

論達磨像的演變

——以達磨傳記為例

邢東風

日本愛媛大學法文學部教授

眾所周知，菩提達磨（或作菩提達摩）被認為是中國禪宗的初代祖師，正是由於達磨在禪宗史上佔有非常重要的地位，因此關於他的研究也已多如牛毛。本文所要討論的問題，不是達磨本身如何，而是達磨「故事」演變的歷史現象。關於達磨的事跡，歷史上曾經出現過各種各樣的傳說，其中大多帶有神秘色彩；關於他的傳記，也曾隨著時代的推移由略而詳，並且眾說紛云，莫衷一是。從北魏時代最早出現達磨的記載，到北宋時代達磨的傳記大致定型，關於達磨的傳說紛繁擾攘持續了大約六百年之久，可謂禪宗史上的一大奇觀。這一現象應當引起禪宗史研究的重視，對之加以考察，可以從一個特定的側面瞭解當時禪宗的動向。

作為與此問題相關的研究，日本學者関口真大曾經對達磨傳記的演變作過詳細的考察，並且注意到和禪思想史的聯繫^[註 1]，但是他的著眼點還是有所局限，未能充分注意達磨傳記的演變所具有的宗教性意義，因而關於這個問題還有進一步研究的必要。在筆者看來，達磨傳記的演變，除了具有文本變遷和思想史的意義之外，還具有法義抉擇的宗教性意義。達磨傳記的不斷變化，其實質在於傳記的作者根據自己的宗教理念重新塑造祖師的形象，不同版本的達磨傳記就相當於不同臉譜的達磨像，而每一類型的達磨像都分別寄託著其作者的理想和價值觀。事實上絕大部分的達磨傳記都不是歷史人物的客觀記錄，而是通過歷史故事再創作的方式，借達磨之屍以還作者之魂，也就是說，傳記作者借助祖師的生動形象，使自己的宗教理念得以具體地展示出來。根據這樣的理解，本文試圖通過達磨傳記演變過程的考察，揭示其中所體現的禪宗的宗教理念。

由於達磨的傳記並不一定都具備典型的傳記形式，事實上直到北宋前期達磨的傳記定型以前，有相當多的達磨記載只涉及達磨的片段經歷，但是由於這些資料反映了傳記作者對達磨的理解，因此本文亦將其列入討論的範圍。

一、達磨傳記的原型

關於菩提達磨的記載，最早見於北魏時代楊衒之的《洛陽伽藍記》。其中描繪達磨對洛陽永寧寺的讚歎，並簡要介紹了他的出身經歷：

時有西域沙門菩提達磨者，波斯國胡人也。起自荒裔，來遊中土，見金盤炫日，光照雲表，寶鐸含風，響出天外，歌詠讚歎，實是神功。自云一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閻浮所無也，極物境界，亦未有此。口唱南無，合掌連日。[註 2]

根據這段記載，菩提達磨為波斯國人，出自「荒裔」之地，曾經遊歷諸國，然後來到中國，自稱一百五十歲，對洛陽永寧寺的壯觀讚歎不止。又據同書記載，永寧寺建於熙平元年（五一六），由此可知達磨讚歎永寧寺之事應在是年之後。

以上就是最早的達磨記載。這個記載的用意並非為達磨立傳，而是要借達磨的讚歎襯托洛陽永寧寺的壯觀，因此對達磨本身的記載非常簡略。在楊銜之的筆下，儘管達磨是一位見多識廣的胡僧，但是洛陽伽藍的壯麗還是令他歎為觀止，這樣的記述，完全沒有如後代的達磨傳裡所描繪的神奇跡象。從楊銜之援引達磨的讚歎來說明永寧寺的輝煌這一情況看來，達磨應為當時著名的西方來華僧人，否則他的讚歎不足以為永寧寺的輝煌增光潤色，但是在西元六世紀，除了《洛陽伽藍記》以外，達磨的事跡不見於其他文獻的記載，這一情況頗為蹊蹺。究竟何以如此，今已不得而知。楊銜之雖然沒有提供完整的達磨傳記，但是他關於達磨的某些記載，卻為後代的達磨傳記所承襲，其中關於達磨自稱一百五十歲的說法就是一個典型例子。另外，由於楊銜之記載了達磨的事跡，於是後代的達磨傳記中便出現了達磨與楊銜之相遇和對話的情節。

