

論澄觀對慧苑「迷真異執教」的批判

東南大學人文學院哲學系 講師
王富宜

摘 要

慧苑批判法藏的「五時」判教，另立「四教」，其中之一為「迷真異執教」。所謂「迷真異執教」即所謂印度外道和中國本土的儒道二家。本文慧苑「迷真異執教」的具體內涵、為澄觀批判的原因以及此種判教的意義，以期研究彼時華嚴宗的法統傳承、宗派間關係及佛教與儒道的關係，力求清其源頭、明其端緒、疏其流變、究其旨歸。

關鍵詞：澄觀、慧苑、判教

前言

華嚴宗的法脈傳承在三祖法藏（643-712）和四祖澄觀（738-839）之間，一直存在諸多疑惑。法藏的弟子慧苑是法藏的「上首門人」，澄觀並不直接師承法藏，在其著作中，可以散見各種批判慧苑的文字。慧苑後卻被摒除出華嚴宗系統，求其行跡，亦無甚結果，這或許與慧苑受到澄觀的批判，以及會昌法難導致大量的佛教典籍散佚有關。

釋慧苑（盛年為 7 世紀末至 8 世紀初）¹，華嚴宗學者。有關慧苑的生平和著作的記載甚少，現存有關慧苑生平的傳記有《開元釋教錄》第九卷²，《貞元新定釋教目錄》第十四卷³與《宋高僧傳》第六卷《唐洛京佛授記寺慧苑傳》⁴等文獻。《開元釋教錄》卷九著錄慧苑的著作《大方廣佛華嚴經音義》，後附有作者小傳，其中有關慧苑身世的，只有寥寥數語：「沙門釋慧苑，京兆人，華嚴藏法師上首門人也。勤學無懈，內外兼通。華嚴一宗，尤所精達。」⁵《貞元新定釋教目錄》與《開元釋教錄》文字幾近相同。《宋高僧傳》卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》記載慧苑「京兆人也。少而秀異，蔚有茂才」。⁶出家之後，精研內典，深明法義。慧苑從學法藏，此在法藏的傳記中也有明確記載，崔致遠《大唐大薦福寺主翻經大德法藏和尚傳》中說：「藏從學如雲，莫能悉數，其錚錚者，略舉六人：釋宏觀、釋文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英，並雷鳴一時，跡露於後。」⁷

至於慧苑的著作，據阪本幸男在《華嚴教學之研究》裡的考據，⁸可能有《大方廣佛華嚴經音義》、《續華嚴經略疏刊定記》、《刊定別章》、《華嚴旋復章》、《華嚴經纂靈記》、《九會章》與《大乘權實義》等。湯用彤則認為有《華嚴旋復章》

¹ 關於慧苑具體的生卒年月，學界沒有形成定論。據阪本幸男的推測：「慧苑的住世年代，推定為六七三年～七四三年，世壽應為七十歲的前後。」見阪本幸男：《華嚴教學之研究》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁15-17。另據劉春生的《慧苑及〈華嚴經音義〉的幾點考證》所載，「慧苑生於674年稍後，730年尚在。」載于《貴州大學學報》1992年第2期。綜合以上，也就是說慧苑的盛年在7世紀末，8世紀初。

² 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第55冊，頁571上。

³ 唐·圓照：《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》第55冊，頁874上。

⁴ 宋·贊寧：《宋高僧傳》上卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》，範祥雍點校，北京：中華書局，1987年8月，頁115。

⁵ 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第55冊，頁571上。

⁶ 宋·贊寧：《宋高僧傳》上卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》，範祥雍點校，北京：中華書局，1987年8月，頁115。

⁷ 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編《中國佛教思想資料選編》第2卷第2冊，北京：中華書局，1983年1月，頁319。

⁸ 阪本幸男：《華嚴教學之研究》，釋慧嶽譯，臺北：中華佛教文獻編撰社，1971年，頁15-45，因筆者未能見到原書，故此處參考了南華大學宗教學研究所邱柏翔的碩士學位論文《佛教宗派的內部思想歧異研究——以華嚴宗慧苑與澄觀為例》。

一部，《大乘權實義》二卷，《新經音義》二卷，及《新經刊定記》十六卷（或曰二十卷，系續師未完成之疏）。⁹在這些著作中，現存只有《大方廣佛華嚴經音義》與《續華嚴經略疏刊定記》二書。

