

菩提達摩生平研究

屈大成 撰

目次

【壹】禪宗發展概略

【貳】有關達摩生平記載的文獻資料

【參】達摩的生平事跡及考釋

【參考文獻】

【壹】禪宗發展概略¹

要認識菩提達摩，需先對禪宗的發展及近人有關的研究成果有概略了解。據傳統說法，中國禪宗發軔於印度；釋迦牟尼拈花示眾，摩訶迦葉心領微笑，得授正法，成為西天禪宗初祖；其後禪法代代相傳，至第二十八代祖為菩提達摩；達摩更東渡傳法，成為中國禪宗初祖。達摩下傳二祖慧可（約487～約593）、三祖僧璨（？～606）、四祖道信（580～651）與五祖弘忍（602—675）。又道信有弟子法融專研「三論」、「般若」，於牛頭山聚眾習禪，闢牛頭禪一支。弘忍則一改重《楞伽經》的傳統，教人持《金剛經》，弟子有法如（638～689）、神秀（？～706）、慧安（584～708）、玄蹟、智詵（609～702）、惠能（638～713）等。弘忍為挑選傳人，命眾弟子作偈顯示悟境。上座神秀先作偈；在碓坊幹活的惠能寫偈回應，弘忍認為惠能偈較優勝，遂把「頓教」法門和象徵祖位的袈裟傳予惠能，惠能成為六祖。旋惠能受同門逼迫，隱遁南方行化，神秀及其弟子則名盛於北方。惠能死後，徒神會（684～785）北上，跟神秀系人論辯，高唱惠能系是嫡傳「南宗」，其「頓」法為優；指摘神秀系是傍出「北宗」，其「漸」法為劣，開禪宗所謂「南頓北漸」相爭的局面。又當時安史亂起，唐室財政緊絀；由於這時白衣納稅可

¹ 本文是筆者原擬《菩提達摩考》一書的部分內容，後此書因某種原因未能完成出版。

得度，神會開壇度僧，積累財帛供軍用，因而受皇室器重。「南頓北漸」之爭，遂以神秀系落敗衰亡，惠能系成為禪宗正統告終；惠能同門派系一直亦無大作為，亦漸漸式微。惠能門下青原行思（？～740）、石頭希遷（700～790）師徒和南岳懷讓（677～749）、馬祖道一（709～778）師徒，在南方續弘揚惠能禪法。行思師徒一系後被稱為石頭宗，懷讓師徒一系被稱為洪州宗。大約在九世紀，石頭宗復發展出曹洞、雲門、法眼三宗，洪州宗又下開為仰、臨濟兩宗。這五宗常途稱為「五家」。百多年後，臨濟宗再分出楊岐、黃龍兩派，這兩派合前「五家」，常途稱為「七宗」，形成禪宗「五家七宗」的繁盛局面。

然而，在本世紀初始，學者從敦煌殘卷和古籍中，陸續找到中晚唐禪宗文獻，他們並根據這些資料，對於初中期禪史，提出許多新看法，令傳統禪史觀受到挑戰。這些新看法包括：

（1）由達摩到神秀、惠能時代，根本未有禪宗傳承系譜。神秀、惠能與智詵等禪系，初時只自稱掌握了通向覺悟的「禪門」；由釋迦牟尼到達摩再至弘忍的祖傳系譜，要在七世紀末各禪系蜂起相逐時才出現，含捏造成分；而「禪宗」成為宗派觀念，更是遲至九、十世紀間才發生之事。²

（2）所謂禪宗初祖菩提達摩和二祖慧可，現存較可靠的記

² 「中有關「禪宗」這宗派觀念的形成，詳參 Foulk（1987）。

載見於道宣《續高僧傳·習禪篇》。根據此傳所記，達摩和慧可不過是南北朝時期眾多習禪者之二人。所謂三祖僧璨，《續高僧傳》並無為之立傳，禪宗所傳其生平事蹟，疑點重重，故是否有一承先啟後的三祖僧璨，頗成疑問。³至所謂四祖道信和五祖弘忍兩師徒，他們分別在雙峰山和東山成立習禪中心，廣納門徒，才是禪宗形成的奠基者。

(3) 法融其實師承三論學統的旻法師、明法師，後於潤州（今江蘇省鎮江市）牛頭山聚眾講經習禪。隨後牛頭山禪師智威（646～722）及其弟子慧忠和玄素（668～752）欲謀取正統地位，於是製造出跟達摩連繫的系譜。其實，法融跟道信無師徒關係。⁴

³ 《續高僧傳》卷 25〈法沖傳〉記慧可之後有「曇禪師」（參看高楠順次郎、渡邊海旭編；《大正新修大藏經》〔下簡稱《大正藏》〕〔東京：大正一切經刊行委員會，1924～1935 年〕卷 50，頁 666 中）；又《法如行狀》列舉僧璨為第三祖（參看柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》〔京都：法藏館，1967 年〕，頁 488），稍後面世的《傳法寶紀》和《楞伽師資記》都簡述僧璨的生平和傳承史事（參看柳田聖山校注：《初期の禪史 I》〔東京：筑摩書房，1971 年〕，頁 167-185、371-376）。要注意的，是《續高僧傳》沒有為僧璨立傳，其〈慧可傳〉和〈道信傳〉亦沒有提到僧璨。此外，近年出土了一塊塔磚，刻有「大隋開皇十二年（592）七月僧璨大師隱化於舒之皖公山岫，結塔供養。道信為記」十字，為僧璨的三祖身份提供了實物佐證。但是，杜繼文指這塔磚為後人所造，非道信之記。因此，究竟有沒有所謂禪宗三祖僧璨，至今還沒有定論。另《續高僧傳》卷 9 記有一論師僧粲，卷 11 記有一燒香求水的禪師僧粲，現亦無法確定他們是不是三祖僧璨。參看《大正藏》卷 50，頁 500 上-501 上、510 下。有關僧璨的傳承問題，參看印順（1971:131-140）；饒宗頤（1988）；潘桂明（1992:37-41）；杜繼文、魏道儒（1993:51-52）。

⁴ 牛頭禪的形成及教學是禪宗史上一有趣的課題，可參看印順（1971:99- 接下頁）

(4) 弘忍弟子在其師死後，各自傳法：法如、神秀、慧安與玄蹟活躍於兩京，惠能弘法於南方，智詵住錫西陲，彼此關係密切良好。⁵他們分頭傳法的結果，雖然令弘忍禪法的影響力擴大，但亦促使派系分化，而各派系為建立自身的權威性和合法性，以得皇室和民眾的支持，紛紛上攀印度禪師達摩，尊之為祖師，及創製出有利自家的傳承系譜：

1. 法如系：法如死後，門下撰《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》，謂禪法乃由初祖達摩始，歷惠可、僧璨、道信、弘忍，傳至六祖法如。
2. 神秀系：神秀弟子普寂在嵩山立「祖堂」，自許為第七祖，奉其師為第六祖。
3. 玄蹟系：玄蹟弟子淨覺著《楞伽師資記》，稱傳法者為「楞伽師」，置四卷《楞伽經》的譯者求那跋陀羅 (Gunabhadra; 394~468) 在達摩之前，為楞伽師初祖；而並列玄蹟、神秀與慧安三人為第七祖。
4. 惠能系：惠能後學編著《六祖壇經》，記載惠能繼承弘忍祖位，成為第六祖；而惠能弟子神會的作品《南宗定

(承上頁)

110、332—343)；杜繼文、魏道儒 (1993：70—80、217—226)；葛兆光 (1995：147—153、312—314)。

⁵ 例如法如臨終時，叫弟子改從神秀；神秀門下普寂和義福 (658~739) 在從神秀受學前，本擬投學法如，而義福又曾師事法如門人杜肱；玄蹟弟子淨覺曾師事神秀和慧安；慧安遇唐室禮聘他時，推薦神秀；神秀又曾向武則天 (624~705) 推薦惠能等。

是非論》等，更以打擊神秀系，彰顯本系為己任。

5. 智詵系：智詵後學編纂《歷代法寶記》，記載弘忍本把象徵祖位的袈裟傳予惠能，後來武則天（624～705）取回交給智詵，令智詵最終成為第六祖。智詵下傳處寂（669～736）、無相（694～762）、無住（714～774）。他們自以為是除惠能外的禪宗正統。

（5）在較早出的敦煌文獻，根本沒有懷讓和行思二名。要到宗密《中華傳心地禪門師資承襲圖》和智炬《寶林傳》（約801），才有懷讓傳道一和行思傳希遷的記載。而對懷讓和行思的生平，再要遲至《祖堂集》（953）方有記述。因此，懷讓和行思，很可能是虛構的人物，只不過道一、希遷二系為爭逐正統地位，貶低神會，故杜撰出這二人，作為上承六祖惠能的橋樑罷了。因此，道一和希遷以至由他們門下所開創的「五家七宗」，或跟惠能系根本沒有傳承關係。⁶

從上可見，達摩本是一平凡的禪師，但後被追捧為中土禪宗初祖，並在禪宗史上佔極重要的地位，箇中的關鍵及達摩的生平教學，吸引了中外學者的注目和研究。如我國的羅香林（1905～1978）、胡適（1891～1962）、湯用彤（1892～1962），日本學者鈴木大拙（1870～1966）、宇井伯壽（1882～1963）、關口真大（1907～1989）、柳田聖山，歐美學者 John R. Jorgensen、John R. McRae、Berand Faure 等等。本

⁶ 參看杜繼文、魏道儒（1993：226—227、274—275）。

文便是在他們研究成果的基礎上，向大家介紹和剖析這傳奇人物的生平記載。

【貳】有關達摩生平記載的文獻資料

載及達摩生平或活動片斷的文獻甚多，特別是在中晚唐禪宗興盛後，禪宗史傳、禪家語錄紛紛面世，提到達摩的多不勝數；但這些文獻記載，很多都陳陳相因，除個別字眼有出入外，並無新出資料。現按出現先後，介紹這些文獻如下：⁷

(1) 《二入四行論·序》 曇林 撰 約六世紀初

這是達摩作品《二入四行論》的序文，見載於敦煌本《二入四行論》啟始。現存敦煌本斯 1880、斯 2715、斯 3375、斯 7159、伯 2923、伯 3018、伯 4634、伯 4795、北京本天字 99 號等十一種。另《楞伽師資記》、《續高僧傳·達摩傳》、《景德傳燈錄》都有引述。此論題為達摩弟子曇林作，可說是現存有關達摩生平最早出和第一手的資料。本文採用柳田聖山的校訂文。⁸

