華玄義》云：「又《無量義經》云：說華嚴海空，歷劫修行，未曾宣說如是甚深《無量義經》。甚深《無量義經》已自甚深，甚深之經為《法華》弄引，豈不明常」（《大正藏》冊 33，頁 802 下）。以此甚深之經——《無量義經》，置於《法華經》之前，而宣說甚深之道理，故稱此經為《法華經》弄引。

[45] 參見《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 807 中～頁 808 上），以及下述圖表之所整理。

[46] 以此二品說明頓先漸後之教相，以及詳明頓漸五味之內涵（參《大正藏》冊 33，頁 806 下～頁 807 中，及頁 808 中、下）。

[47] 參見《大正藏》冊 33，頁 807 中～頁 808 下。另可參見《大正藏》冊 33，頁 800 中。

[48] 「方等」一詞，乃是泛指大乘經典，其所涵蓋經典相當多，上述所列舉方等諸經典，是依據天臺諸論著所提而列舉出（參見《大正藏》冊 33，頁 774 下、803 中、807 下，及《大正藏》冊 46，頁 769 中）。

[49] 《大正藏》冊 33，頁 688 下～頁 689 上。

[50] 《大正藏》冊 33，頁 690 上。

[51] 《大正藏》冊 33，頁 695 中、下。

[52] 詳參見本論文第四節〈從五味半滿相成破南北論師判教之偏失〉之分析。

[53] 《大正藏》冊 33，頁 800 上。

[54] 《大正藏》冊 33，頁 800 中。

[55] 「窮子喻」本身即具備頓漸五味教相，參見《法華玄義》對此之說明（《大正藏》冊 33，頁 808 中、下）及本文有關「頓漸五味之引證」部份。

[56] 《大正藏》冊 33，頁 682 上、中。

[57] 《大正藏》冊 33，頁 684 上。

[58] 《大正藏》冊 33，頁 684 上。

[59] 《大正藏》冊 33，頁 809 上。

- [60] 《大正藏》冊 33，頁 809 上、中。
- [61] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 801 中）。
- [62] 《大正藏》冊 33，頁 801 下。
- [63] 《大正藏》冊 33，頁 801 下。
- [64] 《大正藏》冊 33，頁 801 下。
- [65] 《大正藏》冊 33，頁 801 下～頁 802 中。
- [66] 《大正藏》冊 33，頁 802 中。
- [67] 《大正藏》冊 33，頁 802 中、下。
- [68] 《大正藏》冊 33，頁 802 下。
- [69] 《大正藏》冊 33，頁 802 下～頁 803 上。
- [70] 《大正藏》冊 33，頁 803 上、中。
- [71] 《大正藏》冊 33，頁 803 中。
- [72] 《大正藏》冊 33，頁 803 中、下。
- [73] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 801 中）。
- [74] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 804 上）。
- [75] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 804 上、中）。
- [76] 以上之論破，參見《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 804 中～頁 805 上）。
- [77] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 805 上）。
- [78] 參《法華玄義》（《大正藏》冊 33，頁 805 上、中）。
- [79] 《大正藏》冊 33，頁 805 中。
- [80] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [81] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [82] 《大正藏》冊 33，頁 805 中。

- [83] 《大正藏》冊 33，頁 805 中。
- [84] 《大正藏》冊 33，頁 805 中、下。
- [85] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [86] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [87] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [88] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [89] 《大正藏》冊 33，頁 805 下。
- [90] 《大正藏》冊 33，頁 805 下～頁 806 上。
- [91] 《大正藏》冊 33，頁 806 上。
- [92] 《大正藏》冊 33，頁 806 上。