關於慧苑的《大方廣佛華嚴經音義》¹⁰，據《開元釋教錄》記載，「苑以新譯之經未有音義，披讀之者取決無從，遂博覽字書撰成二卷，使尋讀之者不遠求師，而決於字義也。」¹¹魏道儒指出：「本書引用的佛教經典以外的中國古籍百餘種，其中許多古籍今已不存，所以此書是研究古文字學的重要資料。」¹²至於《續華嚴經略疏刊定記》則系續寫法藏未完成之著作，法藏在八十卷本《華嚴經》譯成後曾作《略疏》，注釋至十地品之第九定後即去世。慧苑續作，名《續華嚴經略疏刊定記》，亦稱為《華嚴經略疏刊定記》，或簡稱為《刊定記》，共十五卷，但今缺少第六、七卷，現存不足十三卷。慧苑自稱「鳩集廣略之文，會撮舊新之說；再勘梵本，讎校異同。順宗和教，存之以折衷；簡言通義，箋之以筆削雲爾。」¹³此為慧苑最重要的華嚴義學著作，因在內容上改動了法藏的理論，因而「澄觀頗指所立義為背其師說，故後人竟不以之列入本宗祖師焉」¹⁴。湯公一個「竟」字道出了慧苑尷尬的歷史地位：理應繼承華嚴三祖衣鉢的慧苑失去了承祧賢首的資格，其著作亦受到排斥，不為後來學者所重視。

一、慧苑判教中關於「迷真異執教」的言說

始於南北朝、盛行於隋唐的中國佛教判教理論是一種獨特的佛教思想史觀，它從一個特定的角度表達了中國佛教學者對佛教教理髮展的整體認識，體現了中國佛教學者的思維方式和價值取向，從一個側面反映了特定歷史時期佛教流行的學說、盛行的宗派、宗派間的交流及佛教與儒道的互動。

與南北朝時期判教在學派林立的大背景下產生不同，隋唐時期的判教伴隨著宗派的創立和發展。華嚴宗是興盛於唐時的重要宗派之一，由法藏創立。慧苑為法藏上首弟子，本應繼承法藏成為華嚴宗宗祖，卻由於受到中興華嚴的澄觀之批判而失去了宗祖資格且被摒除出華嚴宗正統。慧苑受到澄觀批判的原因，一是慧苑質疑其師法藏的判教，尤其質疑法藏判教中「頓教」判釋設立的合理性；二是

⁹ 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁171。

¹⁰ 有關《大方廣佛華嚴經音義》的研究，國內主要有劉春生的《慧苑及〈華嚴經音義〉的幾點考證》（載于《貴州大學學報》1992年第2期）和武漢大學喬輝的碩士學位論文《慧苑〈新譯大方廣佛華嚴經音義〉校稿》等。

¹¹ 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第55冊，頁571上。

¹² 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁161。

¹³ 唐·慧苑：《華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁570上。

¹⁴ 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁171。

慧苑判教時，將儒道納入了判教體系。本文主要探討慧苑將儒道納入判教體系的邏輯為何？又為何引起澄觀如此批判？

根據慧苑的《續華嚴經略疏刊定記》卷一，其具體的判教內容為：

（一）迷真異執教

「迷真異執教」，謂諸外道凡夫迷於真性，廣起異執。據慧苑的解釋，此教分為西域印度的九十五種外道和中國的三家教。¹⁵慧苑把印度的九十五種外道概括為十一類：一、數論師，二、勝論師，三、塗灰外道，四、圍陀論師，五、時散外道，六、方論師，七、安茶論師，八、無因論師，九、口力論師，十、宿作論師，十一、路伽耶論師。這些論師立「勝性」、「微塵」、「自在」、「時」等說為「是常，是涅槃因。」¹⁶中國的三家異說即孔子、老子和莊子之說，其意指三家以虛無生萬物，比喻如來藏之隨緣生萬有，這樣不僅不瞭解如來藏，也並不瞭解虛無的宗義。

（二）真一分半教

「真一分半教」可分為「真一分」與「半教」兩個部分。所謂「真一分」，謂聲聞、辟支佛二種人於真如隨緣、不變二分義中僅得部分凝然不變之義，所謂「半教」，謂聲聞、辟支佛僅說人空所顯之理。兩個標準合在一起，便稱為「真一分半教」。如《續華嚴經略疏刊定記》第一卷解釋說：

真一分半教者，謂於真如隨緣不變二分義中，唯說生空所顯之理。……以其根劣，未堪聞說二空所顯無分限真故。《智度》三十一雲：「小乘弟子鈍根故，為說眾生空」。《起信論》雲：「法我見者，依二乘根鈍，如來但為說人無我」。《涅槃》第五雲：「以諸聲聞無有力，是故如來為說半字九部經典，而不為說毗伽羅論方等大乘。」¹⁷