(2) 《洛陽伽藍記》 楊銜之（北魏永安年間〔528-529〕為奉朝請）撰 五四七年

這是以北魏京城洛陽的佛寺興廢為主題的相關史事、景物、掌故、傳聞之作。現存版本最古者為明代如隱堂本，

⁷ 有關這些文獻資料的成書和內容，參看陳士強（1992）。

⁸ 參看柳田聖山校注：《達摩の語錄》（東京：筑摩書房，1969年），頁 250。

本文所用范祥雍的校訂文便以此本為底本。⁹

(3)《續高僧傳》 道宣撰 六六七年

這史傳分為「譯經、義解、習禪、明律」等十篇，「習禪篇」收入達摩及其弟子慧可等人的傳記。如把《續高僧傳·達摩傳》跟《二入四行論》之序暨正文相對照，¹⁰會發現兩者的內容和行文都十分相似，這史傳收入《大正藏》卷五十。¹¹

(4)《傳法寶紀》 杜朏撰 約七一六年

這紀是達摩至神秀七代的生平和教法的記錄，現存敦煌本伯 2643 號、伯 3559 號、伯 3858 號三種。本文採用柳田聖山的校訂本。¹²

(5)《楞伽師資記》 淨覺（683～750）撰 約七一二～七三二年間

這記是求那跋陀羅至普寂八代「楞伽師」的生平和教法的記錄，達摩居第二代。這記現存敦煌本伯3294號、伯3436號、伯3537號、伯3703號、伯4564號、斯2054號、斯4272

⁹ 參看范祥雍：《洛陽伽藍記校釋》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁5、60。

¹⁰ 宇井伯壽曾對比《續高僧傳·達摩傳》和《二入四行論》序暨正文，可參考。參看宇井伯壽（1935）。

¹¹ 參卷16，頁551中～下。要注意的，是《洛陽伽藍記》乃道宣編著《續高僧傳》時的參考文獻之一。可是，道宣對於《洛陽伽藍記》有關「達摩」的記載，只取了年壽一百五十歲一點，諸如達摩參拜永寧寺、修梵寺等，則沒有提及。這是否代表道宣認為《洛陽伽藍記》所記的「達摩」根本並非所謂禪宗初祖達摩，或他以為《洛陽伽藍記》無足輕重呢？

¹² 參看柳田聖山校注：《初期的禪史I》，頁355～360。有關《傳法寶紀》的成書，參看柳田聖山（1971：24—28）。

號七種，及藏譯本伯710號一種。本文採用柳田聖山的校訂本。¹³

(6)《菩提達摩南宗定是非論》 神會撰 約七四四～七四九年
間

這論是神會為奠定惠能南宗地位，而與北地師崇遠辯論的記錄，其中有四節文字提到達摩。這論現存敦煌本伯 2054 號、伯 3047 號、伯 3488 號、敦博本 77 號四種。本文採用楊曾文的校訂本。¹⁴

(7)《六祖壇經》(敦煌本) 惠能說、弟子法海記 約八世紀中

這經為惠能教說的記錄，在其編纂和流傳過程中，曾經多番修治和增補，出現敦煌本、惠昕本、契嵩本、德異本、宗寶本與西夏文譯本多個版本，其中以元宗寶於一二九一年所編的本子廣為流傳，其他版本則逐漸散佚，至本世紀初陸續被發現。在諸本中，敦煌本成書時間最早，現存有斯 5475 號、北京本有字 79 號、北京本岡字 48 號、敦博本 77 號、旅順博物館藏本五種。按敦煌本《六祖壇經》可分為惠能生平、惠能於大梵寺說法、惠能答弟子問三部分，後兩部分提到達摩。本文採用周紹良的校訂本。¹⁵

¹³ 參看柳田聖山校注：《初期の禪史 I》，頁 127～143。有關《楞伽師資記》的成書，參看柳田聖山（1971：28-37）；Barnett（1991）。

¹⁴ 參看楊曾文校訂：《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996 年），頁 18、27、33、42。

(8)《歷代法寶記》 無住弟子編著 約七七四年

這記是淨眾一保唐禪派的作品，為達摩至無住九代的生平
和教法的記錄。現存敦煌本斯 516 號、斯 1776 號、斯 5916
號、伯 2125、伯 3717 號、伯 3727 號、石井光雄舊藏本
七種。本文採用柳田聖山的校訂本。¹⁶

(9)《南陽和上問答雜徵義》 神會說、劉澄記 約七九二年
之前

這書通稱《神會語錄》，為神會教法的記錄，提及達摩至
惠能的六代傳承。現存敦煌本有伯 3247 號、斯 6557 號、
石井光雄舊藏本三種。本文採用楊曾文的校訂本。¹⁷

(10)《寶林傳》 智炬、勝持集 約八零一年

(承上頁)

¹⁵ 參看周紹良校訂本，頁 141、164。有關《六祖壇經》的版本，詳參 Bielefeldt & Lancaster (1975)；柳田聖山 (1976b)；駒澤大學禪宗史究會 (1978：第 1 章第 2 節)；高橋秀榮 (1995)。有關《六祖壇經》的著者和成書情況，自胡適、鈴木大拙始，討論極多。新近的研究成果，參看小川隆 (1987)、(1990)；杜繼文、魏道儒 (1993：179)；楊曾文 (1993：253—263)；松本史朗 (1994：第 2 章)；伊吹敦 (1996)；周紹良 (1997：175—192) 等。

¹⁶ 參看柳田聖山校注：《初期的禪史 II》(東京：筑摩書房，1976 年)，頁 73～74。《歷代法寶記》用了過半篇幅談論智詵四傳弟子無住，書末並附有無住的「寫真讚」，可見此書極可能是在無住死後不久由其門人寫成。有關《歷代法寶記》之成立，參看柳田聖山 (1976a：3—35)。

¹⁷ 《神會語錄》的三個本子中，石井本篇幅最長，伯希和本次之，斯坦因本最短，反映出《神會語錄》在編纂過程中，不斷有增補。又石井本末端有以下的題記：「唐貞元八年歲在未，沙門寶珍共判官趙秀琳，於北庭奉張大夫處分，命勘訖。其年冬十月廿二記。」據此，石井本至遲於貞元八年 (七九二) 編定，去神會之死 (七八五) 不足十年。有關《神會語錄》的版本，參看尾崎正善 (1990)、(1991)。

這傳是有關西天二十八祖和東土六祖事跡的作品，卷八為「達摩行教游漢土章布六葉品」，為達摩生平的重要記載。另附載蕭子良的祭文和蕭衍的碑文。這傳於本世紀三十年代陸續發現，迄今仍缺三卷。本文採用《中國佛教叢書·禪宗編》所收入的影印本。¹⁸

- (11) 《內證佛法相承血脈傳》 最澄撰 約八一九年
 這傳分別記述「圓、密、禪、戒」四門的系譜，禪一門叫「達磨大師付法相承血脈譜」。這傳收入《日本大藏經》卷三十九。¹⁹
- (12) 《中華傳心地禪門師資承襲圖》 宗密撰 約九世紀初
 這圖列述禪宗諸派的世系和教法，本文採用鎌田茂雄的校訂本。²⁰
- (13) 《禪源諸詮集都序》 宗密撰 約九世紀初
 這序為宗密編纂的《禪源諸詮集》(已佚)的序文，²¹綜述其對禪宗教法的總體看法。本文採用鎌田茂雄的校訂本。²²
- (14) 《圓覺經大疏鈔》 宗密撰 約九世紀初

¹⁸ 參看中國佛教叢書編委會編：《中國佛教叢書·禪宗編》(南京：江蘇古籍出版社，1993年)第1冊，頁637~647。

¹⁹ 參看中野達慧主編：《日本大藏經》(東京：日本大藏經編纂會，1920年)卷39，頁2~4。

²⁰ 參看鎌田茂雄校注：《禪源諸詮集都序》(東京：筑摩書房，1971年)，頁116、141、170。

²¹ 參看方廣錫(1994)。

²² 參看鎌田茂雄校注：《禪源諸詮集都序》，頁287、296等。

這疏鈔為宗密對其《圓覺經大疏》的進一步釋述。他在疏文「達摩多羅第二十八」一語下，述及達摩的生平。又這段鈔文末有「碑傳敕謚悉在別卷」一語，意指有關達摩生平的資料另見他書，而所謂「別卷」，或是指宗密另一部著作《禪源諸詮集》。這疏鈔收入《續藏經》卷4。²³

(15)《祖堂集》 靜、筠二師編著 九五三年

這集是禪宗歷代祖師傳承世系及其機緣語句的記錄，於本世紀初從高麗版《大藏經》發現，本文採用吳福祥、願之川的點校本。²⁴

(16)《景德傳燈錄》 道原編著 一零零四年

這燈錄為上起七佛，下至南嶽懷讓法嗣的第九世和青原行思法嗣的第十一世的禪宗世次源流的詳細記載，其對達摩生平的記載，可謂集前出資料的大成，極具參考價值。這燈錄收入《大正藏》卷五十一。²⁵

(17)《傳法正宗記》 契嵩（1007～1072）編著 一零六一年

這記是用紀傳體傳裁編寫的禪宗系譜的著作，其對《景德傳燈錄》有關達摩事蹟的記述，有所更正。這記收入《大正藏》卷五十一。²⁶

²³ 參看卷3上，頁276後下。

²⁴ 參看吳福祥、願之川校訂：《祖堂集》（長沙：岳麓書社，1996年），頁39～49。

²⁵ 參看卷3，頁217上～220中。

²⁶ 參看卷5，頁738上～744中。

除上述十七種資料外，《天聖廣燈錄》(1029 或 1036)、《建中靖國續燈錄》(1101)、《祖庭事苑》(1108)、《隆興佛教編年通論》(1164)、《聯燈會要》(1183)、《嘉泰普燈錄》(1204)、《釋門正統》(1237)、《大光明藏》(1265)、《五燈會元》(1252)、《五家正宗贊》(1254)、《佛祖統紀》(1269)、《釋氏通鑿》(1270)、《歷朝釋氏資鑑》(1275)、《佛祖歷代通載》(1341)、《釋氏稽古略》(1354)、《六學僧傳》(1366)、《神僧傳》(1417)，以至正史、地方史志等等，都有達摩事蹟的記述，可資參考。此外，現存有題為蕭子良(501~531)撰的達摩祭文和蕭衍(梁武帝；502~549 在位)撰的達摩碑銘。據這兩篇文字所記，祭文作於達摩逝世之時(536)，碑文三年後撰成(539)，但它們要遲至《寶林傳》才見載；張溥(1601~1641)編纂《漢魏六朝存三百家集》的「梁武帝集」和「梁昭明集」亦均沒有收入這兩文；又祭文「指我心而即佛」、碑文「即心是佛」等，乃唐末禪宗風盛後才流行的說法；加上達摩有沒有跟梁武帝會晤，或梁武帝是否知道有達摩這人物，仍屬疑案(參看【貳】)，故這兩篇作品極可能是偽作，故本文不採用。

