

西南大学

硕士学位论文

从《楞严经》的真伪辨析看佛教在中国的发展进程

姓名：马晓涛

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：彭自强

20080401

从《楞严经》的真伪辨析看佛教在中国的发展进程

宗教学硕士研究生 马晓涛

指导教师 彭自强 教授

摘 要

《楞严经》是一部在中国佛教史上有着特殊地位和影响的佛教经典，从宋代以来一直盛行于禅、教之间，是我国禅宗、净土宗依奉的一部重要经典。由于佛经在由印度传到中国汉地的过程中，经中国人自己伪托而作的佛典不断产生，《楞严经》自从在唐代被译出之后，就被一部分佛教学者怀疑是“伪经”，其原因是因为该经经文内容与佛教显教的各经论多有分歧冲突之处，一直到近现代，疑伪之论始终有增无减。此经究竟为真还是伪，目前学界尚不能论定。因此，本文试就围绕《楞严经》所阐发的真伪诸论点进行一番汇总与梳理，以期从中能够发现一些线索，起到抛砖引玉之功。论文共分为四个部分：

第一部分：《楞严经》概述。这一部分大体陈述一下《楞严经》在中国佛教的大概情况。即普通流通的《楞严经》是以什么面貌出现于世，此经译者的一般署名情况，全经的结构，主要佛学思想，问世以来各家的注疏阐释情形，在中国佛教史的地位如何，以及疑伪论的产生因由，冀使读者能够对《楞严经》有一个大概的了解。

第二部分：《楞严经》翻译前的佛教背景、流传过程及真伪之辨。有关该经的传入者、翻译者、翻译之时间、地点及体系、义理等多方面的质疑是《楞严经》真伪经之争论的焦点，涉及问题较多，在这一部分从《楞严经》传入中国前的佛教背景分析入手，通过对携经入华的梵僧般刺密帝、译者怀迪、笔受者房融的具体分析，该经译出不久在中日两国流传情况的详细介绍，近代以来国内外各界对《楞严经》表述观点最具代表性的梁启超、吕澂、罗香林、何格恩、望月信亨等几人观点的逐一介绍这几个主要方面，全方位展示《楞严经》真伪之论争的始末。试图由此得出《楞严经》真伪一案是否对中国佛教的发展产生重大影响的结论。

第三部分：《楞严经》佛学思想略析及其对中国佛教的影响。这一章简略陈述《楞严经》的主要佛学思想及其在中国佛教的独特之处，重点分析其对中国佛教发展进程的影响。该经的佛学思想既是真伪论争的焦点，同是也是其对中国佛教发展进程产生重大影响的亮点和独到之处。

第四部分：结语。这一部分对佛经真伪问题作深一层的思索。《楞严经》传

入中国已一千多年, 经过佛教众多佛经目录学家和学者的研究、鉴别, 仍然将其收录在佛教最具权威的《大藏经》中。《楞严经》是一部有争议, 对中国佛教有广泛影响的大乘佛教经典, 其内容不仅对中国佛教的研究, 对中国思想史的研究也极具启发性。

关键词: 《楞严经》 真伪 辨析 影响

Sūrangamasanādhisūtra Analysis of the authenticity of Buddhism in China to see the development process

Major: Study of Religion

Specialty: Buddhism and Chinese traditional culture

Tutor: Prof. Peng Zi-qiang

Master Candidate: Ma Xiaotao

Abstract

Sūrangamasanādhisūtra is one of the most important sutra that has a special position and had been influencing the development of the Buddhism history in China, it was spreading widely among the Zen and Sect since Song Dynasty. At the time the Buddhism started spreading from Indian to China, some passed off modern sutras created by the Chinese Buddhists started appearing as ancient ones. Once the Sūrangamasanādhisūtra was translated into Chinese in Tang Dynasty, it started to be considered as a “Fail Sutra” by some of the Buddhism researchers. The main reason was, there were some clauses and/or theories in this Sutra which seemed obviously conflict with the Buddhism Works. Since then till now, the longer it goes, the greater the dispute appears. The argument is still going on and it has not yet confirmed whether this sutra is true or false. This means the authentication of the Sūrangamasanādhisūtra is still going on. Therefore, this article gives some clues on authenticating the Sūrangamasanādhisūtra by listing some of the important facts. This could be helpful for a better understanding of this sutra. Paper is divided into four parts:

Part I: General Introduction on Sūrangamasanādhisūtra. Give the general status of Sūrangamasanādhisūtra in the development of Chinese Buddhism, such as how did the Sūrangamasanādhisūtra be released to the people, general information of the translator, the structure of this book, the main Buddhism Ideology, remarks for this sutra coming from different Buddhists, the position in the Chinese Buddhism history, and how did the Authenticity started.

Part II: Some details on the Sūrangamasanādhisūtra regarding the background of translating, the routine of spreading and the argument on authenticating. The main argument came from several points, including who brought in and translated this sutra to China, when and from where, etc. The analysis in this part is based on the background and time prior to bringing the sutra into China, stated several people such as BolaMidi, the Indian Buddhist who brought this sutra to China, Huai Di, who might be the translator and Fang Rong who wrote down what had been dictated, and the detailed introduction on its spreading post translation in China and Japan. Some of the most effective representatives on authenticating are Liang Qichao, Lu Cheng, Luo Xianglin, He Ge'en and Mochizuki, etc. State the authenticity of Sūrangamasanādhisūtra thoroughly from beginning to end.

Part III: A brief analysis of Buddhism ideology of the Sūrangamasanādhisūtra and its influence to Chinese Buddhism. Brief the main Buddhism ideology of Sūrangamasanādhisūtra and its special important position in the Chinese Buddhism. Emphasize its influence to the development of Chinese Buddhism. The Buddhism ideology of Sūrangamasanādhisūtra not also is the focus of the argument on authenticity, but also the bright spot of influencing the development of Chinese Buddhism.

Part IV: Summary. Further more research on the authenticity of the Sūrangamasanādhisūtra This sutra had been introduced into China for more than 1000 years, after doing tons of researches and studies, the Buddhists insisted to categorize it into the *Chinese Buddhist Canon Series*. The authenticity of the Sūrangamasanādhisūtra is still arguing today, but this sutra do influence the development and research of Chinese Buddhism.

Key words: Sūrangamasanādhisūtra; Analysis; Authenticity ; Influence

独创性声明

学位论文题目: 从逻辑认识的分析看佛教在
中国的发展进程

本人提交的学位论文是在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中引用他人已经发表或出版过的研究成果,文中已加了特别标注。对本研究及学位论文撰写曾做出贡献的老师、朋友、同仁在文中作了明确说明并表示衷心感谢。

学位论文作者: 凡晓博

签字日期: 2008 年 4 月 10 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解西南大学有关保留、使用学位论文的规定,有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘,允许论文被查阅和借阅。本人授权西南大学研究生院(筹)可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索,可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书, 本论文: ☐ 不保密, ☐ 保密期限至 年 月止)。

学位论文作者签名: 凡晓博

导师签名: 彭明

签字日期: 2008 年 4 月 10 日

签字日期: 2008 年 4 月 10 日

第1章 文献综述

第一,我们选取围绕《楞严经》争论比较激烈的真伪问题进行辨析,以《楞严经》真伪之辨为主要素材,系统阐述《楞严经》这部显密双融的佛教经典在传入中国以来,其翻译成汉文前后的中国佛教的发展情况。《楞严经》问世以来,关于其真伪一直是争论的焦点,这场争论已经持续了千余年,时至今日各界仍然存在着不同看法,虽然如此,《楞严经》作为大乘佛教的重要典籍,在中国佛教史上还是产生了重大影响,自唐代中叶至清朝中叶一千年间,经过众多佛经目录学家和学者的研究、鉴别之后,还是将其收录在佛教最具权威的佛典总集《大藏经》中,此经在中国佛教的重要地位于此可见一斑。到了近代,认为《楞严经》为伪作者有中国的梁启超、吕澂、何格恩与日本的望月信亨等人,从不同方面指出此经的种种可疑之处;罗香林围绕《楞严经》的笔受者房融对此经翻译前后的情况作了详实的考证,得出不能贸然判《楞严经》为伪经的结论,佛教界释愍生法师主要针对吕澂的论点阐述了不同的观点,主张《楞严经》是真佛经。我们拟对《楞严经》的传译者、在中日两国的流传情况、关于《楞严经》“真伪”之论争等问题,作些介绍。传译者包括三个方面,即携带《楞严经》来中国的外国沙门般刺密帝,证译者唐代释怀迪,笔受者房融;阐述此经在中国流传情况的几种说法,以及此经传入日本后,日本僧界对其真伪的求证情况;重点介绍关于此经的真与伪论争的始末。这一部分原典引用主要选取了《大正藏》唐智昇著《开元释教录》、《续古今译经图记》,唐般刺蜜帝译十卷本《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》,主要参考了吕澂的《中国佛学源流略讲》,《吕澂佛学论著选集(第一册)》中《楞严百伪》一文;张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》35,第四辑五,《大乘起信论与楞严经考辨》,释愍生著《辨破<楞严百伪>》。

第二,通过对《楞严经》的真伪辨析,阐述《楞严经》的主要佛学思想及在《楞严经》翻译流传过程中所反映的文化交流现象,对中国佛教发展进程的影响。《楞严经》“主真”派和“主伪”派从此经的不同方面出发,阐发了各自的观点。“主真”派认为,《楞严经》的佛学思想与佛教的根本教义完全契合,无任何乖谬之处,据此而主张此经为真,如释愍生所著《辨破<楞严百伪>》一文;“主伪”派认为,此经中包含大量中国固有文化的因素,并举出诸多具体事例,以此来进行论证,如梁启超所著《古书真伪及其年代》一书;然而,《楞严经》作为一部晚出的佛教经典,在翻译和流传过程中已经渗入了大量中国传统文化的因子,从中已能明显看出中印文化交流、融合、相互借鉴与影响的趋

势，但不能就此断然主张《楞严经》是一部某些人出于某种特定目的而完全伪造的佛教经典，理应考虑到不同地域、不同民族的不同文化在交流过程中取长补短、相互适应的文化交流定势，如罗香林所撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》一文所主张之观点。

《楞严经》内容庞杂丰富，兼容并蓄性质非常明显。印度大乘佛学有四系经典，即般若中观学、瑜伽唯识学、如来藏系以及密教经典，《楞严经》所包含的思想既不完全属于其中一系，也未脱离任何一系。纵观《楞严经》全经，理、行结合而显现的理论的严密性，显、密结合而呈现的综合性和包容性，是此经的最大特色。以如来藏思想为核心而形成的佛性论、心性论、修行论合一的理论体系，是此经在中国佛教享有特殊地位的深层原因。虽然《楞严经》在译出不久后即受到不少人的怀疑，但是却受到中国佛教僧、俗两界的普遍欢迎，各家纷纷注疏，并很快传入西藏、日本。流畅优美的译语，博得历朝历代文人士大夫的极大喜爱。晚近学者将其推捧为“自从一读楞严后，不看人间糟粕书”，广大信众将其当作大乘佛教的概论式的经典去阅读。综合上述情况，应该引起我们对佛经的真伪问题做进一步深入的思考。这部分主要参考方立天主编的《中国佛教简史》，方立天著《佛教哲学》，《魏晋南北朝佛教论丛》，《中国佛教和传统文化》；吕澂的《印度佛学源流略讲》，《吕澂佛学论著选集（第一册）》；汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》，《隋唐佛教史稿》，《魏晋玄学论稿》，杜继文主编《佛教史》，陈垣撰《中国佛教史籍概论》等。

第2章 《楞严经》概述

《楞严经》一书，全称《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》，又名《中印度那烂陀大道场经》，或简称《大佛顶首楞严经》、《大佛顶经》、《首楞严经》、《楞严经》。首楞严是佛陀所得三昧（三摩提）之名。关于此经的译者，历来有各种不同的传说，大多数认为由中天竺僧人般刺密帝于唐朝神龙元年，公元705年五月，居广州制止道场从灌顶部诵出，乌苻国沙门弥伽释迦译语，房融笔受，怀迪证译。中国历代皆视此经为佛教的主要经典之一，有无法不备，无机不摄，学佛要门之说；亦有性相总要、法门精髓、成佛正印、正法经典之论。在清代，章嘉呼图克图等将其译成藏文，并刊有汉、满、藏、蒙四体合璧的《首楞严经》全帙。在日本，《楞严经》亦流传不断。

《楞严经》共十卷，在结构上分为序、正宗、流通三部分。

第一卷为序，称为序分，介绍了此经的由来，即说法因缘，是以佛陀派代表智慧的文殊师利菩萨，以神咒帮助佛陀的堂弟，十大弟子中以“多闻第一”著称的阿难，免受魔登伽女引诱破戒的因缘来展开，讲说修禅定，能断烦恼，以显常住真心性净明体等。

第二卷至第九卷为正文，称为正宗分，一般认为讲述了“一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心；心精遍圆，含裹十方”，众生不明自心“性净妙体”，故流转生死，修行者应通过修禅定，破种种“颠倒”之见，通过十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉等由低至高的种种修行阶次，达到方尽妙觉，“成无上道”。二卷因波斯匿王请问，讲述了显示真性圆明无生无灭的常住之理，一切众生轮回世间是因为众生别业妄见、众生同分妄见这二颠倒分别妄见，故而随业轮转，应当抉择真妄，而明五阴身心不有，世界本空，破我法二执，显本觉真如，五阴本如来藏妙真如性。三卷佛陀对阿难就六入、十二处、十八界、七大等一一说明本如来藏妙真如性。四卷因富楼那之问，显示世间一切根尘阴处等皆如来藏清净本然，但因世界相续、众生相续、业果相续此三种相续，诸有为相循业迁流，妄因妄果其体本真。真智真断不重起妄，是故如来证真故无妄。四大本性周遍法界，歇即菩提，不从人得等。五卷憍陈如五比丘，优波尼沙陀、香严童子、药王药上二法王子、跋陀婆罗等十六开士、摩诃迦叶及紫金光比丘尼等，阿那律陀、周利槃特迦、骄梵钵提、毕陵伽婆蹉、须菩提、舍利弗、普贤菩萨、孙陀罗难陀、富楼那弥多罗尼子、优波离、大目犍连、乌刍瑟摩、持地菩萨、月光童子、琉璃右王子、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、大势至菩萨等，各各自说最初得道的方便以显圆通。六卷最后观世音菩萨说耳根圆通，以闻熏闻修金刚三昧无作妙力，成三十二应，入诸国土，获十四种无畏功德，又能善获四不思议无作妙德。

文殊师利以偈赞叹，佛更为说四种律仪（淫、杀、盗、妄），令离禅魔。七卷佛说四百三十九句大佛顶陀罗尼，即《大白伞盖佛顶陀罗尼经》，并说安立坛场法则及持诵功德。次因阿难请问修行位次，佛先为说十二类众生（胎、卵、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想）颠倒之相。八卷说明三摩提三种渐次，次明干慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉五十七位。又因文殊问，示经五名，说明经的归趣。因阿难问，说地狱趣造十习因，受六交报，以及鬼、畜、人、仙、修罗、天等七趣，自业所感差别。九卷说明三界二十五有之相，次明奢摩他中微细魔事，即五阴魔等。