小乘弟子根機尚未成熟，所以如來為他們演說人無我的教義。被「真一分半教」執為生命存在之根本原因的，是六識、三毒，或某些部派主張的現在色心、微細意識等染淨諸法生起的根據。《續華嚴經略疏刊定記》卷一曰：

¹⁵ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一曰：「就此教中有二，先敘西域，後述此方。前中西方外道色類總有九十五種。……第二述此方者，除偽書之外，說天地萬物本所從生，莫出於易、老、莊也。」見慧苑：《華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581中、下、頁582上。

¹⁶ 十一類外道的結語，都是計各自所執「是常，是涅槃因。」見慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581中、下。

¹⁷ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582上、中。

釋曰：當此教機，雖不同前別執異道，然由未聞真具分義故，依六識、三毒，建立染淨根本所依，故《阿含》雲：「貪恚愚癡是世間根本」，乃至雲：「以此三毒為因緣故，起於三業；三業因緣起於三界，是故有一切法。」又雲：「眾生癡所覆，為後起三行」，乃至雲：「是謂生死諸法之根本，此據染根本說。」……經部師計以現在色心等為染淨因，……。如《成唯識》第三中說，又計微細意識為染淨因，揀犢子部計補特伽羅為染淨因。……此教雖有多部異計，莫不迷真具分義故，別建立染淨之因。¹⁸

如小乘說一切有部、多聞部說三無為，分別論者立四無為，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部立九無為，化地部立善法真如等九無為，都是說擇滅無為，但皆是屬「凝然」。因而此教是指小乘佛教的說一切有部、多聞部等只說「人無我」，不理解「法無我」的道理，是不究極的。

（三）真一分滿教

「真一分滿教」為對初心菩薩的教說，指瑜伽、唯識論說之旨，雖明瞭人、法二空，然所彰顯之真性仍僅屬凝然不變之義而未能達顯隨緣之義。因此，《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真一分滿教者，謂於真如隨緣二分義中，具說不變生法二空所顯真性。當此教機，雖不同前執法有體，而二空所顯還是凝然。……釋曰：由此真如但是不變無隨緣故，故依生滅八識建立生死根本及涅槃因故。¹⁹

此教所講真如只有不變而無隨緣義，所以依生滅八識建立了生死的根本及涅槃的因由。於真如隨緣、不變二義中，具說不變之生空、法空所顯真性。不同於前「真一分半教」之法是有實體的，但對二空所顯，還是屬「凝然」。

（四）真具分滿教

「真具分滿教」指對於已識如來藏者的教說，指明了真如的隨緣和不變兩面教法，闡述我法二空的道理。「真具分滿教」有二門：一、理事無礙門，二、事事無礙門。《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真具分滿教中有二門：一、理事無礙門；二、事事無礙門。初中聖教說，

¹⁸ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582中。

¹⁹ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582下。

真如隨緣，作一切法，不失自體，諸法即真，不礙生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成。由諸法成，方顯無性理。……二、事事無礙門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同、異類中，有相即相在等、相作相入等。²⁰

理事無礙門指《維摩》、《仁王》、《法華》、《涅槃》等經之教義，事事無礙門指《華嚴》一乘之教義。《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真具分滿教中，初、通宗者，謂此宗中雖說理事無礙真，莫不皆顯有為無為、非一非異，是故通名為非一非異宗也。二、別宗者，謂於前通宗之內分成兩宗：一、理事無礙宗，此即《楞伽》、《密嚴》、《維摩》、《法華》、《涅槃》、《勝鬘》、《仁王》等經。二、事事無礙宗，謂即此經及《如來不思議境界經》等。²¹

總結以上內容，慧苑的判教是根據說法對象而劃分的，他的四教判內容可列表如下：²²

表 1 慧苑判教的內容

教名	對象	教義	乘位
迷真異執教	凡夫	執迷於真理，廣起異執	外道
真一分半教	聲聞、辟支佛	證生空所顯真如	小乘
真一分滿教	初心菩薩	證二空所顯不變真如	大乘
真具分滿教	識如來藏者	全顯隨緣不變真如	大乘

二、澄觀對「迷真異執教」的批判

總體說來，澄觀對慧苑所作的批駁主要集中在判教問題上，其在所著的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三中說：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？」²³。所謂「雜以邪宗」，是指迷真異執教將印度的九十五種外道和中國的儒、道二家攝入判教論；「權實不分」，是指將真一分滿教和真具分