【參】達摩的生平事跡及考釋

從【壹】有關達摩生平的文獻的介紹，可知最早出的

《二入四行論·序》、《洛陽伽藍記》與《續高僧傳·菩提達摩傳》皆成書在七世紀前，時禪宗還未形成，它們未受禪宗派意識所影響。如單看這三種文獻，達摩的生平如下：

菩提達摩，南天竺婆羅門王的第三子，天資聰穎，傾心大乘，出家學道，尤精於定學。他悲憫中土佛法衰頹，乃過海穿山來華，初至中國南部，後北上魏，隨緣施教，誨以「二入四行」，為坐禪眾解釋《楞伽經》經義。當時北魏講經風盛，達摩之教惹生譏謗。達摩自言年一百五十歲，遊化為務，不知其終。弟子具名者有道育和慧可。

而從《法如行狀》、《傳法寶紀》以後出現的文獻，都在禪宗派系意識萌芽後成立，那時達摩已被推尊為禪宗祖師，位高望隆。這些文獻愈後出者，記載愈詳，當中難免有誇張、附會甚至失實的記載，中以《寶林傳》、《景德傳燈錄》與《傳法正宗記》最具代表性。以下主要根據這三部文獻，分十項敘述達摩在印、中的生涯，並在每項後附考釋，對其中的疑點、問題與傳說作解釋、考據。²⁷

一、早年生涯

菩提達摩（Bodhidharma），初名菩提多羅（Bodhitrata），亦號達磨多羅（Dharmatrata），南印度人，屬刹帝利種姓，為香至王的第三子。達摩有長兄名月淨多羅，擅長念佛三

²⁷ 以下考釋部分有取於胡適、關口真大、柳田聖山、John R. Jorgensen、John R. McRae、Bernard Farue 的研究成果甚多，不一一注出。

昧；次兄名功德多羅，精通佛理。一天，僧般若多羅到香至王家說法，王禮遇之，並贈予寶珠。般若多羅欲測試三名王子的修為，便問他們世上有甚麼物件比大王的寶珠更貴重，月淨多羅和功德多羅俱答沒有，唯菩提多羅表示在諸寶物中，法寶為上；在諸寶光中，智光為上；在諸光明中，心明為上，而法寶要得智寶的觀照方可明了。般若多羅追問，在諸物中何物無相、何物最高最大；菩提多羅答言物中人我最高、法性最大。般若多羅知道菩提多羅已開悟，默許其是法嗣。後香至王病重，向空中亂抓，似顯示他不得善終。菩提多羅覺得父王行善積德，不應有如此下場，遂請教般若多羅。般若多羅回應，指業報無可阻擋，並言抓空象徵生天。及香至王駕崩下葬，達摩兩位兄長悲痛莫名，達摩則在墓旁入定七天，欲知父王去向，但一無所得。接著達摩從般若多羅出家，取名菩提達磨，經過四十餘年的歷練，般若多羅付法，並囑附他要往中國遊化。

考釋

在《祖堂集》後出現的文獻，始對達摩在印度的活動有詳盡記述，而在《祖堂集》之前面世者，僅述及其原居地和出身。下對達摩的稱謂、原居地、師承三方面作考察。

(1) 稱謂

對於「達摩」一名，眾文獻的稱呼有所出入，現表列如下：²⁸

文 獻	稱 謂
洛陽伽藍記	菩提達摩 ²⁹
續高僧傳	菩提達摩、達摩、菩提師
法如行狀	菩提達摩
傳法寶紀	同上
楞伽師資記	同上
南宗定是非論	同上
六祖壇經（敦煌本）	菩提達摩、達摩
歷代法寶記	菩提達摩多羅、達摩多羅、達摩
曹溪大師傳 ³⁰	達磨多羅
神會語錄	菩提達摩、達摩
寶林傳	同上
內證佛法相承血脈譜	菩提達磨、達磨
中華傳心地禪門師資承襲圖	達磨
禪源諸詮集都序	達摩
圓覺經大疏鈔	達摩多羅、達磨
唐人碑銘	菩提達摩、達摩、菩提達磨、達磨等
祖堂集	菩提達摩、達摩
宋高僧傳	達磨
景德傳燈錄	菩提達磨、本名菩提多羅
傳法正宗記	菩提達磨、初名菩提多羅、亦號達磨多羅
入唐新求釋教目錄	達摩和尚、菩提達磨
將來錄（越州）	達磨
將來錄（惠運）	菩提達磨
將來錄（智證）	達摩、達摩和尚、菩提達磨、達磨
六祖壇經（宗寶本）	菩提達磨、達磨

（承上頁）

²⁸ 有關各文獻所載達摩稱謂的比對，可參看關口真大（1964）。

²⁹ 《洛陽伽藍記》「永寧寺」條作「菩提達摩」，「修梵寺」條則作「菩提達磨」。按本文所用范祥雍的校訂本以如隱堂本為底本，而范氏在「修梵寺」條的校注中指出，其他版本皆不用「磨」字而作「摩」字，故如隱堂本或傳抄有誤。

從上表可見，「菩提達摩」又叫「菩提達磨」，簡稱「達摩」、「達磨」、「菩提師」等。大體來看，在《寶林傳》之前文獻的稱謂多用「摩」字，之後的兼用「磨」字。又由《歷代法寶記》始，出現「菩提達摩多羅」、「達摩多羅」等異常的稱謂。「達摩多羅」一名見於《達摩多羅禪經》，此經有序和本文兩部分，序文列舉禪法的傳承為：大迦葉→阿難→末田地→舍那婆斯→優波崛→婆須蜜→僧伽羅叉→達摩多羅……乃至不若密多羅，其中有「達摩多羅」一名。³¹此經東傳後，慧遠和慧觀曾為之作序（即《廬山出修行方便禪經序》和《修行地不淨觀經序》），提出相類似的傳承系譜。最先把這系譜跟禪宗拉上關係的是《法如行狀》：

天竺相承，本無文字；入此門者，唯意相傳，故廬山遠法師《禪經序》云：「……如來泥曰未久，阿難傳末田地，末田地傳舍那婆斯。……又有達節善變，出處無際，晦名寄跡，無聞無示，斯人不可以名部分，別有宗，明矣。」即南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗，武步東鄰之國。³²

引文所謂「廬山遠法師《禪經序》」，即慧遠的《廬山出修行方便禪經序》。《法如行狀》所引述的部分，是說佛法由如來輾轉傳至舍那婆斯。而繼後的傳人，慧遠原序本乃暗示是

（承上頁）

³⁰ 《曹溪大師傳》相信是在《六祖壇經》傳承系統外，惠能其他弟子所傳惠能生平記載，成立於唐建中二年（781）之前。

³¹ 《大正藏》卷15，頁301下。

³² 柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，頁487～488。

《達摩多羅禪經》的編著者達摩多羅和佛大先 (Buddhasena)，³³可是《法如行狀》卻把傳承者說成是菩提達摩。《傳法寶紀》更明言繼舍那婆斯者為菩提達摩。³⁴後神會《南宗定是非論》記有人問神會，菩提達摩的傳承如何，神會舉出八代相傳：迦葉→末田地→舍那婆斯→優婆崛→須婆蜜→僧伽羅叉→菩提達摩，他並表明其根據在《達摩多羅禪經·序》：

遠法師問：據何得知菩提達摩在西國為第八代？

和上答：據《禪經·序》中具明西國代數。又惠可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，菩提達摩答：一如《禪經·序》所說。³⁵

按《達摩多羅禪經·序》所記的第八代祖師本是「達摩多羅」，神會逕自改為「菩提達摩」，而沒作解釋。觀《歷代法寶記》創製出「菩提達摩多羅」一名，很可能是為了折衷《達摩多羅禪經·序》和神會等人的說法：神會及《法如行狀》、《傳法寶紀》之引述《達摩多羅禪經·序》，或慧遠序文所言師資相承的說法，是為禪法之代代相承，提出典據；《達摩多羅禪經·序》所舉出祖師名「達摩多羅」跟「菩提達摩」是兩個不同的稱呼，如不由分說以「菩提達摩」取代「達摩多羅」，有點不妥。或因此《歷代法寶記》索性把「菩提達摩」和「達摩

³³ 參看木村英一校注：《慧遠研究·遺文篇》(東京：創文社，1960年)，頁101～102。

³⁴ 柳田聖山校注：《初期の禪史I》，頁336。

³⁵ 楊曾文校訂：《神會和尚禪話錄》，頁33～34。

多羅」兩名合併成「菩提達摩多羅」，表示「達摩多羅」即是「菩提達摩」，這既解決「達摩多羅」和「菩提達摩」兩名的相混，亦令達摩成為佛陀傳人有了典據。³⁶其後，《傳法正宗記》指「達摩多羅」是「菩提達摩」的別號，「菩提多羅」是其本名，無疑是見稱謂混亂而試作解釋。據慧遠經序所記，《達摩多羅禪經》乃由達摩多羅和佛大先所傳，佛大先是五世紀初人，達摩多羅的年代亦當相去不遠，他們比起梁朝才來華的達摩，要早上近百年，故達摩多羅和菩提達摩肯定不是同一人。《法如行狀》等文獻把菩提達摩和達摩多羅混為一談，純出於上溯師承的意圖。³⁷

還可一提的，是菩提達摩為梵語名 Bodhidharma 的音譯，此

³⁶ 《歷代法寶記》流傳西藏，故在西藏人心目中，「菩提達摩多羅」是中土禪宗初祖。參看小宏允（1975）；戴微密（1978）。

³⁷ 關口真大對照多種文獻後，認為「菩提達摩」一名是指在六世紀時代，歷史上真實存在過的人物；「菩提達磨」一名是指在九世紀以後，信仰上理想化了的人物。無疑，關口真大注意到早出的文獻多寫「達摩」，後出的多作「達磨」，但這些文獻的編著者當然認為自身筆下的「達摩」（或「達磨」）的事蹟是真實無訛；在他們的心目中，不會如關口真大有所謂歷史上和信仰上兩個「達摩」（或「達磨」）之別，亦不可能用「達摩」、「達磨」兩名刻意分別這禪宗初祖的兩面。印順對於「達摩」、「達磨」稱謂的不同有如下意見：「……神會（在北方）還寫作達摩多羅與菩提達摩，而神會下別系，與東方有關的《曹溪別傳》，就寫作達磨多羅。洪州（馬大師）門下所撰，與江東有關的《雙峰山曹侯溪寶林傳》就寫作菩提達磨了。從此，菩薩達摩改為菩提達摩，成為後代禪門的定論。達摩而改成達磨，可說以新譯來改正舊譯。然從傳寫的變化來看，表示了南方禪的興盛，勝過了北方，南方傳說的成為禪門定論。」麻天祥則認為：「不論達摩還是達磨，並不見得像印順說的那樣是新譯代替舊譯，只不過是譯者用字選擇不同罷了。」參看關口真大（1957）；印順（1971：2）；麻天祥（1997：109）。