十卷称为流通分，说五阴的行阴魔中十种外道（二无因论、四遍常论、四一分常论、四有边论、四种颠倒不死矫乱遍计虚论、立五阴中死后有相心颠倒论、立五阴中死后无相心颠倒论、立五阴中死后俱非心颠倒论、立五阴中死后断灭心颠倒论、立五阴中五现涅槃心颠倒论），识阴魔中禅那现境十种魔事，次明五阴相中五种妄想等，是为经文的流传而进行的叙述，讲述此经应流传后世、利益终生等。

自宋代以后，《楞严经》盛行于我国禅、教之间，是禅宗、净土宗依奉的一部重要经典，此经最著名的是卷五所阐述的二十五圆通修行法门，其中第二十四叙说大势至菩萨念佛圆通法门一段常被净土宗所引用。该经从现实人生的基本身心说起，被大多数宗教界人士认为是一部从心理生理的实际体验，进而达致哲学最高原理的纲要，开示修禅、耳根圆通、五蕴魔境等禅法要义的佛教经典。在明代智旭之《阅藏知津》中称“此经为宗教司南，性相总要。一代法门之精髓，成佛做祖之正印”。《楞严经》奥义深密精微，摄受显密，在大藏经中列入秘密部，其内容可说是包罗万有、无所不备。其中七处征心、八还辨见、二十五圆通、五十重阴魔，层层深入剖析，指出法性真常，各随根性，门门方便，皆可证入圆通。从某种意义上来说，《楞严经》就是一部佛学的百科全书，其含蕴之丰富，意义之玄远，堪称稀有罕见。作为教内教外公认的中国佛教的重要经典，不仅受到佛教内各宗派的重视，也得到了历代鸿生硕儒的喜爱。

《楞严经》译出后，历代的注疏长盛不衰，相传我国有百余种之多，流传于今的，仍有四十余种。有代表性的注述有：唐怀迪证释《楞严经义海》三十卷；元惟则禅师集宋代有影响的九家注本，作《楞严经会解》十卷；宋子璇《楞严经义疏》十卷；智圆《楞严经疏》十卷；咸辉《楞严经义海》三十卷；戒环《楞严经要解》二十卷；王安石《楞严经新解》十卷；明株宏《楞严经摸象记》一卷；德清《楞严经通议》十卷；圆澄《楞严经臆说》一卷；传灯《楞严经圆通疏》十卷和《楞严经玄义》四卷；智旭《楞严经玄义》两卷，普寂《楞严经略疏》四卷；明释真界注《楞严经纂注》；明释通润《楞严经合辙》十卷；明释真鑑《楞严经

正脉》四十卷；兴隆《楞严经义疏显密幽玄记》十卷等。在日本亦有注疏四十余种。从以上诸多注疏可见自唐以降，《楞严经》流传的广泛性。由于此经作为佛教“诸佛之慧命，众生之达道，教纲之宏纲，禅门之要关”的宗教思想内容，睿智而超妙的终极哲学思索，对所谓“楞严”，即佛教禅门要义之禅定的精微而通脱的阐发，使得此经能够受到教界，学界以及政要文人的关注。

鉴于佛经在由印度被翻译介绍到中国汉地的过程中，经由中国人自己伪托而作的佛典也随着不断产生，《楞严经》自从唐代译出之后，就被一部分佛教学者怀疑是“伪经”，宋代子睿以下的注释家对其出处曾有所怀疑，近代有人怀疑此经是中国人所撰述，究其原因是因为该经经文内容与佛教显教各经论多有分歧冲突之处，一直到近现代，疑伪之论更是有增无减。纷纭众说，历史悬案至今难解。

第3章 《楞严经》翻译前的佛教背景、流传过程及真伪之辨

中国历史有一个特点,在发展进程中的几次大变乱时,几乎都吸收了外来的文化进行融合发展,然后产生了新的光芒。如果我们将历史上变乱的时代加以划分,共有春秋战国、南北朝、五代、金元、清代等几次文化政治上的大变动,在这些变动期间的南北朝时代,是我国佛教文化输入的阶段,随后经过一段较长时期的融化以后,在文化思想上产生了繁荣昌盛的有唐一代的光辉灿烂的文明。尤其是佛教的发展在唐代达到了鼎盛时期。

唐朝开国初期的文武将相大多都是博学多识之才,再加上唐太宗皇帝的英明伟略,使得代隋而立的唐朝接受了六朝以来的经验和教训,对于宗教的态度,无论是佛教、道教,还是景教、祆教,都一律优容对待,任由全国上下各类人等自由信仰。在政府体制里,各个宗教分属专门管理部门,在中国文化史和佛教史上最大的一件事,即沙门玄奘和尚从印度留学回国,带回大量佛教典籍,唐太宗为其设立大型译场一事也发生在此时。佛教在中国的发展就在此时进入了黄金时期,全国各地兴建了众多寺庙,营造修复了几百万尊佛像,从印度等地取回并翻译了大量佛教经典。随着对佛教的深入研究,结合中国的传统文化,形成了几大佛教宗派,如天台宗、华严宗、法相宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗等,而此时佛教在印度逐渐衰落,中国成为世界大乘佛教中心,并先后传到了朝鲜、日本、越南等地。《楞严经》即在此时代背景下传入中国,并得以翻译流传。

3.1 对《楞严经》传入者及翻译者的质疑

自从唐代中叶《楞严经》被译出之后,就被一部分佛教学者怀疑是“伪经”,但与此同时,《楞严经》从译出之日起也得到了佛教界的广泛关注。从宋代开始,《楞严经》盛行于僧俗、禅教之间,中国佛教各宗派,如禅宗、天台宗、华严宗、净土宗等,都十分重视此经,纷纷从中吸取营养,强化其理论基础,尤其是《楞严经》里有关观世音菩萨的三十二应身的说法,在中国佛教信众中的影响尤为深远。就是这样一部在中国佛教中有着特殊地位和影响的经典,其传入中国的时间、传入者、翻译者、包括后来的编辑整理润饰者都受到了各界的怀疑。这种现象在佛教界还不多见。

3.1.1 对携《楞严经》入华之沙门译经事的质疑

现在流通于世的《楞严经》署名译者最普遍的是唐代般刺密帝译。关于般刺密帝此人,唐代智昇在《续古今译经图记》中说:“沙门般刺密帝,唐云‘极

量”，中印度人也。怀道观方，随缘济度，展转游化，达我支那。乃于广州制旨道场居止。众知博达，祈请亦多。利物为心，敷斯秘。以神龙元年龙集乙巳五月二十三日辛丑，遂于灌顶部诵出一品《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》一部十卷。乌苻国沙门弥伽释迦译语，菩萨戒弟子、前正谏大夫、同中书门下平章事、清河房融笔受，循州罗浮山南楼寺沙门怀迪证译。其僧传经事毕，泛舶西归。有因南使，流通于此。”^①根据此条记载可以看出，般刺密帝系今印度中部人，唐朝武则天末期，航海来到广州，居广州制旨道场，以神龙元年（公元705年）五月二十三日于灌顶部诵出一品，即《楞严经》十卷，乌苻国沙门弥伽释迦译语，房融笔受，怀迪证译。般刺密帝传译完毕返国后，此经开始流通于长安。在智昇的这一记载中，人物、时间、地点，译经前后的详细情况无一不备，如果智昇只在《续古今译经图记》这一部经录中对此事有所记载，则对般刺密帝此人就不会发生怀疑情况，但是同一件事在同一个人的另外一部佛教经录中却出现了不同的记载。

智昇在同一年曾撰写了两部佛教经录，除了《续古今译经图记》，在另外一部经录《开元释教录》卷九中又对此事做了记载，称《楞严经》是中国沙门怀迪所译。怀迪被召入京，参与菩提流志《大宝积经》译场，任证义。事毕返乡途中遇一梵僧，未得其名，共译此经。迪笔受经旨，兼辑缀文理。而梵僧传经事毕，莫知所之。根据这种说法，《楞严经》是怀迪和“梵僧”共同翻译的，而且是双人翻译团体中其中的“中方”译者竟不知“外方”译者的姓名、来历，这一情况无论从哪一方面来看似乎都有些悖于常情。与怀迪共译此经的“梵僧”的情况，智昇在《开元释教录》卷九只有一小注：“未得其名。”而在《开元释教录》卷十二却有这样的记述：“大唐循州沙门怀迪共梵僧于广州译，新编入录。”到了《开元释教录》卷十七里又记成了“大唐沙门怀迪于广州译”。可以说，在智昇的同一部著作中，关于“梵僧”的资料是由繁入简，最后以至于无。也许是智昇在著录过程中并非事事都经过深思熟虑，但就是这一小小的疏忽，造成了关于《楞严经》传译者的诸多历史迷云。

《续古今译经图记》和《开元释教录》两书同是智昇于唐开元十八年（公元730年）所著而在其中记载的有关《楞严经》翻译者的资料有所不同，因而导致了关于《楞严经》译者译时之疑问的产生。

3.1.2 怀迪证译《楞严经》在时间上的冲突

从上面关于携带《楞严经》入华的外国沙门的分析中已经知道，智昇除了在《续古今译经图记》中记载有关“梵僧”，即唐朝人称为“极量”的外国沙门

①《大正藏》卷55，No.2152，第371页下—372页上。

般刺密帝译经事之外，在他的《开元释教录》卷九中又记载《楞严经》是沙门释怀迪所译。关于怀迪此人，卷九中说：“沙门释怀迪，循州人也，住本州罗浮山南楼寺。其山乃先圣游居之处。迪久习经论，多所该博，九流弋略，粗亦讨寻。但以居近海隅，数有梵僧游止，迪就学书语，复皆通悉。往者三藏菩提流志译《宝积经》，远招迪来，以充证义。所为事毕，还归故乡。后因游广府，遇一梵僧，赍梵经一夹，请共译之，勒成十卷，即《大佛顶万行首楞严经》是也。迪笔受经旨，緝缀文理，其梵僧传经事毕，莫知所之。有因南使，流经至此。”^①这段引文说得很明确，《楞严经》是沙门怀迪与“梵僧”共同翻译出来流传于世的。从记载可以看出，怀迪是先参加了《大宝积经》的翻译之后才来到广州参加翻译《楞严经》的，如果是这样就与《开元释教录》另外一条记载相矛盾了。据《开元释教录》卷九记述，菩提流志于神龙二年(公元706年)开始编译《大宝积经》，于先天二年(公元713年)完成，这是确定无疑的。假如事情是这样的话，怀迪参预《楞严经》翻译的时间应在《大宝积经》之前，而同一部著作则说是在之后，这是一个很大的疑点。

怀迪翻译《楞严经》的时间，如果依照《续古今译经图记》的记载应为唐神龙元年，即公元705年，而怀迪应召入京参加翻译《大宝积经》事于至先二年(公元706年)完成。智升既然记载《楞严经》为神龙二年所译，因而由此可以推出怀迪翻译《楞严经》之事应该在其入京之前，而不可能是《开元释教录》所记的离京之后。从怀迪翻译《楞严经》在时间上存在冲突这一点，是不是可以得出《楞严经》是怀迪伪造的结论呢？关于这一点，《文物》1993年第8期发表了罗炤的论文《〈契丹藏〉与〈开宝藏〉之差异》，作为该论文的一部分，罗文根据房山石经本(即《契丹藏》本)《楞严经》所署译者“大唐循州沙门怀迪共梵僧于广州译”与其他诸大藏经本所署译者的差异，论述了《楞严经》译者署名演变的过程，并得出了《楞严经》的真正作者是怀迪的结论。罗炤说：“笔者认为，《首楞严经》的真正作者，即是怀迪。他生当唐代佛教鼎盛时期，各宗派皆臻顶峰，他本人又是博学的佛教学者，通晓梵文，并参加了《大宝积经》的翻译，他有条件，也有能力撰写一部杂糅各宗的‘经典’”。这很清楚看出，罗炤本人认为《楞严经》根本就是中国僧人所撰造的。罗文为《楞严经》译者的研究提供了新材料虽然值得肯定，但对于其结论我们不能草率苟同。从罗炤论文的考证中可以得出这样一个结论，即怀迪是《楞严经》的主要译者，或者可能是唯一的译者，但是否是“写作”者，目前仍然缺少真凭实据。

智昇的上述两种记载，表面相同的只是“沙门释怀迪”曾经参与译事。而杨维中教授则认为，智昇的两种说法，并非截然对立，而是互相印证、互相补

①《大正藏》卷55，No.2154，第571页。

充的。对于有简、繁两种说法,最可能的解释是,智昇撰写两书的时候所得到的资料有简、繁的差别。可以肯定的是,《开元释教录》撰写于前,《续古今译经图记》撰写于后。这可以从他在《续古今译经图记》中所加的小注看出,此注说:“欲若题壁,请依《开元释教录》。”那么,为什么在得到较为全面的资料后,智昇并未修改《开元释教录》的记述呢?最合理的解释大致有两条:其一,大概智昇认为署“沙门怀迪译”并不算错,因而他在记录了新说后,仍然提醒来者应依《开元释教录》;其二,《开元释教录》撰成不久,便进呈于朝廷,因而智昇可能不便再去修改旧说。上述两条原因,杨教授认为前者的分量可能要重一些。^①这也就是说,在智昇看来,《楞严经》的汉译工作是“梵僧”提供原典,怀迪与其共译并承担笔受,房融则仅仅承担笔受。其中,以怀迪贡献为最大。

3.1.3 房融有无笔受《楞严经》

关于房融笔受《楞严经》之事,历来有很多记载,如苏轼《东坡后集》卷十九释教载《书柳子厚大鉴禅师碑后》一文称:“大乘诸经至楞严,则委曲精尽,胜妙独出,以房融笔授故也。”^②《佛祖历代通载》卷十五云:“中宗改神龙,正月流房融于高州。下四月融于广州遇梵僧般刺密帝赍楞严梵夹至,刺史请就制止道场宣译,融笔受。及译经十卷毕,般刺复携梵本归于天竺。”《正脉》云:“特科为主译者,以此经未来,盛名先至。天台西向拜求十八年,竟未谐愿。彼国禁为国宝,师潜匿航海赍来。于唐中宗初年达广州,适遇房相,请于制止寺译成,速同以解责边之难。……”《广东通志》卷二六五谪宦录云:“房融,河南人。武后时以正谏大夫同凤阁鸾台平章事。神龙元年以亲附张易之兄弟,二月甲寅配流钦州(新唐书作高州,此据旧唐书中宗纪)。长安末,尝知南铨。在广州时值天竺僧般刺密帝三藏持楞严经梵本浮南海而至,融就光孝寺译出而笔受之,今寺中有笔受轩云。神龙元年五月经成入奏,适武后崩,融长流钦州,徙高州死。后神秀入道场见所奏经本,录传于世。由是《楞严经》大显,遂为佛学之宗。”^③一些文人的诗文中也提及此事,如《南汉春秋》卷九载五代人林衡题广州光孝寺诗中,有“无客不观丞相砚,有人曾悟祖师幡”句。此诗句所云丞相砚,即房融在光孝寺笔受《楞严经》时所用的大砚。又据《光孝寺志》载,在广州光孝寺有“译经台”“本唐相国房融译经处,已废。旧志载:台为

① 杨维中:《论〈楞严经〉的真伪之争及其佛学思想》,载《宗教学研究》2001年第1期,第60页。

② 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔授首楞严经翻译问题》,张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册,台北,大乘出版社,1978年版,第324页。