²⁰ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁583上、中。

²¹ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁589中。

²² 此表參考王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000年9月。

²³ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三，《大正藏》第36冊，頁17上。

滿教都判為滿教，不明權教和實教的分別；至於「漸頓安辨」是對慧苑四教除去了「頓教」而言的。

針對慧苑的「背師」之論，澄觀對慧苑的判教學說進行了批判。在《大方廣佛華嚴經疏》中，澄觀曰：

然今判聖教，那參邪說。若對教主，應如此方先立三教，或如西域分內外及六師等。又依《涅槃》為半滿者，後二既滿，不應復有一分之言。既但得不變一分，豈名為滿？又涅槃半滿，豈彼不說妙有而訶空耶？故其所立，未為允當。²⁴

澄觀先是略述慧苑四教的大意，以「今判聖教，那參邪說」為由，指出其不應在判聖教時立「迷真異執教」，於「滿教」中不應復有「但得一分」之說，因此認定慧苑四教之說「未為允當」。

如果說在《華嚴經疏》中，澄觀於慧苑之謬，僅點到為止的話，那麼在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中，澄觀則對慧苑進行了嚴厲的批駁。澄觀認為，著述的目的在於「大發弘通，眾生利樂」，而《華嚴經》乃是「諸佛所證」的「根本法輪」，武則天時期所翻譯的八十卷《華嚴經》「文詞富博」，凡夫俗子難以窺其際涯。「賢首將解，大願不終，方至第十九經，奄然歸寂」，給後人留下了無窮的遺憾。「苑公言續於前疏，亦刊削之。筆格文詞，不繼先古，致令後學，輕夫大經，使遮那心源，道流莫挹，普賢行海，後進望涯。」²⁵言下之意，慧苑的《續新華嚴經疏刊定記》非為不能繼踵前修，而且還遮蔽了《華嚴經》的深意。

慧苑的「迷真異執教」是澄觀批判最強烈的一點。澄觀認為，慧苑在判教時，將儒、道等「外道」思想納入，有邪正混雜之失。按澄觀的理解：

應總分邪正，然後於邪正中，方可分其大小等耳。故為立式（應），如此方先分三教，於儒教中方辯九流七經，於道教中方論道德之別，於佛教中方論（說）大小權實，則無混濫。不然，即如西域先分內外，外中方分六師或十宗等。等者，等取內教之中分大小者。²⁶

在「迷真異執教」中，慧苑列舉了印度和中國的多種外道，旨在評破。他認為中國的外道主要集中在孔、老、莊三家。他首先列舉了三家的主要觀點：

²⁴ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大正藏》第35冊，頁510中。

²⁵ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第36冊，頁16中。

²⁶ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七，《大正藏》第36冊，頁51下—52上。

初依孔丘，述易為萬物之始，生於萬物故。《易系》雲：「易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」。又曰：「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。」

二依李聃，計自然為萬物因，則萬物無非自然故。《道經》雲：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地始。有名萬物母」。《德經》雲：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」。又曰「人法地。地法天。天法道。道法自然。」

三莊周，計道為萬物因，則道無不在故。《莊子》內篇《大宗師》雲：「夫道有情有信，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」²⁷

慧苑羅列三家關於萬物起源說的目的，是為了批駁把佛教的如來藏隨緣說與儒道二家的易、自然或道生育萬物的說法混同的觀點，以維護佛教理論的獨特性。他說：

此上三家，所計萬物生自虛無，而想像學人摸塔釋教，即謂如藏隨緣是彼無生萬有。若此者豈唯不識如來之藏，抑亦未辨虛無之宗。²⁸

以《大乘起信論》為代表的如來藏隨緣說和老莊的道生萬物的學說有著本質的區別。慧苑指出將二者等同的人不但不理解如來藏學說，就是對儒道也存在誤解。²⁹

慧苑的判教思想受到澄觀的批判有其原因。慧苑對法藏判教的批判及自立新的判教說使得法藏極力凸顯華嚴宗的努力受到重創。法藏的五教判教觀是華嚴正統思想的重要組成部分。華嚴宗被列為圓教，突出了華嚴宗在諸宗派中至高無上的地位，這有利於華嚴宗在當時的影響和發展。慧苑的四教說雖有其一定的合理因素，但因之導致的宗內的理論分歧卻大大降低了華嚴宗的社會地