名由 Bodhi (覺悟) 和 dharma (法) 兩個佛教常用字合成。《景德傳燈錄》記達摩師父般若多羅以達摩通達佛法，故為他取此名：

汝於諸法，已得通量。夫達磨者，通大之義也，宜名達磨，因改號菩提達摩。³⁸

(2) 原居地

眾文獻所記達摩的原居地有出入：《洛陽伽藍記》記是「西域波斯國胡人」；曇林《二入四行論·序》和《續高僧傳》記是「南天竺婆羅門種」；《祖堂集》、《景德傳燈錄》與《傳法正宗記》則記是南天竺香至王之子。按波斯（波刺斯，Parse, Persia），古時又叫安息，即今伊朗（Iran）。北魏時代，中土跟波斯薩珊王朝（Sasan, 226~264）通使漸多，波斯一名始流行，《魏書·西域傳》有載波斯都城叫名都宿利，盛產馬、象、獅子。但要注意，薩珊王朝並不盛行佛教，大乘佛教尤不流行。例如，巴拉姆一世（Barhram 1）信奉瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism），壓迫其他宗教，佛教寺院遭破壞；伊嗣俟二世（Yazdgard 2）曾壓制猶太教和基督教，佛教亦受牽連。³⁹玄奘（596~664）西遊至波斯時，亦

³⁸ 羅香林對「菩提達摩」一名有如下意見，可參考：「所謂菩提達摩，實不似西土僧名，按菩提（Bodhi）有道或覺之義，與達摩（Dharma）不應聯複。余意此乃華人妄相附益之名，其在西土，必不以菩提相冠也。」參看羅香林（1934：112）。

發現此地盛行瑣羅亞斯德教，只有零星的佛教寺廟和僧侶，皆屬小乘有部；⁴⁰慧超（約700～約780）亦記波斯人「事天，不識佛法」。⁴¹因此，達摩是否來自波斯，不無疑問。⁴²

又《二人四行論·序》和《續高僧傳》記達摩是南天竺國婆羅門種人。在古南印度中，僅帕拉瓦王朝（Pallavas，位於今印度東南沿海地區）屬婆羅門種，其首都建志（Kañci）是貿易和學術重鎮，有國立的寺院，聚集了提婆（Āryadeva，約170～約270）、佛音（Buddhaghosa，約5世紀）、跋日羅菩提（Vajrabodhi，約617～741）等許多佛學大師。另瑜伽行學派巨擘陳那（Dignāga，約400～約485）、法稱（Dharmakīrti，約7世紀）亦乃來自建志的婆羅門家庭。再者，《祖堂集》等記達摩是南天竺「香至王之子」，有關「香至」一詞，李穡《指空浮圖銘並序》（1378）記禪賢（1289～1363）的生平時有「吾母香至國公主」一語，《大正藏》的腳注指「香至」即Kañci（建志）；⁴³而且，「香至」的唐音

（承上頁）

³⁹ 有關瑣羅亞斯德教這段時期在波斯的流傳情況，參看龔方震、晏可佳（1998），頁188～212。

⁴⁰ 季羨林等校注：《大唐西域記》（北京：中華書局，1985年），頁939。

⁴¹ 張毅校注：《往五天竺國傳》（北京：中華書局，1994年），頁101。

⁴² 羅香林找出有宋代文獻稱達摩是「碧眼胡僧」，而羅氏指波斯人至今尚是碧眼，故推測達摩當是波斯人。可是，羅氏所據的資料頗後出，而且所謂「碧眼」，不一定單指波斯人，亦可能是胡人或印度人的標誌。參看羅香林（1934：112），Jorgensen（1979：402～403）。

⁴³ 參看《大正藏》卷51，頁983上。

跟建志的唐音甚相似。⁴⁴因此，香至當是建志。如是，達摩相信乃來自南天竺帕拉瓦佛教都會建志。⁴⁵

(3) 師承

《二入四行論·序》和《續高僧傳》都沒有提到達摩的師承；後出禪宗文獻，則替其師承上溯至釋迦牟尼佛，以至於所謂「過去七佛」，形成禪宗獨特的祖師系譜。有關戒律、佛法代代或輾轉相傳的記述，早見於印度經典。例如南傳佛教史書《島王統史》，及《摩訶僧祇律》、《善見律毗婆娑》均記戒律由優波離下傳。⁴⁶《阿育王傳》則記由佛陀至阿育王（Asoka，約公元前3世紀）期間，佛法的傳承系譜為：迦葉→阿難→商那和修→優波多→提地迦。⁴⁷《付法藏因緣傳》則記佛法相傳，由迦葉至師子比丘，歷二十四代。⁴⁸有關禪法

⁴⁴ 參看郭錫民（1986）。

⁴⁵ 此外，曇林曾參與譯經，通梵文，道宣是嚴謹的佛教史家，他們的記載當較諸楊銜之的可信。又在中世紀之印度典籍，常以 Pahlava 稱呼波斯人，而 Pahlava 跟 Pallavas（帕拉瓦）之發音很相近。因此，《洛陽伽藍記》記達摩是波斯人，或是楊銜之把 Pahlava 跟 Pallavas 兩字混淆所致。

⁴⁶ 參看《島王統史》第5章，收入高楠博士功績記念會纂譯：《南傳大藏經》（東京：大正新修大藏經刊行會，1970年）卷60，頁38~40；《摩訶僧祇律》卷32，《大正藏》卷22，頁492下~493上；《善見律毗婆娑》卷2，《大正藏》卷24，頁684中~下。印度經典有關師資相承記載，參看塚本啟祥（1966：97~98）；Lamotte（1958：202~212）。

⁴⁷ 卷上，《大正藏》卷15，頁301下。

⁴⁸ 參看《大正藏》卷50。《付法藏因緣傳》本題為元魏吉迦夜、曇曜合譯；契嵩則言此傳為曇曜所偽撰。近人指出《付法藏因緣傳》亦可能是曇曜依據《阿育王傳》、《馬鳴菩薩傳》、《龍樹菩薩傳》與《提婆菩薩傳》等內容編集而成。無論如何，《付法藏因緣傳》的資料乃來自印度經典。參看望月信

（接下頁）。

的傳承，《達摩多羅禪經·序》列舉了九代祖師的名字。在中土，慧遠和慧觀分別為《達摩多羅禪經》作序，其中所記的傳承系譜跟原經序的相若；另僧祐《出三藏記集》所載的「薩婆多部師資記」和「佛大跋陀羅師宗相承略傳」，亦分別舉出五十三位和五十四位祖師。⁴⁹

在初中唐時期，三論、天台、華嚴諸學派崛興，它們均追溯師資相承，以加強本派的權威性和正統性，禪宗亦不例外。⁵⁰禪宗祖位之傳承，慣稱「傳燈」，⁵¹其相傳系譜，在禪宗派系意識萌芽的同時，逐漸形成。如上節所述，《法如行狀》和《傳法寶紀》均根據慧遠的「禪經序」指禪法由佛陀輾轉相傳至達摩；《南宗定是非論》根據《達摩多羅禪經·序》指達摩上繼僧伽羅叉為西天第八祖。其後《歷代法寶記》、《六祖壇經》（敦煌本）、《寶林傳》、《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》等，綜合《付法藏因緣傳》和《達摩多羅禪經·序》等書之說，紛紛提出禪宗祖師系譜。⁵²現排比《達摩多羅禪經·序》、《付法藏因緣傳》、《南宗定是非論》與《景

（承上頁）

亨：《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行協會，1954年）第5冊，頁4493下～4494上。

⁴⁹ 參看卷12，《大正藏》卷55，頁89上～90上。

⁵⁰ 例如三論宗追溯上羅什，天台宗上溯至佛陀，華嚴宗上攀馬鳴等。

⁵¹ 以「燈」譬喻佛法，以「傳燈」譬喻「傳法」，在大乘經典已出現。如參看《維摩經》卷上、《大般若經》卷406、《大智度論》卷100、《大正藏》卷14，頁543中；卷7，頁29；卷25，頁755中。

⁵² 有關禪宗的祖師傳承系譜，參看柳田聖山（1967）；田中良昭（1980：115～

《德傳燈錄》的說法如下表：

達摩多羅禪經·序	付法藏因緣傳	定是非論	景德傳燈錄
大迦葉	摩訶迦葉	迦葉	摩訶迦葉
阿難	阿難	阿難	阿難
末田地	商那和修	末田地	商那和修
	優婆多		優婆多
	提多迦		提多迦
	彌遮迦		彌遮迦
	佛陀難提		婆須蜜
	佛陀蜜多		佛陀難提
	脅比丘		伏馱蜜多
	富那奢		脅尊者
	馬鳴		富那夜奢
	比羅		馬鳴
	龍樹		迦毗摩羅
	迦那提婆		龍樹
	羅侯羅		迦那提婆
	僧伽難提		羅侯羅多
	僧伽耶舍		僧伽難提
	鳩摩羅馱		伽耶舍多
	闍夜多		鳩摩羅多
	婆修槃陀		闍夜多
	摩奴羅		婆修盤頭
	夜奢		摩拏羅
	鶴那尊者		鶴勒那
	師子比丘		師子尊者
舍那婆斯		舍那婆斯	婆舍斯多
優波崛		優波崛	不如蜜多
婆須蜜		須婆蜜	般若多羅
僧伽羅叉		僧伽羅叉	菩提達磨
乃至不若蜜多羅		菩提達磨	

從圖表可見，至《景德傳燈錄》，有關達摩師承的鋪排十分繁複，而所提及諸師，如迦葉、阿難、馬鳴（Aśvaghosa）、龍樹 Nāgārjuna，約 2 世紀）等，都顯赫有名，但他們是否真的是達摩的祖師，大有商榷餘地。

二、降伏六宗

達摩跟隨般若多羅學道，有同門叫佛大先。佛大先原師佛馱跋陀羅習小乘禪觀，後改投般若多羅門下。佛馱跋陀羅另有弟子名佛大勝多，他下開「有相、無相、定慧、戒行、無得、寂靜」六宗，各有徒眾。有相宗首領薩婆羅，主張諸法各有定相，不容相混；無相宗首領婆羅提，主張對形相不取不捨；定慧宗首領婆蘭陀，主張定慧非一非二；戒行宗主張無染即是戒行。無得宗首領寶靜，主張徹底無得；寂靜宗主張於心不動、於法無染為寂靜。達摩逐一破斥，六宗咸歸服。