③ 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔授首楞严经翻译问题》,张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册,台北,大乘出版社,1978年版,323页。

宋经略蒋之奇建，有译经大石观，铭云：厚重君子久失去”。

从以上所引资料可以看出房融笔受一事，不仅为智昇所记，而且自五代以来，又一再为诸多佛教史书及地方史志所肯定。吕澂先生对此事持怀疑态度，他认为：“智昇《续译经图记》录传闻之辞，《楞严》是神龙元年五月二十三日极量所译，房融笔受。融以神龙元年二月甲寅(四日)流高州，州去京师六千二百余里(《旧唐书》四十一)，关山涉水，日数十里，计百数日，几不达贬所，安能从容于广州笔受而即成其所译耶？”^①房融于神龙元年被流放高州，高州离京城六千多里，路途遥远，即便数百天也可能到不了所贬之地，又怎么可能轻轻松松于广州翻译笔受《楞严经》呢？对此，杨维中教授指出，这可能忽略了一个问题，即房融完全可能只参加了刹尾的笔受工作，而当时的人却感于其特殊身分而署写其名。将此与智昇未修订《开元释教录》的有关记载联系起来看，这种可能性是很大的。^②其实，智昇所录传闻之辞既然属于传闻，自然就不会非常的精确；高州和广州，两个地方都在岭南，又怎么知道房融不在广州？

房融是唐朝武则天当政时期遭贬谪流放的宰相，众所周知，武则天当政时期大崇佛教，为了给自己登基当皇帝提供合理性的解释，曾经做出过伪造《大云经》的事。房融在这一时期将《楞严经》进献武则天以后，一直被收藏于内廷，当时在民间并没有流通，这很容易让人把此事与《大云经》之事联系起来，认为房融为了阿附武则天才奉上翻译的《楞严经》，其目的是重邀武氏的宠信，如此说来《楞严经》属于伪造的可能性就比较大了。其实不然，房融属于唐初开国宰相房玄龄族系，房氏家族对于佛法素有研究，唐贞观十九年（公元645年）玄奘法师回国后的译经事业，唐太宗都交与房玄龄去办理。房融对于佛法的造诣和文学的修养素有家学渊源，在被贬流放岭南之际翻译笔受《楞严经》应该不是难事。由于此经辞句优美，说理透辟，译文体裁比普通佛经美妙的多，据此就认为房融是为阿谀武则天而伪造了《楞严经》，则未免轻率下结论之嫌了。

3.2 《楞严经》流传过程之疑案

有关《楞严经》的流传过程，向来有四种说法：一是因南使流传于中土。二是房融奏入，因禅学者自内道场传写流通。三是神秀亲遇奏经，因而传写归荆州度门寺。四是房融抄写留家供养，后来传出。这四种说法各言其是，哪一种说法比较准确，至今难以论定。我们试通过《楞严经》在中国和日本的流传情况对这几种说法做些分析。

① 吕澂撰《楞严百伪》，《吕澂佛学论著选集》（一），齐鲁书社1991年版，第371页。

② 杨维中：《论〈楞严经〉的真伪之争及其佛学思想》，载《宗教学研究》2001年第1期，第61页。

3.2.1 《楞严经》在中国的流传情况

《楞严经》于唐朝中叶译出之后，在智昇所著《续古今译经图记》和《开元释教录》中都著录了此经。继智昇之后，在唐德宗贞元年间由圆照编撰的《贞元新定释教目录》也收录了此经，其说明文字与《开元释教录》基本一致。在以后的年代，自北宋初年在成都雕刻的我国第一部木刻本大藏经《开宝藏》，一直到清朝雍正乾隆年间雕印的《龙藏》，《楞严经》均作为“正藏”的内容被历代所刊行的一切版本的大藏经所收录，无一例外。自唐代中叶至清朝初年一千多年经过众多佛经目录学家和学者的考察、鉴别之后，还是作为佛教的重要典籍被收载在佛门最具权威的佛典全集《大藏经》中，这对于它的可靠性，或者说是真实性来说，应该是不成问题的，但是，关于《楞严经》的流传经过，如同其翻译者、翻译时间一样也有不同说法。智昇说：“有因南使，流通於此。”这是第一种说法，因南使流传于中土。宋释子璇《首楞严义疏注经》中说：“房融知南谿，闻有此经，遂请对译。房融笔受，乌苌国沙门弥伽释迦译语。翻经才竟，三藏被本国来取。奉王严制，先不许出。三藏潜来，边境被责。为解此难，遂即回去。房融入奏，又遇中宗初嗣，未暇宣布，目录缺书。时禅学者因内道场得本传写，遂流此地。大通（即神秀）在内，亲遇奏经，又写随身，归荆州度门寺。有魏北馆陶沙门慧振搜访灵迹，常慕此经。於度门寺遂遇此本。”^①这段记载提供了两种说法。房融奏入，由禅学者内道场传出之说，即第二种说法与智昇的说法一致。至于神秀传写流通的第三种说法，神秀于神龙二年卒于东都，既未还山，又怎么能写本随身，归于荆州？因为疑点很多，此说不足取信。宋代赞宁《宋高僧传》卷六《惟忞传》说，天宝末，惟忞於京师“受旧相房公融宅请。未饭之前，宅中出经函云：‘相公在南海知南谿，预其翻经，躬亲笔受《首楞严经》一部，留家供养。今筵中正有十僧，每人可开题一卷。’”^②这条记载即第四种说法，房融抄写《楞严经》留家供养，后来传出流通。对《楞严经》持怀疑论者常常引用这条资料用来说明《楞严经》的流传也存在可疑之处。仔细地读一下这一段资料不难看出，房融家藏有一部亲笔写经，房公于筵前拿出来是让在座的十个僧人“开题”用的，并不能以此当作是《楞严经》最初流通于世的情形去看待。

从以上的分析可以看出，智昇的说法，即《楞严经》之流传过程的第一种说法，因南使流传于中土虽然简略了些，然而可信度却最大。《楞严经》之流传过程深有可能的问题并不存在。

唐朝时《楞严经》由汉文译成藏文，使此经得以在西藏流传。在藏文《甘

① 《大正藏》卷 39，第 825 页。

② 赞宁《宋高僧传》卷六，中华书局，1987 年版，第 113 页。

珠尔》中有由汉译藏的《大佛顶首楞严经》第十品以及《魔鬼第九》两本，实即此经的第九、第十两卷，经末不注译人及译经时代，但其为西藏前弘期，约当唐代的译品是确定无疑的，因为西藏的卢梅（十世纪间）曾怀疑此经非是佛说而布顿（十四世纪间）则又深为置信。很可能此经在唐朝时曾全部译成藏文，而经过朗达玛王灭法，遂造成了残缺，沦为二帙。嗣后在清高宗乾隆十七年至二十八年问又由章嘉呼图克图主持，由袞波却将全经重译成藏文，并刊成汉、满、藏、蒙四体合璧的《首楞严经》全帙。由此可知关于《楞严经》的真伪之争不仅在汉地引起不同看法，此经由汉地传入西藏甚至于由中国传入日本时也曾发生过争论。

3.2.2 日本僧界对《楞严经》真伪的求证

至于《楞严经》传入日本是由日本僧人普照入唐携回的。流传不久，日本僧界就对其真实性产生了怀疑，围绕此经真伪问题，屡有诤讼之事发生。日僧玄睿《大乘三论大义钞》卷三云：“经本东流，众师竞诤。则于奈乐宫御宇胜宝感神圣武皇帝（公元724—748年）御代仲臣等请集三论、法相法师等而使检考。两宗法师相勘云：是真佛经。掌珍比量与经量同，不可谤毁。等论定竟，即以奏闻。奉勒依奏已毕。然宝龟年中（公元770—780年）使德清法师等遣唐检之。德清法师承大唐法详居士云：大佛顶经是房融之伪造，非真佛经也。智升未详，谬编正录。”^①玄睿《大乘三论大义钞》记载了两种不同的说法。公元七二四至七四八年间，日本皇帝曾经召集三论、法相二宗法师就此经的真伪作过辩论。“两宗法师相勘：是真佛经。”但是，此次公开辩论并未平息论诤。日本宝龟年间（公元770—782年）“遣德清法师等於唐检之。德清法师承大唐法详居士：《大佛顶经》是房融伪造，非真佛经也。智升未详，谬编正录。”另一位日本僧人戒明亦曾在唐代宗大历年间（公元766—779年）入唐，也曾听到关于《楞严经》是伪经的议论。这些情况说明，关于《楞严经》是伪经的议论，在唐代就已有之，但并不见于唐人的著作，其情况仅有来自日本的材料。唐代关于《楞严经》是伪经的议论只是个别的现象，并没有在中国僧界形成多大影响，更没有因此影响《楞严经》的流传。从以上这些记载可以看出，早在唐代中叶，中国就有人怀疑此经的真实性，并影响了日本佛教界对此经的看法。

3.3 《楞严经》真伪之争辨析

《楞严经》流传于世不久，在中、日两国都出现了怀疑的论调。自唐代法祥居士提出是房融伪造，迄止近代，对此经的怀疑可以说是不绝如缕，始终存

^①《大正藏》卷70，第151页。

有真伪佛经难于鉴别的疑难。所疑之处主要有七点：第一，此经于六大之外又立“见大”，异于一般经论“四大”、“五大”、“六大”之说。第二，此经卷四辨六根功德中说：“三四四三，宛转十二，流变三迭，一十百千。总括始终，六根之中，各各功德，有千二百”。此文在诸家注疏中无有定解。第三，卷五中世尊说偈，其初偈说：“真性有为空，缘生故如幻；无为无起灭，不实如空华”。此是清辨所造《大乘掌珍论》中的偈语。此偈若是佛说的，论中不应不标明。第四，此经卷七中说十二类生，亦异于各经论有情无情之说。第五，此经所说之七趣，不同于一般经论只说五趣，或说六趣。第六，此经所说菩萨修行阶次有五十七位，最初立乾慧位，中间切入四加行，亦与各经所说不同。第七，此经卷十中说行阴魔立十种外道论，与各经所说相背。^①到了近代，中国在经历了西风东渐以后，学术界里引发了一股疑古风气，从表面看来似乎恰与当时的国际环境，外国人有意无意地破坏了中国文化的意向相呼应。《楞严经》与其他几部著名的佛经及论著，如《圆觉经》、《大乘起信论》等，一起受到了学界的怀疑。受疑古风气的影响，指责《楞严经》为伪经的论述逐渐增多，其中最激烈者莫过于近代著名学者和政治家梁启超、现代佛学研究者吕澂和何格恩，在日本则有望月信亨。但学界、佛教界也不乏反对意见，如罗香林即撰文提出了辩解意见，教界释憨生法师也予以强有力之反驳。近代说《楞严经》是伪经的最先由梁启超提出，他认为《楞严经》是剽窃道教以及中国传统思想而来的。吕澂断言《楞严经》是一部集伪说之大成的伪经，并提出了《楞严经》是伪经的一百零一条证据，从译经和思想等多方面来论证《楞严经》非真的观点。何格恩、周叔迦等学者从不同角度对“伪经”说作了补充。即便如此，也没有压倒为数较多的对《楞严经》持“真经”论的各界学人。

3.3.1 梁启超对《楞严经》译文体裁与说理方式的质疑及回应

梁启超（1873—1929），近代思想家，系戊戌维新运动领袖之一，字卓如，号任公，别号饮冰室主人、饮冰子、哀时客、中国之新民等，1891年就读于万木草堂，接受康有为的思想学说并由此走上改良维新的道路，时人合称“康梁”。1918年底，梁启超赴欧，了解到西方社会的许多问题和弊端，回国之后即宣扬西方文明已经破产，主张光大传统文化，用东方的“固有文明”来“拯救世界”。1925年应聘任清华国学研究院导师。梁启超于学术研究涉猎广泛，在哲学、文学、史学、经学、法学、伦理学、宗教学等领域，均有建树，以史学研究成绩最著。欧游归来之后，以主要精力从事文化教育和学术研究活动，研究重点为先秦诸子、清代学术、史学和佛学。应聘任清华国学研究院导师期间，指导范围为“诸子”、

① 参见刘宝金著《中国佛典通论》楞严经卷，河北教育出版社，第464页。

“中国佛学史”、“宋元明学术史”、“清代学术史”、“中国文学”、“中国哲学史”、“中国史”、“史学研究法”、“儒家哲学”、“东西交流史”等。

对于《楞严经》之真伪，梁启超认为：第一，此经译文体裁之美妙，说理之透辟，都不同于其他佛经，很可能是后世禅师们所伪造。第二，经中谈到人天境界，其中述及十种仙，所说的仙道内容，与道教的神仙非常相像，这是在有意驳斥道教的神仙。如其在《古书真伪及其年代》一书总论第二章及第四章中说到：

“佛教本身，伪书亦复不少，佛经从域外输入，辞义艰深晦涩，不易理会。译书比自己作书还难，大家都有这种经验的。六朝隋唐之间，佛教盛行，真的佛典正确翻译过来，一般人看不懂。于是投机的人，东拼西凑，用佛家的话，杂以周秦诸子的话，看时易解，人人都喜欢诵。但不是佛经原样了。……如《楞严经》，直到现在，大家还以为佛教入门宝籍，就是因为其中心思想，与我国思想接近。然而《楞严经》，便不可靠。”

“《楞严经》可笑的思想更多，充满了长生神仙的荒诞话头，显然是受道教的暗示，剽窃佛教的皮毛而成。……真正佛经，并没有《楞严经》一类的话，可知《楞严经》是伪书。”

“十大弟子有一个叫做优婆离，和婆罗门教的哲学书优婆尼沙只差一字。现在有一部《楞严经》，起首就说：‘如是我闻，……优婆尼沙说。’竟把反对佛教的书名，当作佛弟子的人名了。这种人名书名的分别，只要稍读佛经者，便可知道。而伪造《楞严经》者，竟混而为一，岂非可笑？”^①

关于第一点，《楞严经》译者房融来自对佛法素有研究的唐代初期的开国宰相房玄龄房氏家族，房氏家族曾直接参与玄奘法师回国后的译经事业，房融本身亦具备家学渊源之知识背景，其所翻译的经文较其他佛经为优美，似乎是很自然之事。至于房融曾被贬流放过岭南，据此认为他为达到阿谀武后，重邀武则天宠信之目的而伪造《楞严经》一事，因缺少真凭实据，自不可靠。与其说《楞严经》辞句很美，有太多的伪造嫌疑，倒不如说是此经的翻译、润饰者太过重于文学修辞方面的推敲雕琢之功夫，经文中难免有很多地方文字过于古奥了。如辅仁大学哲学研究所李治华就认为，房融在笔受《楞严经》时，“文同义意（内容、意旨）不同”地运用了一些《庄子》中的特殊字词，如“出指非指”（卷二）出自“以指喻指之非指”（齐物论）；“何藉劬劳肯綮修证”（卷四）来自“技经肯綮之未尝”（养生主）；“犹如野马熠熠清扰”（卷十）出处“野马也，尘埃也”（逍遥游）。这些类似的字词，曾引起了对于《楞严》之真伪态度很多正负的评价及文本考据

^① 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册，大乘出版社，1978年版，第332—333页。