²⁷ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581下。

²⁸ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581下。

²⁹ 北京大學的王頌教授認為：「在慧苑看來，這種誤讀會把《起信論》的如來藏隨緣說演變為『如來藏緣起說』，……慧苑之後的宗密在《原人論》中採用的如來藏變現元氣，與心識或結合或不結合而生成眾生萬物、山河大地的說法恰好就是一種『如來藏緣起說』。因此，正如鎌田茂雄先生所指出的，慧苑的這一見解在中國佛教思想史上具有重要意義，它標誌著從早期的智儼、法藏的華嚴學到澄觀、宗密的華嚴學在思想演進變化上的一個轉捩點」。見王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年1月，頁244-245。

位，在法藏與慧苑之間形成了一個斷層。³⁰慧苑對「古德」的微詞也引起澄觀斥責慧苑「筆格文詞不繼先古。」³¹

因而可以說，澄觀面臨著華嚴宗內部由於理論不統一而限制了宗派自身發展的問題，對澄觀而言，遙承法藏繼續弘揚華嚴宗的學說，肅清因慧苑對法藏判教的質疑及自立判教說所引起的華嚴宗內部理論的混亂最為重要，故而對慧苑自立的「迷真異執教」進行了嚴厲的批判，其旨在恢復法藏判教說的權威，力圖中興華嚴宗。

而對慧苑而言，一方面在佛教內部，他經歷了其師法藏創立的華嚴宗盛世，其師法藏之時，「華嚴極盛。一有法藏之大弘此教；二有《華嚴》之傳譯；三有武則天之提倡」³²。法藏已將華嚴宗推崇為當時影響最大的宗派之一。另一方面，慧苑同時面臨著來自佛教外部的道家等思想勢力的威脅。慧苑所處時代，李氏王朝復辟，道家重新獲得了統治階層的支持³³，佛教學者不得不把佛教之外的思想考慮在內，將其列為競爭對手。因而，慧苑一方面反思法藏的判教思想，質疑法藏判教中「頓教」判釋的合理性，另一方面，又將儒道納入判教系統對其進行批判。

三、慧苑判「迷真異執教」的意義

判教在中國佛教發展過程中佔有極重要的地位，貫穿於從魏晉南北朝時期因佛教大小乘經論的傳播及研究而出現的學派林立，到隋唐時代佛教大乘各宗派建立的沛然勃興的全過程。佛教學派或宗派創立和活躍時期正是判教理論的建構時期，這種歷史實情足以表明判教是佛教分宗立派的必經之途。在此意義上說，教相判釋正是中國佛教學派意識和宗派意識的呈現形態，為體認廣博的佛教經論及佛教與其他文化形式的交流提供了路標和指針。慧苑立「迷真異執教」的判教思想反映了中國佛教學者對佛教與以儒、道為代表的中國本土文化的思考和把握。

³⁰ 胡民眾：〈澄觀及其佛學思想〉，載於《中國佛教學術論典》第18冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁141。

³¹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第36冊，頁16中。

³² 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁167。

³³ 唐朝兼崇釋老，數百年中，二教互爭不絕。慧苑盛年時期，武周天授二年（西元691年），佛教在道教之上，但過後道家重新獲得統治者的支持。唐玄宗特別重視道教，對佛教進行重整。開元二年（西元714年），唐玄宗採納姚崇的奏章，讓佛教僧侶還俗。開元十年（西元722年），設立「崇玄學」的學術機關，讓大家學習《道德經》、《莊子》、《文子》、《列子》等。開元二十年（西元732年）敕令士庶之家必備《老子道德經》一本。開元二十五年（西元737年）讓道士和女冠歸屬於掌管唐室祖先祭祀的宗正寺等。參見鎌田茂雄：《簡明中國佛教史》，鄭彭年譯，力生校，上海：上海譯文出版社，1986年10月，頁192。