其後，達摩兄長之子繼承王位，圖滅盡佛法。原屬無相宗的宗勝欲往勸阻，但達摩指其能力未勝任，宗勝卻以為達摩懷有私心，怕他立功後名聲遠播。宗勝於是擅自行事，豈料反被大王駁倒而遭驅逐。宗勝懊已鹵莽，投崖自盡，幸得天

（承上頁）

116)；楊鴻飛（1972）、尾崎正善（1989）；王邦維（1996）；陳清香（1994）；Yampolsky（1967：第 1 章）；McRae（1986：73～83，契嵩《傳法正宗記》對前代的祖統說意見甚多，詳參張清泉（1998：241～270）。

神拯救。期間，達摩派婆羅提向大王解說佛性義，大王心悅誠服，並徵召達摩、宗勝入朝。又大王久病，藥石無效，達摩教他大赦天下，廣放生靈，燒香懺罪，王病霍然而癒。

考釋

這裏提到所謂達摩的同門佛大先，為北印度罽賓人，為佛馱跋陀羅和智嚴（宋元嘉四年〔427〕後卒，年78）的老師，亦是《達摩多羅禪經》的編著者之一，非達摩的同學。至於「六宗」，有相宗首領名薩婆羅，跟說一切有部梵文原名 Sarvāstivādin（音譯「薩婆帝婆」、「薩婆羅」）甚接近，而有相宗主張諸法各有定相，正是說一切有部的教學主眼，由此可推知此宗當指說一切有部。無相宗首領名婆羅提，跟「般若波羅蜜多」（梵文字 prajñāparamitā 的音譯）有點相似，而無相宗倡言的不取不捨，恰是般若教學的精神之一，由此可推知此宗當指般若學統。又達摩降伏六宗的事蹟，叫人想起「六師外道」的故事。據《長阿含經·沙門果經》的記載，阿闍世王（Ajātasattu）弑父後惶恐不安，便向王舍城內六派思想家（即「六師外道」）求教，但每派的教學均有缺失，王始終不能釋懷，最後阿闍世王往見佛陀，困擾才獲解開。⁵³禪宗人讚美達摩降伏六宗，或是參照「六師外道」的故事，而有把達摩媲美佛陀的意圖。

⁵³ 參看卷 17，《大正藏》卷 1，頁 107 上～109 下。

三、東渡

達摩在南印度遊化了六十多年後，欲實現師父遺囑，東來傳教。達摩知漢人根器堪接受大乘法，先派遣弟子佛陀耶舍二人來華宣教，可是在他們所接觸到的人中，唯廬山慧遠信受，並一同譯出《禪門經》。不久達摩兩弟子在中土圓寂，達摩親自經水路來華，歷時三載，在中國南部番禺上岸。

考釋

達摩先遣佛陀耶舍兩弟子來華一事，最先見於《歷代法寶記》。所謂「佛陀耶舍」是一個人的名字，抑或是「佛陀」和「耶舍」二人，則不清楚。查《高僧傳》卷二有「佛陀耶舍傳」，據載佛陀耶舍（*Buddhayaśas*）於姚秦弘始十年（408）到長安，譯出《長阿含經》等要典，後西還罽賓，他不可能是達摩的弟子。⁵⁴如「佛陀耶舍」是指「佛陀」和「耶舍」二人，查僧傳，叫「佛陀」的有佛馱跋陀羅、佛陀禪師、佛陀扇多（*Buddhasanta*；北魏宣武帝永平元年〔508〕奉敕譯經）；叫「耶舍」的有曇摩耶舍（*Dharmayaśas*，義熙年中〔405～418〕到長安）、良耶舍（*Kālayaśas*，劉宋元嘉元年〔424〕赴建業）、那連提耶舍（*Narendrayaśas*，489～589），他們亦跟達摩扯不上關係；而現存慧遠的傳記也沒有提到他遇過達摩的弟子。按慧遠曾請佛馱跋陀羅到廬山，譯出《達摩多羅禪

⁵⁴ 參看《大正藏》卷50，頁333下～334中。

經》，《歷代法寶記》或參照此事而傳出慧遠跟達摩弟子合譯《禪門經》。⁵⁵按《禪門經》，現存敦煌本斯 5532 號、伯 4646 號、北京本露 95 號、烏 33 號，《開元釋教錄》列入「疑惑」經類，近人推測此經乃從神秀禪派或淨眾一保唐禪派的圈子傳出，約於八世紀初始成立。⁵⁶

又在魏晉時代，印中的交通線分陸、海兩路。陸路有兩條：(1) 經緬甸，入雲南，至四川；(2) 北上出蔥嶺，入新疆。海路經錫蘭及馬來半島，取道緬甸或越南入中國。⁵⁷在達摩前後經陸路來華之印度僧侶有羅什、佛馱跋陀羅、曇無讖等，經海路來華者有求那跋摩、求那跋陀羅、真諦等。《洛陽伽藍記》記達摩來華乃「歷涉諸國」，似表示達摩採陸路經中亞來華。例如《續高僧傳》記曇摩密多「周歷諸國，遂適龜茲」、佛陀禪師「遊歷諸國，遂至魏北台之恆安」，他們俱採陸路。不過，同書記真諦「遠涉艱辛……歷遊諸國」，卻是經海路。⁵⁸因此，單憑「歷涉諸國」一語不能斷定達摩是經陸路來。又《二入四行論·序》記達摩「遠涉山海，遊化漢魏」，前一語指達摩穿山過海，後一語之「漢魏」一般指中原地區；而《續高僧傳》記達摩「初達宋境南越」，「南越」指

⁵⁵ 《禪源諸詮集都序》有言：「廬山遠公與佛陀耶舍二梵僧所譯《達磨禪經》兩卷」，鎌田茂雄校注：《禪源諸詮集都序》，頁 116～117。

⁵⁶ 有關《禪門經》的考證、版本與校訂文本，參看柳田聖山（1961）；岡部正雄（1980：365～368）。

⁵⁷ 方豪（1953～54：124—146）。

⁵⁸ 參看卷 1、3、16，《大正藏》卷 50，頁 342 下、429 下、551 上。

今廣東、廣西一帶。如據這兩條記載看，達摩當是從海路來華，在中國南面上岸，然後北上入中原。

此外，地方史志記達摩三兄弟同來中土，幼弟達奚司空沒有返回印度，後其像擺放在南海廟，受人膜拜。⁵⁹

四、梁武帝迎請渡

達摩到廣州，刺史蕭昂上奏朝廷，梁武帝下旨召見，達摩遂到金陵與武帝會面。總計武帝跟達摩有六對問答：

- (1) 帝問：和尚來華傳甚麼法？達摩答：不教一字。
- (2) 帝問：我建寺度人，造像寫經，有何功德？達摩答：並無功德。
- (3) 帝追問：為甚麼沒有功德？達摩答：這些都是有為的善事，只可引生人天樂果，非真實功德。
- (4) 帝再問：甚麼是真實功德？達摩答：真實功德是清淨、圓妙的智慧，不能從世俗事功求得。
- (5) 帝問：甚麼是聖諦第一義？達摩答：廓然無聖。
- (6) 帝問：面對著我的是甚麼人？達摩答：不曉得。

梁武帝與達摩兩不投契，達摩離梁境北上。其後，寶志向梁武帝指出達摩實乃「佛心大士、觀音大士」。梁武帝悔恨不已，欲遣中使趙光文（生平不詳）追回，但已太遲了。

⁵⁹ 參看阮元修、陳昌齋等纂：《廣東通志》卷 61〈釋老·菩提達摩〉；潘尚楫修、鄧士憲等纂：《南海縣志》卷 42〈仙釋·菩提達摩〉。參看蘇晉仁、蕭鍊子編：《歷代釋道人物志》（成都：巴蜀書社，1998），頁 808 上、892 上。

考釋

首先，契嵩翻查史書，發現蕭昂未嘗任廣州刺史，但蕭昂姪蕭勵則曾任此職，疑史書誤記。⁶⁰又如眾周知，梁武帝十分崇佛禮僧；據《梁朝傅大士頌金剛經·序》所記，梁武帝請傅大士講經，傅大士唱頌四十九首便離去，寶志向武帝指傅大士是彌勒菩薩的化身；⁶¹又據《續高僧傳·僧達傳》的記載，僧達遊梁境，遇到寶志，寶志讚他是「大福德人」，而梁武帝曾從僧達受戒。⁶²這兩段記載跟達摩的故事有點相近，禪宗人編寫達摩傳記時或有取於此。

有關達摩跟梁武帝對答的次數，最先神會作品和《六祖壇經》有一對，後《歷代法寶記》、《寶林傳》與《內證血脈譜》有二對，《祖堂集》、《景德傳燈錄》與《傳法正宗記》皆有五對。如去其重複，得六對問答。胡適認為達摩會晤梁武帝「全是後人偽造出來的」、「無稽的神話」、「荒謬」。潘桂明亦認為這或是禪宗人以達摩曾路經南方而穿鑿出來。⁶³印順認為這事或有多少根據，但他沒進一步的釋述。⁶⁴孫述圻則力證這事有可信之理：(1)達摩來華乃先抵廣州，由南而北，經建康入魏，按地理位置而言，達摩曾見梁武帝是完全

⁶⁰ 另可參看姚思廉(?~637):《梁書》卷24「列傳」18(北京:中華書局,1973年)第2冊,頁370~371。

⁶¹ 《大正藏》卷85,頁1上。

⁶² 卷16,《大正藏》卷50,頁552下~553中。

⁶³ 潘桂明(1992:3~4)。

⁶⁴ 印順(1971:5)。

可能的。(2)梁武帝以佛化治國，廣招名僧，如他知達摩來華，定必迎請；而梁武帝著重禮懺，跟達摩「以心傳心，不立文字」的禪法大相逕庭；兩人話不投機，不足為奇。(3)正史《舊唐書》亦載有達摩見梁武帝一事。(4)梁武帝曾作《菩提達摩大師碑》，宗密《圓覺經大疏鈔》、契嵩《傳法正宗記》、嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》與景日珍《說嵩》都有引用或收入，從碑文內容可證梁武帝曾遇見達摩。可是，孫氏說法不無疑問：達摩初來華時名不經傳，他要在被追捧成禪宗初祖時才名聲大噪，梁武帝沒有招攬，不足為奇。其次，孫氏指所謂達摩「以心傳心，不立文字」的教法，其實是後人附托，觀達摩所著的《二入四行論》，著重因果報應，教人布施、持戒，反跟梁武帝著重事相、功課的表現不謀而合。又正史有關佛教的記載，多取材自佛教史傳，不能作佐證。至於梁武帝的碑文，上節已指出是偽作，故孫氏之說，值得商榷。⁶⁵