上的臆测。^①另外，在初唐时期的西藏，藏文佛经几乎绝大多数都是由梵文翻译而成的，并不是直接取材于汉地的中文佛经。在藏文佛经里有《楞严经》的译本，西藏密宗所传的大白伞盖咒就是《楞严经》里长达两千多字的楞严咒的一部分。当然藏文《楞严》是由汉文译成藏文是无可争议的事实，西藏有没有梵文《楞严经》原本还有待考据论证，但起码可作为《楞严经》并非后世禅师伪造的一条旁证。

关于《楞严经》中所说的十种仙，《楞严》卷八原文说到：

“阿难，复有从人，不依正觉修三摩地。别修妄念，存想固形。游于山林人不及处，有十种仙：

“阿难，彼诸众生，坚固服饵而不休息。食道圆成，名地行仙。坚固草木而不休息。药道圆成，名飞行仙。坚固金石而不休息。化道圆成，名游行仙。坚固动止而不休息。气精圆成，名空行仙。坚固津液而不休息。润德圆成，名天行仙。坚固精色而不休息。吸粹圆成，名通行仙。坚固咒禁而不休息。术法圆成，名道行仙。坚固思念而不休息。思忆圆成，名照行仙。坚固交遘而不休息。感应圆成，名精行仙。坚固变化而不休息。觉悟圆成，名绝行仙。

“阿难，是等皆于人中炼心，不修正觉。别得生理，寿千万岁。休止深山或大海岛，绝于人世。斯亦轮回妄想流转，不修三昧。报尽还来，散入诸趣。”^②

以上所引几段的大体意思是说，众生身在人道之中，但不依据正等正觉修持三摩地，而是别修妄念，心中欲想在六道中系牢自己的形体，从而游隐在山林以及人迹不到的地方，这样的众生中有十种仙。有为健身而服食不得休息的，他的饮食之道圆满之后，成为地行仙。有为延命而寻药养生不止，当他的药道圆满之后，成为飞行仙。有为长生而食药服丹不休止的，当他的丹道圆满之时，成为游行仙。有为强生而锻炼筋骨却不休止的，当其气精圆满成功之时，成为空行仙。有为健生而吞津咽液而不休止的，当其丹液之功圆满成功之后，成为天行仙。有为保命而握固禁色而不休止的，当其吐纳功夫圆满成功之后，成为通行仙。有为卫生而持戒诵咒而不休止的，当其法术之道圆满成功时，成为道行仙。有为永生而观想意念不休止的，当其忆想之道功成圆满的时候，成为照行仙。有为超生修房中术而不休止的，当其男女感应之道圆满成功之时，成为精行仙。有为化生而坚定其志，固执在思悟变化之道没有休止的，当其觉悟圆满成就时，成为绝行仙。这几类众生都只是在人道之中修炼他们的心志，但都不修持正觉正定智慧，而是别开妄道去获取生命的道理，欲求其命有千岁万岁之寿，于是他们在深山中或海

① 李治华撰《〈楞严经〉与中国宗派》，中华佛学研究所，1998年第2期。

② 《大正藏》卷19, No.945, 唐般刺密帝译《大佛顶如来密因修了义诸菩萨万行首楞严经》(10卷)，第145页下。

岛上,以及人迹罕见的地方隐遁修道,这也是轮回妄想的流转沉沦。如此并不修持正觉三昧,业债报尽仍要复来,从而只能散入这种种的恶趣之中。很明显可以看出,这里面的所谓吞津咽液、修房中术、为永生而观想意念不止等等说法都是道教的独门专利,十种仙的修炼方法非常接近于道教里面的神仙,梁启超据此而怀疑《楞严经》为伪造不是没有理由的,然而,罗香林则认为,《楞严经》并非窃取自道教思想,他指出:“若谓《首楞严经》充满神仙荒诞谬说,则以此经本属密教经藏,故特载秘密神咒,有类道教咒术,然非窃取自道教。《首楞严经》全书,言灌顶者凡三四处,故旧日沙门,有判此经为属灌顶部者。”^①《楞严经》向来被归入密教经部,是因为经文中载有一大段经咒咒文,虽然跟道教咒术颇为相似,事实上其并非剽窃自道教而来,经文中说到灌顶的地方有三四处之多,灌顶^②之说并非道教所有。

那么在印度是不是就完全没有类似于中国的神仙方士之术的修炼方法呢?我们的答案是否定的。印度婆罗门和瑜伽术这两种修炼方法与道教的神仙方士修炼之术,在方法和目的上几乎完全相同。曾有学者指出,中国和印度的文化交流,早在秦朝初期就已经开始,秦代来华的天竺使者已经知道中国有神仙方士的存在。仙人之名称及事实,和罗汉这个名称并不是释迦牟尼所独创。在佛教之先,印度婆罗门的沙门和瑜伽士,已经早有阿罗汉或仙人的名称存在。《楞严经》的翻译者很可能就根据我们的传统文化,直接贯以仙人之名而称之,正如唐朝时人译称佛为“大觉金仙”之事一样,既然如此就不能将凡是具有神仙之名实的诸物诸事都说成是我们中国文化独有的东西。这样梁启超所提出的第二点,即《楞严经》杂周秦诸子话、剽窃道教思想的观点起码不能稳稳当当的站得住脚了。

3.3.2 吕澂《楞严经》为伪经之一百零一条证据及反对方的辨析

吕澂先生是现代佛学家,原名吕渭,字秋逸,1896年生于江苏省,1915年留学日本,翌年回国,先任上海美术专科学校教务长,后任支那内学院教务长、院长。解放后,担任《佛教百科全书》(英文)副主编。并任中国人民政治协商会议第二、三、四、五、六届委员,中国科学院哲学社会科学学部委员,中国佛教协会常务理事。吕澂的佛学造诣甚深,主要研究印度和中国佛学及佛教因明学,著作颇丰,深谙英、日、梵、藏、巴利等语,治学领域广泛,不仅涵盖印度(包括南传)、中国与西藏的三系佛学,而且对梵藏佛典的校勘及版本目录等文献学亦极为精审。此外,还开启了因明学的研究风气。其治学方向对二十世纪

① 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》,张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册,大乘出版社出版,1978年版,第336—337页。

② 梵文为“阿毗乞一噶”,有“驱散”及“注入”的涵意,也可以翻译为“授权”。在修行密法时,首先要有一位具足实证资格的上师,设立本尊坛城,以使密法的修行者能够了解此种本尊的实修方法。

纪下半叶的中国佛学界有深远的影响。吕先生也深谙西洋文献学方法，加上其承自欧阳渐之重视义理的佛学研究态度，遂能在佛学研究上自成一家之言。在这方面，论功力之深与成果之丰硕，迄二十世纪末为止，学术界罕见能够与其比肩者。

针对《楞严经》的种种疑问，吕澂先生以“邪说不除，则正法不显”的坚硬心态撰写了《楞严百伪》一文，从多方面论证《楞严经》不是真佛经的观点。如其在文中开头说到：“唐代佛典之翻译最盛，伪经之流布亦最盛，《仁王》伪也，《梵网》伪也，《起信》伪也，《圆觉》伪也，《占察》伪也。实又重翻《起信》，不空再译《仁王》，又伪中之伪也。而皆盛行於唐。至於《楞严》一经，集伪说之大成，盖以文辞纤巧，释义模棱，与此土民性喜鹜虚浮者适合，故其流行尤遍。贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅者援以证顿超，密宗又取以通显教。宋明以来，释子谈玄，儒者辟佛，盖无不涉及《楞严》也。一门超出而万行俱废，此隳侗顛顶之病，深入膏肓，遂使佛法奄奄欲息，以迄于今，迷惘愚夫坚执不化者犹大有人在。邪说不除，则正法不显，辞以辟之，亦不容已也。唯此经流传既久，附会滋多，辨析披陈，遽难周尽。今先举经文伪撰之证百条，以备论列，余则待师友之补正焉。”^①吕澂此文一出，著文辩驳者不乏其人，以佛教界内部人士居多数，如香港宝觉佛学院住持释愍生法师的回应最具代表性。宗教界人士本着对佛陀的虔诚信仰，常常以佛教护法自任，只要他们批驳之论点不失理性客观之能事，自然可以作为参考之资料，就如台湾著名的学问僧印顺法师即是一例。

愍生法师一九二六年出生，二十岁出家，早年曾亲近上海下仁老法师。其一生专研三藏，致力弘扬佛法，兴办佛教教育，培植人材。历任宝觉佛学院院长、住持，香港佛教联合会义务司库。教学之余，常于海内外弘法，讲经说法四十年，辩才无碍，为佛教界所称誉。对《楞严经》之造诣尤深，曾讲述《楞严经》先后达十三次之多。其以精研《楞严》之心得，针对吕澂作《楞严百伪》，所作《辨破〈楞严百伪〉》一文，被佛教界称为护法卫教之雄辩。在此文序言中说到：

《楞严》自唐，惟恣大师，始作疏解，相沿至今，已有数十百家，孰不谓深契佛心，得其骨髓。古今读《楞严》而开悟者，诚不胜数，如玄沙、长水、黄龙、藕益诸师，莫不因《楞严》而有悟。宗门诸师，出词、吐气、接化学人，其语意亦多来自《楞严》。所以通智禅师云：“《楞严》一经，乃性宗之秘典，括十二部而无遗，性修圆显，宗教极唱，不可思议之宝也。”藕益大师亦云：“《楞严》是诚一代时教之精髓，成佛作祖之秘要，无上圆顿之旨归，三根普被之方

① 吕澂撰《楞严百伪》，《吕澂佛学论著选集》（一），齐鲁书社，1991年版，第371页。

便，超权小之殊胜法门，摧魔外道之实相正印也。”昔学者有“自从一读楞严后，不看人间糟粕书。”之言。古德非彻悟心地者，便是大文豪，吕澂何可步人后尘，摘鞋尚难合格，而论“楞严百伪”，岂非班门弄斧乎！

今有宝觉佛教院住持愍生法师，为负荷如来家业，续佛慧命，护持佛法，久住于世。故特挺身而出，摧邪扶正，用一支锋利之笔斧，破其“楞严百伪”，以免不分皂白，堕其陷阱。彼以盲引众盲，相牵入火坑，手段恶毒，遗害无穷。今愍师破邪显正，光辉佛教事业，聊叙数言，以表赞喜。

针对吕澂对待《楞严经》的强硬态度，该文序中回应的语气也是略带尖刻有力，“摘鞋尚难合格”，“岂非班门弄斧”，“以盲引众盲，相牵入火坑，手段恶毒，遗害无穷”几句火药味甚浓。愍生法师自己也认为，“《楞严百伪》者，乃吕澂之作。考其文，牖列有一百零一条，谓《楞严》是属伪经，嗟呼！末法之世，魔强法弱，颠是倒非，瞎人天之眼目，以邪作正，以正作邪，破坏正法，甘堕坑塹，良可悲也！余虽不敏，不愿坐视佛法灭亡，故不付愚昧，于其所谓伪者，逐条辨析，以祈读《楞严》研学者，毋以‘百伪’蒙蔽，是所厚望焉。”^①吕澂认为《仁王》、《梵网》、《起信》、《圆觉》、《占察》等佛经皆是伪经。实又重翻《起信》，不空再译《仁王》，是伪中之伪。《楞严经》是集伪说之大成的一部佛经。对此愍生反问道：“既说以上诸经是伪，云何由唐流传至今，仍能保留？过往大德将经注释，历历在目，难道古之大德，俱是盲目迷惘愚夫，坚执不化者乎？佛法奄奄欲息，归咎于以上各种伪经，是否将以上各经毁灭已，则佛法可兴盛？《梵网菩萨戒本》示吾等‘诸恶莫作，众善奉行。’所谓‘三聚净戒’是成佛之正因，吕文反言是邪说。吾不知佛子须持戒将何所持？将何所修也？”^②随后举出殷刺密帝、怀迪、房融几个《楞严经》传译者的详细资料并就吕文一百零一条伪证无一遗漏地逐条辨析来反驳吕澂《楞严》“伪经”说。

鉴于吕澂的一百零一条《楞严经》伪证的特殊性和广泛影响，我们在这里摘取第十六条至第二十条五条伪证以及释愍生的逐条辩解之论点，以资读者：

第十六条

经云：“执分别所了为心。”又云：“若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。”按此分别影事，窃取《深密》分别所缘影像所缘境事之名，原意谓识所缘唯识所现也。佛法说境从心，不闻说心从境，如何分别离尘无体？其伪十六。

愍生辨：佛斥阿难执分别前尘影事之妄心为心，故示观察此妄心，离尘是否有体？若离前尘有分别性，即真汝心。若分别性，离尘无体者，此即前尘分别影事而已。因所缘之影像，是前五尘落谢之影子，非真心也。今吕不解，又

① 参见释愍生著《辨破〈楞严百伪〉》一文。

② 参见释愍生著《辨破〈楞严百伪〉》一文。

谓：“窃取《深密》。”诬谤为伪，是否武断？

第十七条

经云：“纵灭一切见闻觉知内守幽闲，犹为法尘分别影事。”按见闻觉知乃六根功能，根尘相对而有分别，既灭意根（知），何有法尘分别？若犹有知内守幽闲，徒成戏论，其伪十七。

愍生辨：“见闻觉知”，总该六识而言。六识不分别六尘时，故曰：“灭一切见闻觉知。”世人以为不向外尘分别，只观内心，名“内守幽闲”，以内守幽闲便为真心。殊不知内守幽闲，即是分别内法尘。故云：“内守幽闲，犹为法尘影事。”非是说：“灭了意根。”吕误解，是吕自成戏论，非经戏论也。

第十八条

经云：“若离前尘有分别性即真汝心。”按心有真妄，为此经得意之笔。寻其本意，真心谓法性心，此即假称为心。非亦有分别也。且法性与法不得相离，即法性心亦应为法所依（如“中边”空性为虚妄分别所依），如何得离前尘独有此性？其伪十八。

愍生辨：吕文谓：“‘中边’空性为虚妄分别所依，如何得离前尘独有此性？”其实不然，即如浮云依于虚空，浮云一散，虚空明朗也。故说：“若离前尘有分别性，即真汝心。”

第十九条

经解客尘：“不住名客，摇动名尘。”按突如其来的客（藏文译为突然），尘为尘垢，状其不净，岂是动摇（经后文因动摇生出动久发劳一段妙文，更觉支离）？望文生义。其伪十九。

愍生辨：突如其来方可客，是否相约而来者，则不名客乎？其实，凡从外来者，均名为客。尘是尘垢，亦是摇动。如空中微尘，飞扬不定，岂非摇动？错解经义，谬说“支离”。

第二十条

经言：“迦旃延毗罗胝子咸言，此身死后断灭。”又言：“末伽黎等都言此身死后断灭。”按迦旃延等，是六师外道，通途皆说（《沙门果经》等）迦旃延与末伽黎俱说自然解脱，岂是断灭？毗罗胝子立不死矫乱论，亦不执一边。经文杜撰。其伪二十。

愍生辨：据《陀罗尼集经》：“迦旃延毗罗胝子末伽黎等，俱是六师外道。”既是外道，均属邪见。迦旃延计诸法亦有相亦无相。有相即常见，无相即断见。毗罗胝子谓：“道不须求，经生死劫数，苦尽自然得。”既说道不须求，苦尽自然得，此即是拨无因果，拨无因果，亦即断见，故经文指出迦旃延说：“死后断灭。”毗罗胝子说：“苦尽自然得。”经文又云：“犹引彼末伽黎等。”“等”字该