慧苑將其中國本土儒道納入判教體系的目的並非是讚揚，而是批判。佛教作為一種異質文化傳入中國，不可避免地要與中國固有文化儒道碰撞，「迷真異執教」即是慧苑對儒、道的定位和評價。早在南北朝時期，劉虬首次將「人天教」納入判教體系內，建立五時七階判教³⁴。南北朝至隋代早期的淨影慧遠（西元 523 年—西元 592 年）曾判「聖教雖眾，要唯有二：一是世間，二是出世」³⁵，其所謂「世間法」，乃指五戒十善等三有善法，非儒道之教；且其對「世間法」，亦未納入其「二藏四宗」的判釋系統中。天臺宗的智顛（西元 538 年—西元 597 年）雖曾謂儒道大同於佛教的人天乘，但在判教時亦只就佛教的「人天乘」教法如《提謂波利經》而言，亦未將儒道納入判教系統中，此與後來判儒為「人乘」、道為「天乘」大不同也。三論宗的吉藏（西元 549 年—西元 623 年）也注意處理佛教與儒道的關係，其《三論玄義》中，即有摧外道之舉³⁶。所謂「外道」既有「天竺異執」，又有「震旦眾師」³⁷，已涉及儒道兩教，但並未將其納入判教之中。總之，在慧苑之前的南北朝至隋唐初，教相判釋中多有判「人天教」者，其所判「人天教」乃指《提謂波利經》等，仍是佛陀的教法，只不過是對人天乘如提謂、波利等人而說，似未明確將儒道納入判教中，而是多將儒道置於「破邪」之中，雖亦肯定其世俗法的價值，甚或認為其大同於「人天乘」，然與佛陀教法仍判然有別，不加混濫，未若慧苑將之直接納入其判教系統中。

慧苑立「迷真異執教」雖也斥儒、道為偏淺，強調儒、道與佛教的差異，但已將儒、道涵攝在整體判教架構中。四教判釋統觀內外，不僅涵蓋佛教諸說，且納入了儒、道，從而使得其不僅是傳統的佛教史觀，更是廣泛的文化史觀。在慧苑之前，沒有人將外道思想乃至於中國本土的思想，列入於判教之列，慧苑的迷真異執教對他的判教而言無異是一種很重要的創發。

中國傳統文化的歷史是一部儒、釋、道三家互相碰撞、砥礪、交融、互補的歷史，佛教作為一種外來宗教，在中國的傳播和發展始終面臨著如何處理與以儒、道為代表的中國本土文化的關係問題。判教思想是中國佛教學者以佛教為基本立場表達對以儒、道為代表的中國傳統文化的看法及預測三教關係發展趨勢的途徑之一，因而成為反映宗派關係和儒、釋、道三教關係發展趨勢的重要尺規之一。慧苑判教時將儒、道納入「迷真異執教」，這種判教架構似乎對宗密有所啟發，宗密也指儒、道教義為「迷執」，不僅涵攝儒、道在其判教結構中，甚至指出儒、釋、道三者的萬物本源觀點都可以會歸於相同的真源，以調和禪與教及佛教與儒、道關係。

³⁴ 七階中第一階即為人天教，見劉虬：《無量壽經序》，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 68。

³⁵ 隋·慧遠：《大乘義章》卷一，《大正藏》第 44 冊，頁 466 下。

³⁶ 隋·吉藏：《三論玄義》卷一，《大正藏》第 45 冊，頁 1—2。

³⁷ 「震旦眾師」指的是「三玄」，即老子、莊子和周易思想。見吉藏：《三論玄義》卷一，《大正藏》第 45 冊，頁 1—2。

因而，慧苑這樣做的歷史意義在於，經過了南北朝隋唐時期儒、釋、道三家爭執、比較及相互激發，在三教漸由爭執而趨於會通的大趨勢中，從佛教自身的立場，敞開了更深層次上的三教合一的大門。儒、釋、道三教經過磨礪匯流最終奔向宋明時代三教的高度融合之大流。宋明時代，儒家吸取、引入佛教的本體論、人性論、認識論以及思辨方法和思辨結構，從而有效地克服了傳統儒家本體論不甚精緻的缺憾，使儒家思想更加哲學化；佛教則幾乎各家各派都出現了高調宣導三教融合的代表人物，如天臺山外派代表人物智圓及契嵩。³⁸他們脫離了破斥、貶低儒、道的藩籬，積極地討論儒、道的作用。因此，從南北朝時期至宋明時代的判教道路上，慧苑將儒、道納入判教系統不能不說是一個里程碑，具有重要的歷史意義。儘管這種判釋方法受到澄觀的批判，但歷史的發展證明了以佛教為立場，對儒、道的逐步認可在中國文化發展趨勢上的重要意義。佛教經過與中國本土文化的碰撞、衝突、借鑒、融會、互動、互生，已逐漸消解其外來的異域色彩而充分地匯入中華傳統文化的長河，並逐漸深入中國人的文化心靈而成為中華文化整體構成的一個重要的有機組成部分。

³⁸ 「在他（智圓）的有關著作裡，我們幾乎看不到批判和論爭，只有融合三教為一家的主線貫穿始終。」參見王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁228。