雖然達摩跟梁武帝的對話是後人增補，但從中所見達摩重禪修、輕事功的態度，實是當時佛門風尚的反映。《洛陽伽藍記》「崇真寺」條有這故事：惠凝死了七天後復生，他回憶在這幾日間，他跟其餘五僧候閻羅王審判：寶明寺智聖和般若寺道品生前勤於誦經坐禪，得以升天；融覺寺曇謨最、禪林寺道弘與靈覺寺寶明，則因生前不務禪修，被送往地獄。

⁶⁵ 孫述圻（1994）。

太后聞言，查證確曾有這些僧人存在，遂發心供養坐禪僧一萬名，並下詔不准造像寫經，令京邑僧眾修行的風氣大改。⁶⁶又可注意的，是在五一五年至五三五年之間，有《妙勝定經》這部偽經傳出，當中講及讀誦十二部經、持戒、忍辱、布施等功德，都不及一人一日一夜入定；又如做了殺父害母、殺阿羅漢、破塔壞寺、焚燒僧房等惡事，亦可藉禪定得懺罪。凡此可見在達摩時代，禪定在眾修踐中，至受重視。⁶⁷

五、住錫少林寺

達摩離開梁境，渡江北上至洛陽，初時寂寂無名，住錫嵩山少林寺，終日面壁而坐，不發一言，世人莫測高深，稱之為「壁觀婆羅門僧」。其間，魏明帝（元詡；516～528 在位）聽聞達摩的事跡，三次遣中使黃自立（生平不詳）徵召，達摩俱不答應。明帝因而更景仰達摩，賜袈裟兩件、金、銀瓶、絹等物，達摩感盛情難卻收下。

考釋

有關達摩住錫少林寺一事，始見於《傳法寶紀》。按少林寺位於今河南省封縣境中嶽嵩山西麓，是北魏孝文帝於太和十

⁶⁶ 參看范祥雍：《洛陽伽藍記校釋》，頁 79～81。

⁶⁷ 有關《妙勝定經》真偽及原文校訂，參看關口真大（1979：379～401）；岡部正雄（1980：352～355）。

九年（495）為跋陀（即《續高僧傳》所記的佛陀禪師）所造，因其坐落在嵩山第二峰少室山的樹林中，故號少林；⁶⁸跋陀亦因此被尊稱為「少林寺祖師三藏」。達摩非少林寺的開山祖。有關面壁，按達摩提出的「二入四行」中有「壁觀」修法，後來傳說達摩面對石壁打坐，或是「壁觀」本來的修法，有可能是禪宗後人從「壁觀」二字推想出來。⁶⁹現少林寺有達摩洞，相傳為達摩面壁之處。

六、慧可斷臂求法

達摩在北魏遊化時，僧人神光聞風追隨，但一直未得教誨。一天，達摩在堂內打坐，慧可在堂外雪地企立候教，至天明，雪深及腰，神光忍不住，悲泣求達摩開示。達摩回應說諸佛也經歷劫修行方成正覺，求法絕非便宜之事。慧可毅然取利刀自斷左臂，並把斷臂放在達摩面前，以示精誠。達摩大為感動，收之為徒，賜名慧可，授予真道。雙方並有一番對話：

慧可：請師父替我安心。

達摩：你拿心來，我就幫你安。

⁶⁸ 有關少林寺的沿革和現時狀況，參看洪亮吉、陸繼萇等編：《登封縣志》卷12〈伽藍志〉（台北：成文出版社，1979年，影印清乾隆52年〔1771〕刊本）第2冊，頁345～347；常盤大定（1972：242～243）；登封縣寺辦公室（1988）；河南省地方史志編纂委員會（1993）。

⁶⁹ 有關壁觀的實際修法，參看中西萬松（1956）；鈴木格禪（1975a）、（1975b）、（1976）；常盤義伸（1996）。

慧可：我找不到心在何處。

達摩：找得到的便不是心！我已幫你安心了。

慧可言下大悟。此外，達摩還對慧可等人，宣示自家的宗旨：「我法以心傳心，不立文字」、「直指人心，見性成佛。」

考釋

「斷臂求法」的故事最早見於《傳法寶紀》。據《續高僧傳·慧可傳》的記載，慧可的手臂是被賊人所斫掉，而他重創後，以法御心，不覺痛苦，自行用火替傷口消毒和包紮，並如常乞食。如是，慧可非為求法而斷臂。又同傳再有這記載：唐貞觀十六年（642），慧滿在洛州會善寺側的墓地留宿，雪深三尺，他早上入寺見曇曠法師。曇曠奇怪在惡劣天氣下是誰來了，慧滿回應：「法友來」，並在旁坐下，而四面積雪達數尺。⁷⁰禪宗人或是取慧可斷臂和慧滿不畏風雪求見曇曠二事合併起來，創製出「斷臂求法」這聞名的事蹟。

還可注意的，是天台宗奠基者慧思臨終時，曾向弟子提出嚴厲要求：「若有十人不惜身命常修法華、般舟三昧、念佛三昧、方等懺悔、常坐苦行者，吾自供給，必相利益，如無此人，吾當遠去。」⁷¹在隋煬帝大業年間，慧思弟子智顛門人大志（隋大業中〔605～617〕卒，年 43）見佛法衰微，禁食

⁷⁰ 參看卷 16，《大正藏》卷 50，頁 552 中、下。

⁷¹ 《續高僧傳》卷 17，《大正藏》卷 50，頁 563 下。

三天，然後用燒紅的鐵塊烙向自己的手臂，再用布連蠟包裹，點燃之，火光熊熊直至手臂燒盡，以勸煬帝振興三寶。⁷²按《續高僧傳·慧思傳》記「南、北禪宗，罕不承緒」，光定（779~858）《傳述一心本戒文》引《釋思禪師七代記》有慧思跟達摩的對話，⁷³凡此可見天台宗與禪宗關係密切，因此禪宗人編纂達摩事蹟時，或參考過慧思等天台宗人的傳記，而編寫出斷臂求法這麼激烈的故事。

至於「安心」問答，最早見於敦煌本《二入四行論》。《二入四行論》有記及慧可的教法：

有人問可法師：若為得作聖人？

答：一切凡聖，皆為妄想計拔作是。

又問：既是妄想，若為修道？

答：道似可物，而欲修之；法無高下相，法無去來相。

接著《二入四行論》便有一對以「安心」為主題的問答，雖然文中沒有標明是誰問誰答，但按其緊接上引文，故當屬慧可答弟子問：

又問：教弟子安心？

答：將汝心來，與汝安。

又言：但與弟子安心。

答：譬如請巧人裁衣，巧人得汝絹帛，始得下刀；本不見絹帛，寧得與汝裁割虛空。汝既不能將心與我，我知為汝安何

⁷² 《續高僧傳》卷27，《大正藏》卷50，頁682中~下。

⁷³ 參看卷中，《大正藏》卷74，頁645下~646上。

物心？我實不能安虛空。⁷⁴

據此，有人請可法師教「安心」，慧可逕叫弟子拿心來，弟子不明白，再次表明他只要安心。慧可舉喻解釋：正如裁縫做衫，要手中有絹帛，方有下刀剪處；同樣，不能拿心來，又怎能安呢？這段文字跟達摩和慧可有「安心」的對答甚相近。如是看，「安心」的對話就算非達摩和慧可親說，亦當出自早期禪家的手筆。

七、「皮肉骨髓」的譬喻

一天，達摩表示將捨世，命門人各言其所得。

道副對言：不執文字，不離文字，即是「道用」。

達摩說：你的悟解膚淺，好像只接觸到我的「皮」膚而已。

尼總持對言：按照我的理解，見道如阿難見阿 佛國，一見不再見。

達摩說：你的悟解較深，好像接觸到我的肌「肉」一樣。

道育對言：四大本空，五陰非有，無一法可得，便是見道。

達摩說：你的悟解更深，好像接觸到我的「骨」骼一樣。

慧可則與眾不同，趨前向達摩一揖，即便退回原位，一言不發。達摩反大讚慧可，認為他得其精「髓」，遂把四卷《楞伽經》和祖位傳予慧可，並言：「我觀察漢地的經書中，唯

⁷⁴ 柳田聖山校注：《達摩の語錄》，頁 215、217。

有《楞伽經》可用，你們按照它修行，可以自度度他。」達摩並以中土人多奸詐，把一套袈裟作為祖位的信物交給慧可，又傳偈頌曰：「吾本來此土，傳教救迷情，一花開五葉，結果自然成。」。臨終時，達摩對慧可說：「我跟漢地緣盡，你亦會遭遇災劫；至第六代傳人，性命更危在旦夕。」

考釋

達摩以「皮肉骨髓」譬喻眾弟子悟解的淺深，始見於《歷代法寶記》。至於達摩弟子的稱呼和數目，現列表顯示各文獻所載如下：

文獻	具名者	其他
二人四行論·序	慧可、道育	
續高僧傳	道育、慧可	在世學流、歸仰如市
傳法寶紀	道昱（育？）、 慧可	
楞伽師資記	道育、慧可、曇 林	
六祖壇經（敦煌 本）	慧可	
歷代法寶記	慧可、道育、尼 僧持	學人如雲奔如雨驟如稻 麻竹葦
神會語錄		門徒數十人
寶林傳	慧可、道育、尼 總持、偏頭副	學徒千萬
內證佛法血脈譜	慧可、道育、尼 總持	
中華禪門承襲圖	同上	
禪源諸詮集都序	同上	
圓覺經大疏鈔	慧可	
祖堂集	慧可、道育、尼 總持	
宋高僧傳	慧可	
景德傳燈錄	慧可、道育、尼 總持、道副、曇 琳	
傳法正宗記	慧可、道育、尼 總持、道副	

從上表可見，受學於達摩者不計其數，具名者有道育、慧可、曇林、道副、尼總持。尼總持生平不詳，其餘四者事蹟如下：

- (1) 道育，又名慧育，生平不詳，《續高僧傳·法沖傳》記他研習《楞伽經》，「心行口未曾說」。⁷⁵
- (2) 慧可，據僧傳所記，為武牢（即虎牢，今河南省滎陽郡汜水縣西）人，俗姓姬，博覽群書，善談玄理，有名士之風，年四十始追隨達摩。⁷⁶達摩死後，慧可一度埋跡隱名，但由於他享譽甚隆，道俗均向他問道，慧可亦不吝嗇，盡示心要，令其「言滿天下」。東魏天平初年（534），魏都遷鄴（今河南省臨漳縣西南），慧可也到鄴都弘法。時有道恒禪師，認為慧可「情事無寄」的教學是「魔語」，派徒眾和慧可論辯，反為慧可折服，道恒因而懷恨在心，與官府勾結，迫害慧可，慧可幾乎掉命。此後，慧可隨波逐流，或用詩歌表達自己的意見，下筆時或故意寫得繁複，或故意寫得簡略。其後慧可流離鄴衛而卒，弟子無顯赫者。《歷代法寶記》和《寶林傳》再增添一些事跡：慧可晚年隱居皖山（今安徽省潛山縣西北）洛相二州，由於道俗歸化慧可甚多，菩提流支和慧光的徒眾欲加害慧可，慧可遁世於司空山（今安徽省太湖縣北）。後來慧可在街