括一切外道，非单指末伽黎自然外道也。吕谓杜撰，实在吹毛求疵。^①

从吕澂的一百零一条《楞严》伪证，我们大体可看出其对待《楞严经》的态度。吕澂向来认为《楞严经》和《大乘起信论》这两部书的心性思想，都是误解印度纯正佛法而成的“性觉说”。由于这两部佛典的错误导引，乃使中国佛学舍“性寂说”之正途而步入“性觉说”之歧途。作为欧阳渐的首座弟子的吕澂曾撰文详论中国佛学在义理核心上与印度佛学的差异。他以为中国佛学的核心思想——有关心性方面的理论，虽然源自印度，但是从北魏以来，透过中国佛教思想家的变通与调和，终于产生与印度不同的理论体系。依吕澂的看法，印度的心性思想可以称为“性寂（自性涅槃）说”，中国的心性思想则为“性觉说”。这两种思想，追本溯源，都可以从巴利、增支部经典中发现其端倪。尽管这二者可以说是同源，但发展到后来，中国思想则颇为歧出，而与印度大异。吕澂以为，“性寂说”是印度佛教的本义，意谓众生的心性本来清净，与烦恼并非同类。烦恼的性质是嚣动不安的，偶然发生的；而心性则是寂灭的、寂静的，是不为烦恼所混乱、动摇的。^②烦恼起源于对一切现象的错误认识。因此，如能逐渐厘清错误的认识，陆续改变前此依据错误认识所做的行为，不断地舍染转净，则自能达到解脱的境地。^③“性寂说”是众生之修行实践、转染成净以趋解脱的理论基础。至于中国的“性觉说”，则是由魏译《楞伽经》开始，加上《大乘起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等伪托经论所逐步发展出来的理论。这种理论以为，人心为万有的本源。妄念、烦恼的本质就是真净，众生的觉性本来自存，只要妄念一息，本来面目一恢复，则是解脱。“性觉说”的修行重点在于返本还源，而不在祛除染污。因此，为了使中国佛法回到正途，他曾撰有两篇专文来评破这两部书，即《楞严百伪》与《起信与禅》两篇文章。《楞严百伪》一文中指出，《楞严经》是一部集伪说之大成的伪经，由于“文辞纤巧、释义模棱”，因此颇与中国人的民族性相符而甚受欢迎。该书影响所及，“贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅者援以证顿超，密宗又取以通显教”，宋明以来，不只风靡佛教界，甚至儒家辟佛都要援引此书。吕澂认为中国佛法之所以“僮侗颛顼”、“奄奄欲息”，与《楞严经》有密切的关系。所以，他以为“邪说不除，则正法不显。辞以辟之，亦不容已也。”这就是他愿意不惮烦琐、列举一百零一条证据

① 以上引文均见吕澂撰《楞严百伪》，载于《吕澂佛学论著选集》（一），齐鲁书社，1991年版，第374—375页和释憨生著《辨破〈楞严百伪〉》一文。

② 吕澂撰《试论中国佛学有关心性的基本思想》，载于蓝吉富主编《现代佛学大系》第51册，台北，弥勒出版社，1984年出版，第358页。

③ 吕澂撰《正觉与出离》，载于《现代佛教学术丛刊》第37册，台北，大乘文化出版社，1981年出版，第99—101页。

以证明《楞严经》是伪经的主要动机。但是,《楞严经》是唐宋以来少数最受中国佛教徒欢迎的佛典之一。有关该经的注疏或相关著述,在各版大藏经中总共收录五十余部。在近代中国佛教界的重要弘法人物中,也大多对该经甚为推崇。其中,圆瑛、谛闲、守培、倓虚等传统佛学界名师都对该经撰有注释性之著作。即使是以改革中国佛教著名的太虚,也在年轻时即对该经至为喜好,其后也著有《楞严经研究》与《楞严经摄论》二书,且一生以该经义理为其思想宗本。此外,《楞严经》中所录的楞严咒也是中国各大寺院早课中的必诵经咒。可见这部佛书在传统中国佛学界及佛教界的深远影响。因此,吕澂对这部书的评破,明显地反映出其对传统中国佛教的不满与贬抑。

从以上对吕澂先生和释愍生法师的论点对比分析中可以看出,佛门中的高僧大德对于《楞严经》之经文内容,一般没有持否定论者,他们对此经之推崇可以说是众口一词,从古至今都是如此。例如在古代,明释真鑑在其所著《大佛顶首楞严经正脉疏》的自序中认为:“是则斯经也,一乘终实,圆顿指归。语解悟,则密因本具,非假外求;语修证,则了义妙门,不劳肯綮。十方如来得成菩提之要道,无有越于斯门者矣”。^①明末四大高僧对《楞严经》亦深信不疑。藕益智旭在《阅藏知津》中称此经是“宗教司南,性相总要,一代法门之精髓,成佛作祖之正印也”;莲池株宏在《楞严摸象记》中甚至说“纵使他人能说此经,吾亦尊之为佛祖也。相反,纵使佛祖现于前而说《楞严》是伪经者,吾等亦应视为魔说可矣!”。^②在近代,曾被梁启超称为“今代治佛学者,什九皆闻文会之风而兴也”的杨文会居士,他的步入佛门即是受《楞严经》之影响。据蒋维乔著《中国佛教史》卷四《近世之佛教》一章载:杨文会在同治二年(公元1863年),于“病中得马鸣《大乘起信论》,反复读之,得其奥旨。由是一意搜求佛经,后于书肆得《楞严经》,就几讽诵,几忘其身书肆中,日暮不去。肆主促之归,始觉。是为文会入道之始。”^③近代再兴天台宗的一代名僧谛闲,在他一生讲论的经典中,除《法华经》外,就是《楞严经》。他曾在民国四年至七年(公元1915—1918年)两度在北平讲《楞严经》,“缙素之听讲者,至座不能容”。另一位名僧太虚对《楞严经》也是极尽推崇。

综上所述,我们可以看出,吕澂先生对《楞严经》及其它佛教伪书的破斥与对传统中国佛学的批判,也许显示了这样一层意义,即对“信仰的合理化”的追求。其重视厘清佛法的真是真非,而反对传统佛教的含糊隳侗。或许他的

① 《已续藏》卷12,明释真鑑《大佛顶首楞严经正脉疏》,第187页下,河北省佛教协会印制,2006年5月第1版,2006年11月第1次印刷。

② 参见李富华著《楞严经释译》,高雄佛光出版社,1996年8月出版,第9页。

③ 蒋维乔著《中国佛教史》卷四,蓝吉富主编《现代佛学大系》第28册,台北,弥勒出版社,1982年出版,第455页。或参见蒋维乔著《中国佛教史》,北京,团结出版社出版,2005年3月第1版,第344页。

目标是追求清晰、合理而不含混的佛教信仰。这样的信仰态度在中国佛教史上可说是极为罕见的。吕澂对待《楞严经》的态度能否对中国佛教产生重大影响，尚不能过早下结论。

3.3.3 罗香林对房融笔受《楞严经》一事的肯定和何格恩之否定态度

罗香林，字元一，号乙堂，1906年（清光绪三十二年）生于广东，1926年考取国立清华大学经济系，后转学历史系，师从王国维、梁启超、朱希祖、冯友兰、钱玄同等大师。1930年入清华研究院，师从陈寅恪、顾颉刚二导师。1931年春在兼读燕京大学研究生院历史学部时使其学到了严谨的治学态度和精神。1934年9月，在南京国立中央大学历史系执教，讲授“中国民族史”和“隋唐五代史”。1964年任香港大学中文系主任，兼东方文化研究所所长。1967年获台北中华学术院颁授的哲士荣衔。1968年被香港大学聘任为终身名誉教授，并兼指导研究生工作，一生致力于史学研究。何格恩是当代台湾佛学研究者。罗、何两人主要围绕房融在粤笔受《楞严经》之事对此经提出了不同的意见。罗氏撰写了《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严经翻译问题》一文，何氏撰写了《房融笔受楞严经质疑》一文。

罗香林一文以平实的态度论证房融笔受一案方方面面的问题，他认为，对《楞严经》持怀疑论的观点，只能是事出有因，查无实据而已。房融笔受《楞严》之所以令人起疑，是因为“房融事迹，新旧唐书无传，仅散见于本纪，及其他零星记述，故不为世重。惟其笔受《首楞严经》翻译，关系于唐代政治与佛教发展者颇巨，不容忽视。”^①房融的事迹在新旧唐书均无传，有关他的记述只零星散见于其他本纪，没有被当世所看重，但是其笔受《首楞严经》翻译一事，对唐代的政治与佛教发展诸方面影响又很巨大，这是疑点之一。另外一个原因是，“房融在光孝寺笔受《首楞严经》翻译之年代，诸书所记，殊有出入。”这是疑点之二。《楞严》是否自梵本译出，是一很大问题。无论此经是真译还是伪造，似乎都是盛唐以前所发现的佛教经籍，否则也不会被记载于智昇《开元释教录》和《续古今译经图纪》两本经录中。对于其师梁启超在《古书真伪及其年代》一书中对《楞严经》所表述的观点，罗氏认为：“梁先生所论，富启发精神，于后学之引导研讨，为惠良多。然谓《首楞严经》为佛家语而杂以周秦学说之伪作，则或与《首楞严经》之中心思想不尽符合。盖《首楞严经》，虽外

^① 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册，大乘出版社出版，1978年版，第321页。

表似极复杂，且由戒淫出发，然实际则以使信徒‘先悟一心，依之建立三观，修此三观，还证一心’为其思想骨干。”^①

唐释慧琳精通梵汉文字，遍读三藏诸经，其目光如炬，极善于分辨佛经之真伪，对讹伪各经，“多经辨明，抉发隐微，毫不假借”，元和十二年（公元817年）撰《一切经音义》四十二卷，于《楞严》亦为音义，对于大涅槃经卷八都能提出怀疑意见的慧琳，对《首楞严经》，则绝不置疑，可见此经在唐玄宗至肃代年间，必定已经盛行于当时，起初也没有怀疑者。罗氏指出：对于《楞严》，“虽唐人不疑，亦未必即属无讹，然欲论定其伪，亦非片言即可决焉。”

梁启超认为《楞严经》杂有先秦诸子思想，充满神仙荒诞之说，对此罗氏引用明释德清（即憨山大师）的《首楞严悬镜》和朱熹观心说来论证梁氏之说为非：“此种‘先悟一心，建立三观，修此三观，还证一心’之佛法，宋人尝称之曰‘观心说’。虽宋明理学家，间亦受其影响，然实与周秦思想有别，非唐时佛教徒窃取先秦思想为之也。……朱子于佛说评议，虽未跻极则，然谓观心说与先秦心性思想本有歧义，则甚为平实。可知所谓《首楞严经》杂有周秦思想，是以必为伪书一说，似未能即为定论也。”

以梁氏之才学与性格，于学术方面自然难免粗疏与武断，他认为《楞严经》多可笑思想，对此罗氏举出明末虞淳熙序释德清《首楞严经悬镜》作为例证反驳到：“……是《首楞严经》为总录佛各时各地所说法之结集，不能以他经拟之。谓其说较庞杂则可，谓其多可笑思想，则未见公允也。”梁启超认为《楞严经》里最可笑思想之一是“十大弟子有一个叫做优婆离，和婆罗门教的哲学书优婆尼沙只差一字。现在有一部《楞严经》，起首就说：‘如是我闻，……优婆尼沙说。’竟把反对佛教的书名，当作佛弟子的人名了。这种人名书名的分别，只要稍读佛经者，便可知道。而伪造《楞严经》者，竟混而为一，岂非可笑？”而罗氏认为以此条论据当作《楞严经》为作伪之明证，亦大有问题。《楞严经》开卷所记之“优婆尼沙陀”与佛十大弟子中之“优婆离”，是否同为一入，实成问题。以开卷所列诸大阿罗汉具名者不足十人，且如“摩诃拘絺罗”等不在十大弟子之列言之，应该是两个人。考宋释法云编《翻译名义》卷一也可得出不能相混的结论，因而不能据此片面理由，遂说《楞严经》为伪书。

对近人李翊灼在其《佛学伪书辩略》一书中所列举六事，以辩《楞严经》为出于伪托，罗氏也逐条进行了言之凿凿的辩驳。最后，罗氏得出结论：

“要之，近代学者怀疑《首楞严经》为伪托者，虽颇不乏人，然所言似皆未能成为定论。故今兹考述唐代光孝寺史蹟，对于此经，仍以殷剌密帝在寺翻译，

^① 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册，大乘出版社出版，1978年版，第334页。

房融在寺笔受为立论依据。如他日能有更富资料，以证明此经之果为房融等所伪作，则此寺与房融在中国佛教发展史上，其关系为更钜焉。”^①

可以明显看出，罗氏实际上是赞成《楞严经》为真的。

与罗香林论证《楞严经》之平实态度比起来，何格恩之论证则稍为激进，不但智昇所记有关般刺密帝之资料绝不可取，而且房融笔受之事也属无中生有。何氏认为，智昇一人同作两书，而其中所记译经之事“显出两歧”。前者标明主要译经人是般刺密帝，并及译语人弥伽释迦，笔受之人为房融；后者则全异其辞，只言沙门怀迪遇一梵僧请共译经，并为笔受缀文，又自注云：“未得其名”。前后两相矛盾，“至为可怪。”最为奇怪的是，《续古今译经图纪》之末，附一小注云：“欲若题壁，请依开元释教录。”何氏因此质问“岂智昇亦自疑其手撰《续古今译经图纪》之所载乎？”此外，如《开元释教录》卷十二与卷十七再三著录，均不提及般刺密帝之名，“则《续古今译经图纪》之不足信，明矣！而赞宁之《高僧传》仍取之，为‘极量’（即般刺密帝）别立一传，何也？”关于此点，杨维中教授在上文已为详加疏证，在此不再赘述。何氏由此认为：“岂以历代各种刊本《楞严经》，均署般刺密帝主译；以讹传讹，竟莫察其非耶？《楞严经》自古迄今，未见梵本；般刺密帝与弥伽释迦之事迹，不见于其他记载；余以为其姓名亦为后人所杜撰，正如‘乌有先生’‘无是公’之无足稽考，可置之勿论。”其所关心的只是房融与怀迪的关系而已。

有关房融笔受《楞严经》之事的记载历来颇多，如《东坡题跋书柳子厚大鉴禅师碑后》、《佛祖历代通载》卷十五、《楞严经指掌疏》卷一、《正脉》、《广东通志》卷二六五之《谪宦录》都有此事的记载。而何氏则认为，除房融遭配流放岭南一事载在正史当为事实外，其余都不可靠。“笔授之事，全属子虚，固不必深辨。……惜其诗文留存者极少，其南迁之路径与事迹均无可稽考耳。”^②

何氏根据有关怀迪译《楞严经》的时间问题认为，怀迪南归译《楞严经》应在先天二年以后，其时房融已卒于高州，与此译经根本无缘，所以《开元释教录》没有记录房融证译一事是有根据的。至于《广东通志》记载“后神秀入道场见所奏经本，录传于世”则更不足信了，并举《张说之集》卷十九之记载以证实神秀卒时，《大宝积经》之翻译才刚刚开始，此时的怀迪尚未南归，不可能见《楞严经》奏本，以此知《楞严》之流传于京师必在开元年间中期，这与赞宁《高僧传》所记载正相符合。又因史籍资料无可征考，不能妄测怀迪于神