⁷⁵ 《大正藏》卷 50，頁 666 中。

⁷⁶ 《二入四行論·序》記慧可跟隨達摩時乃「年雖在後」，表示慧可年紀尚輕，似乎跟《續高僧傳》所記慧可四十歲始投達摩門下有點出入。

上佯狂說法，聚眾甚多，流支徒黨向官府誣告慧可「妖異」，城安縣令雀冲依法判刑。慧可示現身流白乳而捨世，葬於相州州安縣子陌河北五里東柳溝，享壽一百零七歲。

- (3) 曇林，又作曇琳，《續高僧傳·慧可傳》記有一林法師的事跡；林法師跟慧可一樣，手臂被賊斬斷；林法師初時懊惱非常，但他得慧可開示後大悟，號「無臂林」；林法師又曾在鄴都開講《勝鬘經》，著義疏，在北周武帝滅法時，與慧可一起護持佛經佛像。吉藏《勝鬘寶窟》曾引用「曇林云」、「無臂林」、「林公云」的疏文，由此可證明林法師是無臂林，亦即是曇林。又曇林曾參與翻譯經典，擔任筆受的角色。例如跟菩提流支合譯《法華經論》、《法華經優婆提舍》；跟佛陀扇多合譯《無畏菩薩經》；跟般若流支（Prajñāruçi，北魏熙平元年〔516〕來華）合譯《順中論》、《奮迅所問經》、《一切法高王經》、《第一義法勝經》；跟毗目智仙（Vimokṣaprajñārṣi）合譯《聖善注意天子所問經》、《業成就論》、《迴諍論》等。⁷⁷
- (4) 僧副，《續高僧傳》「習禪篇」首傳便是〈僧副傳〉。據傳載，僧副是太原祈原人，從達摩禪師出家，其後周遊問學，自研經論，齊建武年間（494~498）南赴楊輦，住錫鍾山定林寺，再應梁武帝之請入開善寺，後隨西昌侯蕭淵

⁷⁷ 有關曇林參與譯經的事跡，參看鎌田茂雄（1990：164~165、179~180）。

入蜀傳法，後再返金陵，曾用「慧印三昧」治癒久病的南平王。道副被列入達摩門下始自《寶林傳》，大概是因為僧傳記道副曾跟達摩禪師出家所致。但要注意的，是僧人排列素按輩份尊卑，道宣置〈僧副傳〉在〈習禪篇〉之首，居〈達摩傳〉之前，似乎反映出道宣不以為僧副跟所謂禪宗祖師達摩有師徒關係，而〈僧副傳〉中的達摩禪師，當另有其人。

其次，以袈裟為傳法證物，在原始佛教已有記載，如《中阿含經》記佛陀授記彌勒將來成佛，授予金縷袈裟。⁷⁸達摩以袈裟為信物的記載，最早見於神會的著作。而據《景德傳燈錄》，達摩要定下信物，是怕人心疑惑，見祖師而不識：

後代澆薄，疑慮競生，云吾西天之人，言汝此方之子，憑何得法，以何證之？汝今受此衣法，卻後難生，但出此衣，并傳法偈，用以表明，其化無礙。

《傳法正宗記》記傳承物除有袈裟外，還有鉢頭。要注意的，是惠能神會禪系特別注重傳法袈裟，如《六祖壇經》（敦煌本）記弘忍把袈裟傳給惠能，確定其是法嗣。⁷⁹在神會時代，各禪派崛起，它們為求正統位置，各出其謀，神會尤賣力。神會《南宗定是非論》記袈裟在其師惠能處，而神秀弟子心懷歹念，曾欲偷袈裟。⁸⁰很明顯，袈裟的傳承是惠能神會禪系

⁷⁸ 卷13〈說本經〉，《大正藏》卷1，頁511中。

⁷⁹ 參看周紹良校注：《敦煌寫本壇經原本》，頁118。

⁸⁰ 參看楊曾文校訂：《神會和尚禪話錄》，頁32、33。

爭祖位所提出的說法。

至於達摩傳《楞伽經》予慧可，《續高僧傳》已有記載。雖然後來神會指達摩傳的是《金剛經》，但《祖堂集》、《景德傳燈錄》等都沒有提及，仍記達摩傳授的是《楞伽經》，並成為定說。⁸¹其實，《楞伽經》的研習，流行於達摩和慧可等早期習禪者圈子。據《續高僧傳·法沖傳》的記載，達摩、慧可及其後人多研習《楞伽經》，蔚成風氣：

可禪師後，祭禪師、慧禪師、盛禪師、那禪師、端禪師、長藏師、真法師、玉法師（已上并口說玄理，不出文句）。

可師後，善老師（出抄四卷）、豐禪師（出疏五卷）、明禪師（出疏五卷）、胡明師（出疏五卷）。

遠承可師後，大聰師（出疏五卷）、道蔭師（抄四卷）、沖法師（疏五卷）、岸法師（疏五卷）、寵法師（疏八卷）、大明師（疏十卷）。⁸²

再如，《六祖壇經》（敦煌本）記弘忍曾想於房廊畫「楞伽經變」；弘忍弟子玄曠著《楞伽人法志》（已佚），玄曠弟子淨覺著《楞伽師資記》都強調《楞伽經》為眾禪宗祖師所服膺，而《楞伽師資記》更以四卷《楞伽經》譯者求那跋陀羅為中土禪宗初祖，地位居在菩提達摩之上。⁸³神會一反傳統，多次

⁸¹ 宗密《圓覺經大疏鈔》記達摩所傳授的是《楞伽經》和《金剛經》兩部。

⁸² 《續高僧傳》卷 25，《大正藏》卷 50，頁 666 中。

⁸³ 參印順提出如果達摩在五三零年左右才去世，享壽又真的有一百五十歲的話，
（接下頁）

提到由達摩到惠能，皆以《金剛經》為傳承：

達摩大師乃依《金剛般若經》說如來知見，授與慧可。

達摩大師云：「《金剛經》一卷，直了成佛。汝等後人，依般若觀門修學。」

璨禪師奉事〔可大師〕，經依《金剛經》說如來知見，言下便悟。

信禪師奉事〔璨禪師〕，師依《金剛經》說如來知見，言下便證「無有眾生得滅度者」。

忍禪師奉事〔信大師〕，依《金剛經》說如來知見，言下便證無上乘法。

能禪師奉事〔忍大師〕，師依《金剛經》說如來知見，言下便證「若此心有住則為非住」。

能大師居曹溪，來住四十年，依《金剛經》重開如來知見。⁸⁴

至於神會為何改宗《金剛經》，牽涉到惠能禪系教學的特點，非本文的討論範圍。⁸⁵

達摩臨終時說第六代人「命如懸絲」，亦始見於神會著作。按《南宗定是非論》記在唐開元二年（714），北宗人指使荊州刺客張行昌假扮僧人行兇，六祖惠能被斬三刀。另《六祖壇經》（敦煌本）記惠能繼弘忍祖位後，三更出走，數百人窮

（承上頁）

則達摩跟求那跋陀羅有機會見面。言下之意，印順或認為達摩曾跟求那跋陀羅學道。黃偉雄認為如據胡適的推測，達摩乃於四七零年來華，那時求那跋陀羅已逝世兩年（468），二人根本不可能有師承關係。參看印順（1971：15）；黃偉雄（1992：15）。

⁸⁴ 參看楊曾文校訂：《神會和尚禪話錄》，頁104～110。

⁸⁵ 有關禪宗所服膺經典的轉變，詳參看葛兆光（1995：251～254）。

追不捨，欲奪惠能的信物。「命如懸絲」意指惠能因為得法惹人妒忌，幾乎掉命。⁸⁶

八、遇楊銜之

達摩率眾到禹門（今山西省河津縣北）千聖寺，期城太守楊銜之向達摩問道，並懇求達摩久住於世。達摩表示很多人因妒忌他而心生疾患，沒辦法不離開塵世。楊銜之問這些人是誰，希望能開導他們，並表示達摩如明言他們是誰，便能顯示神通的威力。達摩只是道出一首讖言回應：「江槎分玉浪，管炬開金鎖，五口相共行，九十無彼我」。

考釋

有關達摩見楊銜之的記載，最早見於《寶林傳》。按楊銜之，《魏書》無傳，生平不大可考，究竟他有沒有跟達摩會面，亦難查考。而達摩所說讖言，有如下含意：

- (1) 江槎分玉浪：「江」即是「流」，「槎」即是「支」，「玉浪」即是「三藏」，整句意指菩提流支三藏。
- (2) 管炬開金鎖：「管炬」即是「光」，「開」即是「統」，「管炬開」暗示光統律師。「金鎖」即是毒藥，整句意指菩提流支和光統律師會毒害達摩（見下文）。
- (3) 五口相共行：「五」和「口」相合即是「吾」，「相共行」

⁸⁶ 參看楊曾文校訂：《神會和尚禪話錄》，頁 31；周紹良校注：《敦煌寫本壇經原本》，頁 118。

指菩提流支和慧光跟達摩相爭，嫉妒心生。

- (4) 九十無彼我：「九」和「十」兩字連在一起乃「𠂔」，為「卒」字的略寫，意指達摩被毒死；「無彼我」意指菩提流支和慧光亦被自身卑劣的行為所累，有如達摩遭陷害一樣。

九、毒害

達摩在北魏享譽甚隆，惹起菩提流支和慧光的妒忌。他們對於達摩「斥相指心」的論議，極度不滿，曾加以攻擊。菩提流支和慧光並心生惡念，六次在達摩的飯菜下毒。前五次達摩都用神通力把毒素迫出；到第六次，達摩感到住世徒惹憎厭，於是甘受毒殺。達摩死後，葬於洛州附近的河邊，享壽一百五十歲。

考釋

達摩受毒殺一事，始見於《傳法寶紀》，《歷代法寶記》明言主事者乃菩提流支和慧光。按菩提流支乃南北朝時期顯赫的譯經家；慧光為地論南道派的奠基者，又整頓律制，北魏末年封為國統，稱光統律師。查這兩人的傳記，都沒有提及他們跟達摩有任何齟齬。為何禪宗人會杜撰出達摩被菩提流支等人所迫害呢？上文提到禪宗人在編寫達摩的生涯時，曾參考慧思的傳記，觀慧思《立誓願文》記他三十四歲時，在

河南兗州論議，為惡比丘毒害，五臟潰爛，差點死去。五年後，慧思又在淮南郢州講大乘法，五惡論師在其飲食放生金藥，慧思重病七天後蘇醒。⁸⁷因此達摩被毒害的記載，很可能參照了慧思的遭遇。又菩提流支和慧光是譯經家、釋經家，而在禪宗人心目中，達摩著重禪修、不拘文字，雙方的學風迥然不同，禪宗人或為突出當時講經、禪修對立的尖銳，而創製出達摩受迫害的故事。

有關達摩葬地的記載，幾歷變化：《續高僧傳·慧可傳》記葬在「洛濱」，《神會語錄》記葬在嵩山，《歷代法寶記》則記葬在洛州熊耳山，《寶林傳》記葬在熊耳山的吳纂。按熊耳山位於今河南省陝縣城東一百三十五里處。《陝縣志》引《一統志》云：「陝州東熊耳山，乃達摩葬處，其塔尚存」，⁸⁸陝縣位處長安、洛陽之要衝，武則天曾建避暑宮於此地。如本文開首所述，智詵得以成為第六祖，武則天出力不少，《歷代法寶記》或以武則天曾逗留熊耳山附近，故擇此地為達摩葬處。

至於達摩的年壽，文獻多記是一百五十歲。但可注意的，是《洛陽伽藍記》和《續高僧傳》都記達摩自言年一百五十歲，這即表示達摩一百五十歲時還在生，其享壽當在這歲數

⁸⁷ 參看《大正藏》卷 46，頁 787 上～中。

⁸⁸ 參看歐陽珍等編：《陝縣志》（台北：成文出版社，1935 年鉛印本，1969 年影印）頁 113；陝縣史志編纂委員會：《陝縣志》（河南人民出版社，1988 年），頁 508。

之上。不過，胡適曾對達摩的年歲有這想法：「達摩初到中國時，年紀雖輕，大概已被中國人誤認作老頭子，他也樂得自認年高。後來他在中國久了，真老了，只好『自言年一百五十歲』了。」言下之意，胡適以乎不相信達摩真的有一百五十歲。⁸⁹

十、隻履歸西

在達摩遊化至入滅期間，宋雲奉使西行，他回程時在蔥嶺遇到達摩，只見達摩手持一隻鞋。宋雲當時不知道達摩已去世，問達摩去那裏，達摩說他回西天，並言魏主已駕崩。宋雲回國後，果然發現明帝已死，他並把自己遇到達摩的經歷告訴新主孝莊帝。帝命開達摩棺檢查，發現只有一隻鞋，遂把這鞋送到少林寺供養。唐時放在五台山大華嚴寺，後遺鞋被竊，不知所終。

考釋

為何禪宗人特別對鞋大造文章呢？《洛陽伽藍記》記宋雲西行聽來這傳聞：于闐王不信佛法，比丘毗盧旃對王言：「佛陀派我來，令你造佛象，可保王祚永隆。」王言：「如你能使我親見佛陀，我即從命。」毗盧旃於是鳴鐘祈求，佛遣羅侯羅在空中示現佛的真實面容，王目睹五體投地，便就地建精

⁸⁹ 胡適（1935：157）。

舍，造覆瓮佛像，其中有辟支佛靴，非皮非布所造，迄今未爛。⁹⁰又《高僧傳·邵碩傳》記碩法師（？～473）於岷山通雲寺臨終時，命門人法進要將其屍首露置山中，法進等人依命而行，過兩天碩法師的屍首不知所終，有人卻在郫縣市中遇到碩法師，見他一隻腳穿上鞋，言：「小子無宜，適失我履一隻」。法進追查下，一沙彌承認在運送屍首時，因為慌張，屍體有一隻鞋沒有綁好而掉失。⁹¹《高僧傳·佛圖澄傳》記十六國時代名僧佛圖澄（232～348）死後，有人在流沙（西北沙漠地區）見到他，後趙石虎（295～349）半信半疑，開棺檢查，發現只剩鉢杖，不見屍首。⁹²達摩隻履歸西、屍首蹤杳的故事，很可能是綜合這些傳聞所編寫成。

⁹⁰ 參看范雍祥：《洛陽伽藍記校釋》，頁 271。

⁹¹ 參看卷 10，頁 392 下～393 上。

⁹² 參看卷 9，《大正藏》卷 50，頁 387 上。

【參考書目】

小川隆

- 1987 〈敦煌本「六祖壇經」の成立について〉《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》第 20 號：20—27
- 1990 〈敦煌本「六祖壇經」の成立について〉(之二)《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》第 22 號：9—18

小島宏允

- 1975 〈チベット傳ボダイダルマタラ禪師考〉《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號：229～232

中西萬松

- 1956 〈達摩の壁觀について〉《印度學佛教學研究》第 4 卷第 1 號：138～139

王邦維

- 1996 〈禪宗所傳祖師世系與印度佛教的付法藏傳統〉《學人》第 10 輯：351—365

方豪

- 1953-54 《中西交通史》岳麓書社，1980 年重印本

方廣錫

- 1980 〈禪藏與敦煌禪籍〉《禪學研究》第 2 輯：103—112

田中良昭

- 1980 〈禪宗燈史の發展〉《敦煌佛典と禪》篠原壽雄、田中良昭編：99—123

宇井伯壽

- 1935 《禪宗史研究》東京：岩波書店

伊吹敦

- 1996 〈敦煌本「壇經」の形成〉《印度學佛教學研究》第 44 卷第 1 號：77—81

印順

- 1971 《中國禪宗史》南昌：江西人民出版社，1990 年重印

杜繼文、魏道儒

- 1993 《中國禪宗通史》江蘇古籍出版社

松本史朗

- 1994 《禪思想の史批判的研究》東京：大藏出版

河南省地方史志編纂委員會

- 1993 《河南省志・文物志》河南人民出版社

周紹良

- 1997 《敦煌寫本壇經原本》北京：文物出版社

柳田聖山

- 1961 〈禪門經について〉《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》：869～882
- 1967 《初期禪宗史書の研究》京都：法藏館
- 1971 《初期の禪史 I》東京：筑摩書房
- 1976a 《初期の禪史 II》東京：筑摩書房
- 1976b 〈「六祖壇經諸本集成」解題〉楊曾文譯《世界宗教研究》第 2 期：19—25，1984 年
- 1981 《ダルマ》東京：講談社

岡部正雄

- 1980 〈禪僧の注抄と疑偽經典〉《敦煌佛典と禪》篠原壽雄、田中良昭編：337～376

胡適

- 1930a 〈荷澤大師神會傳〉《胡適禪學案》柳田聖山編：99—142 京都：中文出版社，1975 年重印
- 1930b 〈壇經考之一〉《胡適禪學案》柳田聖山編：66—75
- 1935 〈楞伽宗考〉《胡適禪學案》柳田聖山編：154—235

洛陽市文物工作隊

- 1983 〈洛陽唐神會和尚身塔塔基清理〉《文物》第 3 期：64—67、75

高橋秀榮

- 1995 〈金澤文庫保存「六祖壇經」について〉《宗學研究》第 37 號：274—279

鈴木格禪

- 1975a 〈「壁觀」と「覺觀」について〉《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號：124~129
- 1975b 〈「壁觀」試論 1〉《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 33 號：23~39
- 1976 〈「壁觀」試論 2〉《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 34 號：26~47

孫述圻

- 1994 〈菩提達摩與梁武帝〉《南京大學學報》第 3 期：98~106

郭錫民

- 1986 《漢字古音手冊》北京：北京大學出版社

張清泉

1998 《北宋契嵩的儒釋融會思想》台北：文津出版社

常盤大定

1972 《支那佛教史蹟踏查記（全）》豐島區：北大塚國書刊行會

常盤義伸

1996 〈「意生身」と「壁觀」〉《花園大學文學部研究紀要》第28號；9～26

陳士強

1992 《佛典精解》上海：上海古籍出版社

陳清香

1994 〈祖師傳承說的石刻例證〉《東方宗教研究》第4期：212～229

塚本啟祥

1966 《初期佛教教團史の研究》東京：山喜房佛書林

麻天祥

1997 〈胡適、鈴木大拙、印順禪宗研究方法之比較〉《求索》第6期：106～111

葛兆光

1995 《中國禪思想史》北京：北京大學出版社

黃偉雄

1992 〈菩提達摩在中國禪宗史的地位〉《國際佛學研究年刊》第2期：12～27

登封縣寺辦公室編

1988 《新編少林寺志》北京：中國旅遊出版社

楊曾文

1996 《神會和尚禪話錄》北京：中華書局

楊鴻飛

1972 〈禪史に關する西天諸祖說の一檢討〉《印度學佛教學研究紀要》第 21 卷第 1 號：312~315

潘重規

1992 〈敦煌六祖壇經讀後管見〉《中國文化》第 7 期：48-55

潘桂明

1992 《中國禪宗思想歷程》北京：今日中國出版社

戴微密 (Demiéville, Paul)

1978 〈達摩多羅考〉耿昇譯《國外藏學研究論文集》第 7 輯王堯主編西藏人民出版社 1990：121~139

篠原壽雄、田中良昭編

1980 《敦煌佛典と禪》東京：大東出版社

關口真大

1957 《達摩大師の研究》東京：1969 年重印

1964 〈達摩と達磨〉《印度學佛教學研究》第 12 卷第 1 號：124~131

1967 《達磨の研究》東京：岩波書店

1969 《天台止觀の研究》東京：岩波書店

鎌田茂雄

1971 《禪源諸詮集都序》東京：筑摩書房

1990 《中國佛教史》第 4 卷關世謙譯台北：獅子吼雜誌

社，1991年

羅香林

1934 〈舊唐書僧神秀傳疏證〉《唐代文化史》台北：台灣商務印書館 1974年4版

饒宗頤

1988 〈隋禪宗三祖塔磚記〉《東方文化》第26卷：289—294

龔方震、晏可佳

1998 《禡教史》上海：上海社會科學院出版社

Barnett, Timothy H.

1991 "The Date of the Leng-chia shih-tzu chih." *Journal of the Royal Asiatic Society* 1, 2: 255-259.

Bielefeldt, Carl, & Lancaster, Lewis R.

1975 "T'an ching (Platform Scripture)." *Philosophy East and West* 25, 2: 197-212.

Faure, Bernard

1986 "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm." *History of Religion* : 187-198.

Foulk, Griffith T.

1987 "The Ch'an School' and its Place in the Buddhist Monastic Tradition." Ph.D. dissertation, University of Michigan.

Jorgensen, John A.

1979 "The Earliest Text of Ch'an Buddhism: The Long

Scroll." M.A. dissertation, Australian National University.

Lamotte, Etienne

1958 History of Indian Buddhism. Translation by Sara Boin-Webb. Louvain-Paris: Peters Press, 1988.

McRae, John R.

1986 The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press.

Yampolsky, Philip B.

1967 The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. New York & London: Columbia University Press.