① 罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册，大乘出版社出版，1978年版，第334页。

② 何格恩撰《房融笔受楞严经质疑》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册，台北，大乘出版社出版，1978年版，第318页。

龙二年北上以前,是否曾会晤过房融。最后,何氏得出结论:

“大抵《楞严经》必为怀迪或同时人所杜撰,自恐声望不孚,故托言得之于梵僧。房融为当时知名之文士,又曾为相;而京师所译佛经,均有文士学士为润色。好事之徒,遂假借其名,牵强附会,与曹溪沙门杜撰张说宋之问之诗以光大其师,如出一辙也。”^①

这是认为《楞严经》根本就是唐人假托得于梵僧而伪造,附会于知名文士房融身上而已。何格恩是坚决否定《楞严经》是“真经”的。

罗、何二人围绕房融笔受之事所阐发的观点,罗文多方面都有所侧重,而何文则略显片面与武断。有关房融笔受《楞严经》一事历代记载如此之多,而何氏却近乎一笔抹杀之,与罗氏论证之平实谨慎、处处存疑的态度比起来明显稍逊一筹。究竟二人之观点何者可取,明眼人自不难决断。

3.3.4 日本学者望月信亨对《楞严经》真伪的态度

望月信亨,日本佛教学者,原姓松原,名胜次郎,12岁于该县圆海寺从加纳法宣出家,入净土宗僧籍,因被神户滕之寺望月有成收为法嗣和养子,改姓望月。1896年,为净土宗派至比睿山及京都专攻天台教义,旋与同学于京都创办《宗粹》杂志,宣扬净土教义。1899年,任东京小石川的净土宗高等学院教授。1909年完成《佛教大年表》,受到学术界的重视,其间与高楠顺次郎、大村西崖等编纂《大日本佛教全书》150卷。1924年写出《净土教之起源及发达》论文,获东京帝国大学文学博士学位,主要著作有《大乘起信论之研究》(中国有梁启超缩译本)、《净土教之研究》、《净土教概论》、《中国净土教理史》、《佛教史之诸研究》等,所编《望月佛教大辞典》为近代日本最被重视的佛教研究工具书。

望月信亨在其所著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》中指出,关于《大佛顶首楞严经》的译者,有二种说法:一者认为是般刺密帝等译出;另一说法则为怀迪所译。此经有二译者署名的情形,显示其传译极为可疑。“此文即是此经本有二本,一本书怀迪译,一本则记为般刺密帝译,房融笔受之明证。可是此种一经有二种译人之署名的情形,是其他全不见其例之事。这可说是显示了其传译极其可疑。”^②而探究此二署名的由来又皆不实,故推断有关此经为翻译之作的说法不足采信,可能系一伪作。

“……然而《续古今译经图记》乃采取神龙元年五月译出之说,且作为怀

① 何格恩撰《房融笔受楞严经质疑》,张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第35册,台北,大乘出版社出版,1978年版,第318页。

② 望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》,载蓝吉富主编,山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究(初编)》第27册,台北县中和市,华宇出版社,1988年9月初版,第236页。

迪证译。这显然与《开元释教录》有出入而自相矛盾。又神龙元年房融笔受之说法，虽与唐书第一百三十九房张李列传所说的：……不过，房融果能以贬谪之身立即出高州，而逗留于广州悠然从事于译经与否？又是否果真修习梵学，而擅长于梵经的笔受？这些皆是大为可疑的问题。且殷刺密帝以及弥伽释迦的事迹，也毫无可征之文献。诸如‘事毕泛舶西归’，‘莫知所之’等说法，得说是假借梵僧以证此经之西来的企图。又如子璿之房融入奏说，以及大通在内亲遇奏经等说法，亦应认为是虚构的。……”^①

这就是认为有关殷刺密帝、弥伽释迦、怀迪、房融等人之事皆不足取。“一经有二种署名已经是甚为可疑之事。何况其二种署名的由来亦均不确实，故有关此经翻译的传说不足以采信。可能是怀迪之徒先妄作此经，然后流布广州传译之说，后更附会于房融贬谪之事实，以宣传房融笔受说。”^②此经在中国向来被认为是真典，但在日本最初由普照请来此经时，就已有真伪之论诤，故知著述此经者以《首楞严经》作为从《金刚大道场经》中抄出之别行经，企图以此瞒过世人；其附以“首楞严”之题名，亦是来自《首楞严三昧经》，而其教旨也有不少是根据《大乘起信论》等诸大乘经典而来，甚至和道教思想相混和。

“关于摩登伽诱惑阿难之事，记载于《摩登女经》、《摩登伽经》、《摩登女解形中六事经》、《杂譬喻经》卷下以及《舍头谏太子二十八宿经》等，是颇为有名的故事。现在于此经举出这个故事，当然是依据上述之诸经，但是托此以显示缚脱无二之理的想法，想必是得自《首楞严三昧经》的启发而来。……非但如此，彼经中屡次说‘缚脱无二’之理，又说‘魔界如佛界如、不二无别等’，完全与此经的经旨无异。因此，吾人应认为此经之以首楞严为题名，即是表白其教旨系得自《首楞严三昧经》。”

“又此经的教旨根据《大乘起信论》之处似乎也不少。此经以为众生之生死相续，乃由于不知众生本有常住之真心性净明本所致，而力说五阴、六入、十二处、十八界皆为本如来藏妙真如性。这应视为即是《起信论》如来藏缘起之意旨的绍述。就中，于此经第一说：……‘无始来失却本心，妄任缘尘分别影事’，相当于《起信论》中所说的‘一切众生不名为觉，以从本来念念相续未曾离念故说无始无明’，以及……皆可说是取《起信论》中名目者。又同第四说‘譬如迷人于一聚落惑南为北’等，是转用《起信论》中所说的‘犹如迷人依方故迷，若离于方则无有迷’的，故此经亦有从《起信论》所学之处。同时亦可了解《圆觉经》之所以以《起信论》为主要根据而立其教旨，亦即由此经得

① 望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》，载蓝吉富主编，山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究（初编）》第27册，台北县中和市，华宇出版社，1988年9月初版，第237页。

② 望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》，载蓝吉富主编，山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究（初编）》第27册，台北县中和市，华宇出版社，1988年9月初版，第238页。

到暗示的。”^①“尤其在经中，除六趣之外列出神仙，且说有十种差别，这显然是道教思想之混合。”^②

总此以上诸多原因，望月信亨断定此经绝非梵本之翻译，而成书年代应在久视元年（公元700年）后。显然，望月信亨之观点属《楞严经》“主伪”派一列。

望月信亨认为，《楞严经》之教旨有不少是根据《大乘起信论》等诸大乘经典而来，甚至混合有道教思想。这一点恰与吕澂“英雄所见略同”。在吕澂《楞严百伪》一文之第二十一条、二十二条《楞严》伪证中也表述了这种观点。如吕澂说到：

经说：“身心真妄，生灭与不生灭，即于生灭心有不生灭地。”按此全抄《起信》一心二门之说。实则身心法与法性，虽有生灭中见不生灭之意，但生灭与不生灭，事仍不类。法云生灭者，谓其有为念念不住也；法性云不灭者，谓有为无我之理不变也。此非别有坚固安住之法与生灭相并。撰经者不解此义，乃谓见精性未曾皱元无生灭，似于见道外别有此一法者。其伪二十一。

经云：“诸所缘法，唯心所现。”按此窃取《楞伽》唯心之心，应指八识，而经撰者误为妙明真心。其伪二十二。^③

那么，《楞严经》是不是真有抄袭《大乘起信论》等诸大乘经典之嫌疑呢？我们且看释憨生是如何辩解的：

经是佛说，《起信论》是菩萨说，岂可谓：“全抄《起信》一心二门之说”？吕谓：“见精性未曾皱元无生灭，似于见道外别有此一法。”此乃吕之臆断，自不解义，反说撰经者不解义。今经说肉身是生灭法，属相。见精，是心法，属性。肉体有迁变，是人所公认。见精性不变，即如波斯匿王说：“三岁时见恒河水乃至与六十二岁见恒河水，宛然无异。”故说见精性未曾皱。但二十之时，衰于十岁，乃至六十又衰于五十，此是身体之生灭。即于生灭身体显出不变之性，故知身死后，性是不灭。今吕文谓：“法性云不灭者，谓有为无我之理不变也，此非别有坚固安住之法与生灭相并。”既云非别有坚固安住之法与生灭相并，则一灭一切灭，即等同断灭，谁证有为无我之理不变耶？又佛说：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。”请问以何为寂灭？以何为乐耶？

经云：“诸所缘法。”即一切法为心之所缘。“唯心所现”者，谓色心诸法

① 望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》，载蓝吉富主编，山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究（初编）》第27册，台北县中和市，华宇出版社，1988年9月初版，第242-243页。

② 望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》，载蓝吉富主编，山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究（初编）》第27册，台北县中和市，华宇出版社，1988年9月初版，第247-248页。

③ 参见吕澂撰《楞严百伪》，《吕澂佛学论著选集》（一），齐鲁书社，1991年版，第375—376页。

唯八识心所现。经文又说：“汝身汝心皆是妙明真精妙心中所现物。”汝身，即四大身，汝心，即八种识心，皆是妙明真心所现之影。吕以为“唯心所现”之心，误为妙明真心。又《楞伽》、《楞严》均是佛说，何得云“窃取”？^①

从以上对比分析可以看出，《楞严经》有无抄袭诸大乘经典之事尚有争议。望月信亨与释憨生同属佛教界人士，而观点不同；吕澂先生是学术界治佛学之巨硕，罕有其匹者。从三人对《楞严经》的观点来看，望月信亨和吕澂之“主伪”与憨生法师之“主真”并不以教内、教外之分野而有甚分明之区别。

按《楞严》经文所言“身心真妄、生灭与不生灭”，其意依佛教教义似应解为，身心是真或妄，是决定于其属生灭法或不生灭法而定，真心是属不生灭法，是佛所用者。凡夫之心乃妄心，属生灭法。“即于生灭心有生灭地”，为真心必由妄心悟出，不是离妄心别有真心可得，是破除无明而真心显现之义，这与《大乘起信论》似乎没有多大关系，望、吕可能误解经义而认为《楞严》有一心二门之论。所缘法即意识心，必须有“识”才可显示出来，故唯识变，但“识”乃不离真心，世间诸法之源皆真心，意识心可以说“以真心为因、无明为缘，和合而妄生”。《楞严经》与《楞伽经》两本经典有同也有异，妙明真心，仿佛八识之不受污染、已经净化者，真心乃本体论，唯识乃认识论，似乎不应混为一谈。由此，望月信亨、吕澂等所主张之《楞严经》抄袭《大乘起信论》诸大乘经典一说自难成立，尚待论定。至于此经译者不实、掺杂道教思想等论点，罗香林《唐》文已详加考订，在此无须赘言。

从以上对几位佛学研究者关于《楞严经》的真伪观点的介绍，我们可以看出这样一种趋势，《楞严经》在宋元时代得到广泛传播的同时也出现一批较为著名的疏注《楞严经》的著作，例如宋释子璿的《首楞严义疏注经》、宋释咸辉的《首楞严经义海》及元释惟则的《大佛顶首楞严经会解》等，王安石、张商英等宋代名臣在繁忙政务之余也时时出入佛门，花费巨功参研佛法而能深契佛理，并进而疏解之。到了明朝时期，在宋元热崇《楞严经》之风的影响下，其影响进一步扩大，信者多而疑伪者少，尤其是在明朝万历年间（公元1573—1620年）及其之后，由于四大名僧的倡导，《楞严经》在佛门中的地位徒然增高，只是到了清朝末年以至民国以来，关于《楞严经》是伪经的议论才又度多了起来，其中以梁启超和吕澂最为激烈，坚决否认此经的真实性；何格恩充其量只是对此做了一些略显仓促草率之补充工作；而日人望月信亨之观点与梁、吕二人如出一辙，其实并无多少创见，也不排除三人之间观点相互影响之可能性。罗香林从史学的角度，以值得赞许之最大平实心态，围绕房融笔受一案，详实考证

① 参见释憨生著《辨破〈楞严百伪〉》一文。

了《楞严》真伪之疑的前前后后等诸多论点,从某种意义上说,可为《楞严经》真伪一案下一定语;释愍生法师针对吕澂百余条伪证所作逐条针锋相对之辨解,可代表佛教界广大学人的观点。所谓只要是佛陀所传之法都为真的虔诚信仰之论并不足以代表整个佛教信众的立场,愍生法师并非以盲目佛教护法为任,其辩驳之论点条分缕析,言之有据,攻守兼备,以理服人,在学术上之坚持科学理性,在宗教里之寻求安身立命两者于此似乎有豁然贯通之势。《楞严经》的真伪之争虽然持续了千余年,时至今日可能还存在不同的看法,但它作为大乘佛教的重要典籍,在中国佛教史上已经产生了巨大的影响;这已经是确定之事实,正如“大乘非佛说”的讨论无法改变大乘佛教的地位一样,这种争论也无法改变《楞严经》在佛教理论和实践两个方面已经确立的地位。当代的有些学者还曾经大胆地做出如此判断:《楞严经》为中国人所造,或者说是中国人在原来一本或几本佛经的基础之上,重新改写或编写的一部更加“中国化”的佛经。但是,这种论调同样也不能压倒《楞严》“真经”论。相比较而言,无论是在古代,还是近现代,崇信《楞严经》者仍然占据大多数。至于“伪经”说所提出的种种论据,只能是一些点点滴滴之疑点,还不足以构成《楞严经》是“伪经”的真凭实据。即便是持“伪经”说的人也认为,对于《楞严经》系伪造之佛典,那不过是见仁见智,言人人殊,仅仅是一些些怀疑而已。对此经的怀疑,虽说头绪繁多,众说纷纭,但不外乎传译和义理两方面。传译方面,已如我们上文所述,有智昇在其两本佛教经录中记述歧义的原因,也有后人理解之不同,或者是在义理方面择取经文中的片言只语以己意解析,或者对此经不同于他经之处加以排斥,无论从论证方法一面,还是分析结论一方,都难以使人尽信。^①这充分说明,围绕着《楞严经》的真伪之争,始终是事出有因,而查无实据,惟有寄于后学者的努力研究之证实了。

① 杨维中撰《论〈楞严经〉的真伪之争及其佛学思想》,《宗教学研究》,2001年第1期,第61—62页。

第4章 《楞严经》佛学思想略析及其对中国佛教的影响

《楞严经》是一部内容丰富且体系庞大的大乘佛经，在它所构筑的大乘佛学的体系中，几乎涉及到佛教理论中的所有概念。此经共十卷，约七万余言。按照注疏家的观点，全经内容可划分为三部分。第一部分称“经序分”，第二部分称“经宗分”，第三部分称“经益分”，又称“流通分”。综观《楞严经》的内容，经文的前半部分，即卷一至卷六的内容主要是佛教理论方面的阐述，而卷七至卷十则着重于修行方面的内容。我们先看《楞严经》在义理和修持两方面究竟提出了什么佛教思想。

4.1 《楞严经》的佛学思想

关于《楞严经》究竟提出了什么主要的佛教思想这一问题，历来是注疏家们特别关心并着重探讨的问题。全经大旨宣讲一切世间诸所有物，皆为万有实体真如之显现；心精而达于诸法本具理性，即能使万法遍为通融无碍，无二无别，含裹十方。但有情众生不明自心“性净妙体”，故流转生死。当修禅定，以破各种颠倒妄执之见，通过由低而高的修行阶次，达到无尽妙觉，成无上道。明释真鑑著《大佛顶首楞严经正脉疏》把此经对大乘佛教理论和实践两方面的贡献，概述为十个方面：1、“毕竟废立”。2、“的指知见”。3、“发挥实相”。4、“改无常见”。5、“引入佛慧”。6、“示真实定”。7、“直指人心”。8、“双示两门”。9、“极劝实证”。10、“严护邪思”。《大佛顶首楞严经正脉疏》关于《楞严经》对大乘佛教理论的贡献之概括应该是非常准确和全面的，说明了《楞严经》与大乘佛教主要经典所阐述的许多重要思想都有关系。由于《楞严经》是一部较为晚出的佛教经典，因此它有可能对大乘佛教已经形成的较为成熟的思想进行进一步的阐述和发挥。

4.1.1 《楞严经》的如来藏思想

《楞严经》涉及的大乘佛教思想的范围相当广泛，涵盖了《般若经》诸法性空的思想，《华严经》事事无碍、一真法界的思想，《法华经》诸法实相和开权显实的思想，《涅槃经》的佛性说，以及正修三摩地、五十五位“真菩提路”、持戒、设坛诵咒等等。在阐述这些思想时，《楞严经》始终贯穿着一个基本的理论概念，这就是“常住真心”，亦称“众生如来藏妙真如性”，也称“妙明真净妙心”，也就是如来藏心。在《楞严经》里讲到，众生之所以生死相续，在烦恼中轮转，就是不识此真心而“用诸妄想”，六根产生的妄识是众生生死轮回的根

本，而直显常住真心就是“菩提涅槃”，一切妄识尘境，包括五阴、六入、十二处、十八界皆是此如来藏妙明真如性所显，此如来藏体觉明心遍十方界，含藏十方无量虚空，是一切，又不是一切。诸法实相、一真法界、佛性，就是众生本有的清净本然，周遍法界的如来藏性，也就是真常之心。万法唯心，破六根妄识，直显常住真心，就是《楞严经》所要表述的中心思想。佛教的心性论思想是主要围绕着如来藏系经典发展出来的。虽然《楞严经》不能单纯归于如来藏系，但它所包含的如来藏思想，在诸类经典之中，也是很独特和重要的。《楞严经》有两点非常突出：其一是对“如来藏真心”的说明和强调；其二就是借助于此“如来藏真心”建构了一个对世间之成因的说明。可以说，其所阐述的如来藏思想，是准确地理解《楞严经》思想的关键。由于《楞严经》传入中国并得以翻译的时间比较晚，所以其并没有着重阐述“一切众生皆有如来藏”这一佛性论命题，而是重点将此落实于众生的心性层面和修行层面，这是《楞严》与其它同属一系的佛教经典的重大区别。一般的如来藏系经典都用“如来藏自性清净心”的名称，而《楞严经》则用了“无始菩提涅槃元清净体”这一提法作为众生解脱成佛之根据，可算是其比较独到的说法。这一说法包含有属于解脱之因的菩提心、修行而得到的涅槃成佛之境界、众生心识之中原本清净不生不灭的常住真心三方面的含义。这三种内容合起来就是《楞严经》所谓的“无始菩提涅槃元清净体”，而这一名相就是杨维中教授所说的是《楞严经》将佛性论、心性论、修行解脱论合于一体的中心名相。^①

《楞严经》所表述的如来藏说，有时又被称为真常唯心论，是公元三世纪时兴起于印度的一种大乘佛教的理论。在汉译佛典中宣扬这种理论的经典，除《楞严经》外，还有《大般泥洹经》、《胜鬘经》、《楞伽经》、《圆觉经》及《大乘起信论》等佛教经典。如来藏说是后期大乘佛教理论的重要思想，应该说如来藏说其实就是对中国佛教产生深远影响的佛性说，佛教所说的众生本有之清净本然、周遍法界的如来藏性，即真常之心，就是佛性。在《楞严经》里是以五阴^②、六入^③、十二处^④、十八界^⑤来表示众生身心之中这一常住真心之佛性的。《楞严经》认为，一切众生所具有之“无始菩提涅槃元清净体”就是众生识心

① 杨维中撰《论〈楞严经〉的真伪之争及其佛学思想》，《宗教学研究》，2001年第1期，第62页。

② 一、色阴，二、受阴，三、想阴，四、行阴，五、识阴。

③ 出法界次第，入即趣入之义。谓六根为六识所依，能入六尘，故名六入。一、眼入，二、耳入，三、鼻入，四、舌入，五、身入，六、意入。

④ 指六根加六境，又作十二入、十二入处。处为梵语 a'yatana 之译，乃养育、生长之意。即长养心、心所之法，计分为十二种，乃眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法等处。

⑤ 合眼、耳、鼻、舌、身、意之六根，色、声、香、味、触、法之六尘，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识之六识，名为十八界。

和色身的依据。

4.2.2 《楞严经》的修行理论与密教思想

《楞严经》主要阐述“一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心；心精遍圆，含裹十方”，众生不明自心“性净妙体”，故流转生死，当修禅定，以破种种“颠倒”之见，通过十信^①、十住^②、十行^③、十回向^④、四加行^⑤、十地^⑥、等觉^⑦、妙觉^⑧等由低至高的种种修行阶次，达到方尽妙觉，“成无上道”。菩提妙明元心即如来藏妙真如性，世间一切根尘阴处等皆如来藏清净本然。世间迁流成坏，生生不已，惟有真性圆明，无生无灭，永恒长驻。《楞严经》中“七处征心”、“八还辨见”对心的本体、修行的途径及其需要注意的东西，作了非常详尽的讨论，几乎成为禅门修行的必备指南。对心体的强调，是《楞严经》的一大特色，这也是其流行于禅门的主要原因。《楞严经》以如来藏思想为中心形成的理论体系也体现在其修行论思想之中。《楞严》认为，本来圆明清净的如来藏性因明上生起觉而变成妄明妄觉，失去真实体性而方有六根的功能。如果众生能够脱离有为诸相，随顺于一根就可从六根之妄中解脱出来，就是习惯上所称的“六解一亡”的修行法门。经中详细讲述了二十五种圆通法门，由这些修行理论的阐述可看出其之所以不采用“如来藏自性清净心”这一提法，而另外提出“无始菩提涅槃元清净体”这一说法的因由。这样一来，就可以得出《楞严经》修行论的特色是返归本源、还归本觉这一结论，而将如来藏思想落实于修行论这一特征也因此而得以彰显。正如上文所说，《楞严经》是一部比较特殊的显密双融的佛教经典，在第七卷几乎是用全卷的篇幅讲述了建立道场、诵念神咒等密教的思想，并且在佛教史上算是史无前例的宣示了长达两千七百余字的神咒咒文，渲染了诵持神咒的法力和由此随之带来的佛教功德。其实在第五卷、第六卷里，二十几位大士、菩萨在自述圆通修行方法的部分中，就已经存在不少的密教内

① 全称十信心。略称十心。即：一、信心，二、念心，三、精进心，四、定心，五、慧心，六、戒心，七、回向心，八、护法心，九、舍心，十、愿心。

② 一、发心住，二、治心住，三、修行住，四、生贵住，五、方便住，六、正心住，七、不退住，八、童真住，九、法王子住，十、灌顶住。

③ 又作十行心。即：一、欢喜行，二、饶益行，三、无嗔恨行，四、无尽行，五、离痴乱行，六、善现行，七、无著行，八、尊重行，九、善法行，十、真实行。见《成唯识论》卷十。

④ 此十回向是：一、救护众生离众生相回向，二、不坏回向，三、等诸佛回向，四、至一切处回向，五、无尽功德藏回向，六、随顺一切坚固善根回向，七、等心随顺一切众生回向，八、如相回向，九、无著无系解脱心回向，十、法界无量回向。

⑤ 即暖、顶、忍、世第一。

⑥ 此十地是：一、欢喜地，二、离垢地，三、发光地，四、焰慧地，五、极难胜地，六、现前地，七、远行地，八、不动地，九、善慧地，十、法云地。参阅十地别释。

⑦ 佛之异称。等者平等，觉者觉悟，诸佛觉悟，平等一如，故名等觉。

⑧ 自觉觉他，觉行圆满，而不可思议，曰妙觉，即佛果之无上正觉。二乘止于自觉，无觉他之功。菩萨虽自觉觉他并行，而未圆满，独佛二觉圆满，觉体不可思议。

容了。特别是最后一位做总结式、下结论式的表述观点的观世音菩萨之三十二应身的说法,带有很明显的密教特征。从《楞严经》之经题可以看出,神咒是此经的核心部分,是除如来藏思想之外的又一中心部分。历代之经录都将《楞严》列入“秘密部”是有它的理由的。从《楞严经》传入中国的时间可以断定其属于印度大乘佛教中、后期的佛教经典,而在印度,佛教的逐渐密教化是在公元六世纪至七世纪时,《楞严经》恰好产生于此时,自不能免受此趋势之影响,虽然如此,此经与纯粹的密教经典又不完全属于一类,在“理”与“行”两方面都与佛教之显教有千丝万缕的联系。可以说,“显密结合”之路径是《楞严经》的最大特色。

4.2 《楞严经》对中国佛教发展进程的重大影响

《楞严经》在中国佛教史上是一部比较晚才传入本土并得以翻译流传的经典,也许正是由于此一原因其在内容方面就显得十分丰富和博杂,其佛教理论极其庞大宏伟,包罗万有,带有非常明显的兼容并蓄的性质,是一部体系庞博壮观的大乘经典,在它所构筑的大乘佛学之体系中,几乎涉及到佛教教义的所有基本概念和范畴,这在其它大乘佛教经典中是绝少见到的。《楞严经》虽然至今未见到梵文原本,在印度佛教史上也不曾留下它的痕迹,但是,自它译成汉文并在中国流行之后,对中国佛教却产生了重大影响。一般而言,印度大乘佛学有四系经典,即般若中观学、瑜伽唯识学、如来藏系以及密教经典,而《楞严经》所包含的思想既不完全属于其中之一系,也未脱离任何一系。纵观全经,理、行结合而显现的理论的严密性,显、密结合而呈现的综合性和包容性,是《楞严经》之最大特色,其以深邃、丰富的佛教教义,以及在佛教理论和修行实践两方面的具体阐述,使其成为唐朝以后,中国佛教各宗各派发挥自己佛教学说的理论依据,为各宗派共同遵为佛门无上宝典。正因为《楞严经》内容的博大精深,禅、净、律、密、教,无不周备,无所不包,兼备众多经论的特长,所以使得《楞严经》受到佛教信众的特别重视,成为一部不可多得的佛教宝典,被视为信徒必须读诵的功课和修行的主要依据,这是在其他众多经典中不多见的、极为稀有的奇特景观。《楞严经》甚至被教众说成是佛教的百科全书、万能钥匙、百宝箱、如意宝珠等等,其内容极尽细致具体之能事,从“征心辨妄”到“论见显真”;从“揭示真心的实相”到“剖析世界成因与人生真谛”;从“舍妄趣真的先决条件”到“二十五位圣者的证道报告”;从“修证圣位的次第”到“众生升沉轮替的因缘”;把佛教修行之步骤,以及修行过程中可能会产生的五十种邪悟,一一论说清楚,而以如来藏思想为核心形成的佛性论、心性论、修行论合一的严密的理论体系,正是其之所以在中国佛教享有特殊地位的深层原

因。《楞严经》译出不久，尽管受到少数人的怀疑，但是却受到了中国佛教僧、俗两界的普遍欢迎，不但有数家注疏问世，而且很快传入西藏、日本。

《楞严经》流行之广，影响之大，对中国历代佛教的发展产生了广泛影响。中国历代以来，诸多的祖师及高僧，皆穷尽毕生精力钻研、弘扬、流布《楞严经》。自唐末五代迄今，注疏《楞严经》的著作非常之多，这在诸多大乘经典之中是极为少见的。值得特别指出的是，明末佛教四大家的憨山德清、紫柏真可、莲池株宏、藕益智旭，都极力推崇，竞相注疏此经。近代以来，高僧如谛闲、圆瑛、太虚、倓虚、虚云、宣化等，也都极力弘扬，不遗余力。尤其值得一提的是寿命长达一百二十岁的虚云大师，在其一生中只注解过《楞严经》，另外如圆瑛法师以其四十余年之钻研，究厥精微，编成《大佛顶首楞严经讲义》，名震海内外，被称为“楞严独步”及“楞严讲主”。打开从五代至宋初以来的禅宗诸灯录、语录，禅师们多以楞严三昧印证禅心，上堂说法、机锋应对之际，屡屡引用《楞严经》的话头，如“第二月”、“迷头认影”、“贫子衣珠”等都是禅师们喜欢参究的话头。大慧宗杲禅师《宗门武库》明确提出要重点参究《楞严经》。

同时，《楞严经》又以“圣言辞义双妙，首尾照应，脉络贯通”，经文译语优美流畅，更博得历朝历代文人士大夫的喜爱，使得文人墨客无比青睐此经，被视为佛教文献中的文学瑰宝。《楞严经》在士大夫之间的流行非常的普遍，如大文豪苏轼非常喜欢《楞严经》，在《苏东坡全集》之《次韵子由浴罢》篇中云：“《楞严》在床头，妙渴时仰读。返流归照法，独立遗所嘱。”苏轼是将《楞严经》放在床头以备时时讽诵的，可见其喜爱的程度几乎到了与孔子“韦编三绝”相比肩的地步了；在《跋所书圆通偈》中又云：“今者北归，舟行豫章、彭蠡之间，遇先妣成国太夫人程氏忌日，复以阻风滞留，斋荐尤不严，且敬写《楞严经》中文殊师利法王所说《圆通偈》一篇，少伸追往之怀，行当过庐山，以施山中有道者。”这就似乎不仅是喜欢玩味《楞严经》深妙的义理，而是比较虔敬的信仰了。苏轼之弟苏辙自称“取《楞严经》翻覆熟读，乃知诸佛涅槃正路，从六根入”。与其兄一样对此经也是爱不释手，并对《楞严》之佛理有很深的参悟。黄庭坚把读佛经当作修养的重要手段，认为这样对解除悲愁煎逼、苦病缠绕有莫大的帮助，并且时时抄写《楞严经》，在《与知郡朝散书》中说：“三界无安，爱为根本，惟洗心于道者不受缠缚。不审颇观佛书否？若于此（即《楞严经》）有味，即能化烦恼境界，超然安乐。”其特别钟情于《楞严经》于此可见。作为宋代著名改革家的王安石在归老钟山后，对《楞严经》颇为偏爱，每曰：“今见此经者，见其所示，性觉妙明，本觉明妙。知根身器界生起，不出我心。”

认为《楞严经》指示了本心的所在。^①

《楞严经》对中国佛教的影响可概括为两方面的内容：一是为唐以后各宗各派所共同接受，成为佛门必读的要典；一是研究注释《楞严经》的著述自唐迄今层出不穷，时至今日仍不断有注述出现。《楞严经》以其丰富的思想内容，以及在佛教理论和修行两方面的具体阐述，成为唐以后中国佛教各宗派的思想依据之一。中国佛教在隋唐时代形成的天台宗、华严宗、禅宗等几个主要佛教宗派，都是在大乘佛教思想的基础上建立起来的，《楞严经》所说之常住真心性清净体，与天台、华严宗二家圆教宗旨相合；又其所说之“七处征心”、“八还辨见”，对于禅宗的参究有很大的帮助和启发，五十阴魔的说明，给了禅修者以莫大之警策，它的直显真实心的思想成为中国禅宗直指人心，顿悟成佛思想的经典根据之一；它的于一毛端现宝王刹，圆融无碍的思想又与中国华严宗的无碍缘起的思想十分接近；天台宗的止观学说及三谛圆融^②的思想也可以在《楞严经》中找到根据；中国法相宗所讲的八识阿赖耶识，在《楞严经》中也多有阐述；至于律宗、净土宗以及密宗都可以在《楞严经》中找到自己的根据；此经详细说明了圆顿禅的参修途径，特别是大势至菩萨的念佛圆通，观世音菩萨的耳根圆通，更为禅、净学人所接近研习。由于《楞严经》内容的广博和包容性，更多的信众将其当作大乘佛教的概论式之经典去阅读。《楞严经》对唐代以后的佛事仪轨也产生了很大影响。

尽管《楞严经》历来都被列入“秘密部”，但其在中国佛教发生的影响却并不在密教方面。《楞严》虽然在唐代密宗“三大士”^③大规模翻译密教典籍之前已经译出并且流通，但是对唐代汉密的形成并没有产生明显的影响。尽管此经于译成汉语之后不久就被译成藏文，但是也没有留下有关影响藏密发展的蛛丝马迹，有人对其长期以来被编入“秘密部”提出异议也就不足为怪了。《楞严经》本属密教经典，却不可思议的对显教发生了巨大影响。“楞严咒”虽然未能被唐代密教采纳，但却成为后来显教佛事仪轨的重要组成部分。元代修订完成的《敕修百丈清规》赫然将《楞严咒》列为禅林必诵之咒。实际上，至迟从元代起，此咒已经成为各宗寺庙所做功课之一，直至今日，未曾改变。可以一言以蔽之，《楞严经》对中国佛教的影响其实更多地在于显教方面。各宗各家学人所探讨的佛教思想一般说都是对佛性说的不同表述和发挥，正因为如此，这些宗派都

① 龙延撰《〈楞严经〉与黄庭坚——以典故为中心》，《中国典籍与文化》，2002年第4期，第16—17页。

② 天台宗用语，为表显诸法的本然实相而立的三种原理，即：空谛、假谛、中谛等三谛。空谛谓诸法空无自性，体不可得；假谛谓诸法宛然而有，施設假立；中谛谓诸法其体绝待，不可思议，全绝言思。三谛是天台宗的中心思想，用以表达体用相即，圆融无碍的教义。

③ 公元8世纪唐玄宗时代，印度高僧善无畏、金刚智、不空来华，史称“开元三大士”。三位密宗大师，在大唐皇室的扶持之下，于长安的大兴善寺（位于今西安市）译出大量密教经典，弘扬密法，称为唐密。

可以在《楞严经》的佛教思想中找到自己的契合点，不管是“一念三千”、“三谛圆融”，还是一真法界，或直指人心、见性成佛，都可借《楞严经》的如来藏说或者称真常心论来进行解释。因此，这才有了吕澂先生“贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅者援以证顿超，密宗又取以通显教”的论说。虽然《楞严经》从诞生之日起就存有真伪之争论，但它在佛门中的地位却始终是十分崇高的，它与著名的《金刚经》、《华严经》、《法华经》等一起受到僧众们的普遍重视，在佛教寺院中，不管是比丘，还是比丘尼，每当早课时，都要背诵《楞严经》中长达两千余字的神咒。这种中国僧人的必修课，从明清时代开始，至今仍然没有丝毫的改变，对历代佛经的注疏家们来说，疏解《楞严经》是他们“福德尤大”，并要穷毕生精力为之从事的荷担如来家业的伟大佛教事业。

第5章 结语

《楞严经》虽然是一部有争议的大乘佛教经典，但是对中国佛教产生了广泛的影响，其丰富的具有思辨意义的内容不仅对中国佛教的研究，就是对中国思想史的研究也极具启发性。《楞严经》经过自唐代中叶至清朝初叶一千多年，在佛教众多佛经目录学家和学者的研究、鉴别之后，还是将它作为佛教的重要典籍，收录在了佛教最具权威的佛典全集《大藏经》中，这理应引起我们对佛经真伪问题再作深一层之思索。

《楞严经》问世之后，佛门中有无数的高僧大德对它推崇备至，在佛教中之地位始终十分崇高，无论是古代，还是近现代，崇信《楞严经》者占据了多数。《楞严经》之所以能被中国佛教的各宗、各派共同接受，并产生巨大影响，归根结底还在于它所宣讲的佛教思想，适应了唐代以后中国佛教发展的需要，其理论对于中国佛教的各宗派皆有所专重圆极。在佛教史中，《楞严经》在中唐以后，是调和华严、天台、密教、禅宗等各宗的主要经典，蕴含了中国真常佛教诸宗派的各种教义，成为诸宗渐趋统一的代表性经典。中国佛教的诸宗统一、三教同源之说与此经的流通，在明朝末年达到高峰，反映出此经与诸宗统一之势的密切关系。由此可看出，《楞严经》极有可能是晚期印度佛教为了统摄、消化浩瀚的大藏诸经的集录之作，其意“在以真心之教指归大藏义海”。^①

佛经在中国经过了长时间地翻译、流传之过程，难免在此过程中不会出现什么差失，其实任何一部作品在其流传、翻译之过程中，都很有可能被改编和窜改，多多少少都不可避免地会打上翻译者、传抄者自己思想的痕迹，像我国先秦时期的老子的《道德经》一样，其问世时间、著者等多方面都是自古以来就存有争议。佛经是在释迦牟尼灭度以后，经过几百年的口口相传，才由其众多弟子用文字的形式记录下来。现存于世的众多佛经，是不是绝对就是佛陀的原话、原意，我们自可以打一个问号，而且，佛教无论在印度还是在中国都发展、分化出了许多不同的部派，各宗、各派所依据的经典也不尽相同。现在流行于世的佛经是真佛经，还是伪佛经，除了看其思想观点是否违背佛教最基本的教义和精神之外，似乎别无其它的办法。在对浩瀚的佛教典籍进行分析、鉴别之时，如果过分拘泥于它们是否是佛陀的亲说，那自不免束缚手脚，进退维谷了。我们认为，无论任何一部佛经，只要其合于佛教的基本教理，不违背释迦牟尼之根本教义，所谓佛法之精义要义不失，接受之也无害佛教之真。在不同地域，不同国界，不同民族的文化交流过程中，从一种文化的作品翻译成为另外一种文化的作品，这个过程本身从

^① 李治华《〈楞严经〉与中国宗派》，中华佛学研究所，1998年第2期，第207—229页。

某种意义上说就是一个外来文化调和、融汇、反哺，不断本地化的过程。一句话，古印度梵文佛经翻译成汉文佛经的整个过程，对中国佛教的产生、成长以至铸成，并在本国发扬光大，进而影响周边国家佛教的发展进程，起了莫大的作用。《楞严经》本身已经对中国佛教产生了巨大的影响，并成为中国佛教经典中一个不可或缺的重要组成部分，其之所以能流传至今充分说明它是完全适合中国佛教的实际情况的，是一部具有绝对中国特色的佛教经典著作。可以预见，只要中国佛教还继续存在延续下去，《楞严经》就极有可能与之共生共长，长存佛教之天地。

参考文献

一、原典与资料

- [1][唐]般刺密帝译《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》(10卷),《大正藏》第19卷。
- [2][唐]智昇《开元释教录》(卷九),《大正藏》第55卷, No. 2154。
- [3][唐]智昇《续古今译经图记》,《大正藏》第55卷, No. 2152。
- [4][宋]释子璇《首楞严义疏注经》,《大正藏》第39卷。
- [5][宋]赞宁《宋高僧传》卷六,中华书局,1987年版。
- [6][日]玄睿《大乘三论大义钞》卷三,《大正藏》第70卷。
- [7]梁启超《梁启超谈佛》,东方出版社,2005年6月出版。
- [8][明]释真鑑《大佛顶首楞严经正脉疏》,《卍续藏》第12卷,河北省佛教协会印制,2006年5月第1版,2006年11月第1次印刷。
- [9][明]释株宏著《楞严摸象记》,《卍续藏》第12卷,河北省佛教协会印制,2006年5月第1版,2006年11月第1次印刷。
- [10]蒋维乔著《中国佛教史》卷四,蓝吉富主编《现代佛学大系》28,台北:弥勒出版社,1982年出版。
- [11]释太虚著《大佛顶首楞严经摄论》,上海,觉社,民国三、四年在普陀作,民国七年(1918)出版。
- [12][宋]慧洪《林间录》卷下,《卍续藏》第148卷。
- [13][宋]苏辙《栞城集·后集》卷二十一,上海古籍出版社,1987年出版。
- [14]宋任渊、史容著《黄庭坚山谷别集》(全五册),中华书局,2003年5月出版。
- [15][梁]真谛译、高振农校释《大乘起信论校释》,北京,中华书局,1992年4月第1版,2005年3月北京第5次印刷。
- [16][明]智旭《阅藏知津》,北京,线装书局,2001年12月1日出版。

二、专著与论文

- [1]方立天主编、华方田副主编《中国佛教简史》,北京,宗教文化出版社,2001年7月第一版,2004年5月第2次印刷。
- [2]刘小枫著《拯救与逍遥》(修订本二版),上海,华东师范大学出版社,2007年8月第1版,2007年8月第1次印刷。
- [3]汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》,载刘梦溪主编《中国现代学术经典·汤

- 用彤卷》，石家庄，河北教育出版社，1996年8月第1版，1996年8月第1次印刷。
- [4]方立天著《佛教哲学》（增订本），北京，中国人民大学出版社，1991年3月第2版，1997年6月第三次印刷。
- [5]方立天著《魏晋南北朝佛教论丛》，北京，中华书局，1982年4月第1版，2002年8月北京第三次印刷。
- [6]吕澂著《中国佛学源流略讲》，北京，中华书局，1979年8月第1版，2006年4月北京第8次印刷。
- [7]吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海，世纪出版集团 上海人民出版社，2005年4月第1版，2005年4月第1次印刷。
- [8]汤用彤著《魏晋玄学论稿》，载刘梦溪主编《中国现代学术经典·汤用彤卷》，石家庄，河北教育出版社，1996年8月第1版，1996年8月第1次印刷。
- [9]陈垣撰《中国佛教史籍概论》，上海，上海书店出版社，2005年4月第1版，2005年4月第1次印刷。
- [8]杜继文主编：《佛教史》，南京，江苏人民出版社，2006年4月第1版，2006年4月第1次印刷。
- [9]方立天著《中国佛教哲学要义》，北京，中国人民大学出版社，2002年12月第1版，2006年3月第4次印刷。
- [10]方立天著《中国佛教和传统文化》，上海，上海人民出版社，1988年4月第1版，1993年3月第2次印刷。
- [11]冯友兰著《中国哲学史》，上海，华东师范大学出版社，2000年11月第1版，2001年8月第2次印刷。
- [12]刘宝金：《中国佛典通论》，石家庄，河北教育出版社，1997年5月第1版，1997年5月第1次印刷。
- [13]吕澂撰《楞严百伪》，载《吕澂佛学论著选集》（第一册），济南，齐鲁书社，1991年第1版。
- [14]荆三隆、邵之茜注译，《白话楞严经》，三秦出版社，2002年10月第1版。
- [15]张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》35，第四辑五，《大乘起信论与楞严经考辨》，台北，大乘出版社，1978年版。
- [16]释憨生著《辨破〈楞严百伪〉》<http://www.10000fo.com/Lyzt/Blybw.htm>。
- [17]（日）忽滑谷快天著《中国禅学思想史》（朱谦之译），上海，上海古籍出版社，1994年初版。
- [18]吕澂撰《试论中国佛学有关心性的基本思想》，载于蓝吉富主编《现代佛学大系》第51册，台北，弥勒出版社，1984年出版。

- [19]吕澂撰《正觉与出离》，载于《现代佛教学术丛刊》第37册，台北，大乘文化出版社，1981年出版。
- [20]蒋维乔著《中国佛教史》，北京，团结出版社出版，2005年3月第1版。
- [21]罗香林撰《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严翻译问题》，载张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》35，台北，大乘出版社出版，1978年版。
- [22]何格恩撰《房融笔受楞严经质疑》，载张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》35，台北，大乘出版社出版，1978年版。
- [23]（日）望月信亨著《关于〈大佛顶首楞严经〉传译之研究》，载蓝吉富主编，山口益等著、一平等译《世界佛学名著译丛·佛典研究（初编）》27，台北县中和市，华宇出版社，1988年9月初版。
- [24]梁启超著《拈花笑佛》，西安，陕西师范大学出版社，2007年3月1日出版。
- [25]李富华撰《关于〈楞严经〉的几个问题》，载于楼宇烈主编《当代中国宗教研究精选丛书·佛教卷》，北京，民族出版社，2008年1月出版。
- [26]李富华著《楞严经释译》，高雄，高雄佛光出版社，1996年8月出版。
- [27]南怀瑾著《楞严大义今释》，上海，复旦大学出版社，2005年3月第1版第4次印刷。
- [28]杨维中：《论〈楞严经〉的真伪之争及其佛学思想》，载《宗教学研究》2001年第1期。
- [29]马忠庚：《从科学史角度证伪〈楞严经〉》，《学术论坛》，2005年第2期。
- [30]罗炤：《〈契丹藏〉与〈开宝藏〉之差异》，《文物》，1993年第8期。
- [31]李治华：《〈楞严经〉与中国宗派》，中华佛学研究所，1998年第2期。
- [32]蓝吉富：《现代中国佛教的反传统倾向》，日本《中外日报社》主办《中日佛教学术会议》论文集，1989年。
- [33]龙延：《〈楞严经〉与黄庭坚——以典故为中心》，《中国典籍与文化》，2002年第4期。

后 记

攻读硕士研究生的三年过的非常快，让人顿生庄子人生如白驹过隙的慨叹。

论文到了最终定稿的时刻，并没有预想中的激动人心，只是有种尘埃落定的感觉。学术的浪漫情怀在无情现实的面前使我多多少少抱有几分遗憾，而论文也无法像期待中的那样美妙。研究生三年，一路行来，我一直觉得自己很幸运，彭自强老师学术上的严谨、睿智，对理论和实践的宏观把握和微观深入，还有生活中的宽容、幽默，都对我产生了重要影响，让我学会如何平和地做学问和做人。论文虽然凝聚着自己的汗水，但却不是个人智慧的产品，没有导师的指引和督导，没有同学的无私帮助，要想完成这篇论文是不可想象的。

对这三年里所有鼓励、帮助我的人说声谢谢。感谢所有教授过我的政治与公共管理学院的老们，感谢我的师兄师姐，是他们给了我学习和交流的氛围，还有各方面的关心和帮助。感谢我的同学，你们给了我论文很多的启发和建议，我的同门崔文静在我考博离校期间给了我很多必要的帮助。

最后，我要特别感谢我的父母，可敬的父亲，可爱的母亲，他们多年来在背后的无私奉献使我终生难忘！

马晓涛

2008年4月24日于西大杏园