到了西元七世紀，亦即在達磨去世一百餘年以後，才開始出現達磨的傳記。其中最早的是道宣（五九六一—六六七）《續高僧傳》中的達磨傳。按照道宣的記載，達磨是南天竺人，婆羅門種姓，初至宋境南越，後抵北魏境內，「遊化嵩洛」，自稱一百五十餘歲；達磨滅化以後，弟子慧可於天平初年（五三四）移往新鄴，可知達磨的遷化應在是年之前。達磨原本長於定學，到中國後亦以「禪教」相誨，然其禪法與當時盛行的「講授」之風不合，於是多受「譏謗」。達磨的教法為「二入四行」，「二入」要求理解和實踐並重，「四行」提出了相應於四種修行情境的思考方法。又據《續高僧傳》卷二十中道宣的評論，達磨以「大乘壁觀，功業最高」。關於達磨的傳人，道宣記有慧可、道育二人，另外又提到林法師與慧可為「同學」；慧可和林法師都「遭賊斫臂」；達磨將《楞伽》授予慧可，慧可則無傳人。[註 3] 又，道宣在《續高僧傳》卷二十的評論中將達磨禪法與當時在北方地區很有影響的僧稠禪法加以對比，說：「稠懷念處，清範可崇，摩法虛宗，玄旨幽蹟。可崇則情事易顯，幽蹟則理性難通。」根據這個評語，可知在道宣看來，達磨禪法比較玄妙而不易把握，而僧稠禪法有清楚的規範，容易遵循。以上就是道宣所記述的達磨。

道宣在《續高僧傳》中勾畫了達磨生平的大致輪廓，並以較多的篇幅記述達磨的禪法和「二入四行」說，第一次提供了一個大體完整的達磨傳記，它雖然遠不如後代的達磨傳記那麼詳細，但是比一百多年前楊銜之的記載則更為充實。把道宣和楊銜之的記載相對照，二人所記達磨生平的最大區別在於出身國度不同，即一為南天竺，一為波斯，其他方面多有一致，例如名稱同為菩提達磨^[註 4]、年齡均為一百五十歲、都有在洛陽一帶活動的經歷等等。由於兩個達磨的出身國度不同，於是使人懷疑二人所記達磨是否為同一人物；又由於晚出的記載反而詳於早出的記載，於是又帶來哪個記載更為可信的問題。但是，見於二人關於達磨事跡的記載中有許多一致的因素，如姓名、年齡、活動地點等，這些一致很難說是偶然的巧合，因此兩個達磨應為一人。如果考慮到《洛陽伽藍記》偏重記寺、《續高僧傳》偏重記人的情況，那麼後者的達磨記載詳於前者亦非不合情理。道宣的達磨傳顯然參考了《洛陽伽藍記》的相關記載，只是現在無從瞭解他的記載中比《洛陽伽藍記》多出的部分究竟根據什麼資料，因此儘管道宣的記載在後，但是亦可憑信。事實上在道宣之後，儘管禪宗所作的達磨傳記不斷變化，但是禪宗並沒有介意兩個達磨為什麼出身國度不同，也沒有人追究兩個記載何者更為可信，而是大體上根據道宣的記載把握達磨的生平，兩個記載中相互出入的部分被忽略不計，而其相同的部分，諸如達磨之名、壽命一百五十歲、遊化洛陽一帶等等，則被後代吸收繼承下來，成了以後的達磨傳記中穩定不變的組成部分。

楊銜之也罷，道宣也好，二人關於達磨的記載雖有不同，但他們都非禪宗傳人，他們的達磨記載與後來禪宗所作的達磨傳記之間的最大區別，在於沒有把達磨納入禪宗法系傳承的譜系之內。對他們來說，達磨雖然是一位高僧，但是既沒有把達磨作為自宗楷模的必要，也沒有把他的事跡或言論作為法義抉擇之張本的企求，因而他們的達磨記載相對來說比較客觀。這種比較客觀同時也非常簡略的達磨記載，就是達磨傳記的最初原型，其中道宣的達磨傳更為後代關於達磨經歷的傳說提供了基本素材，它們構成了以後各種達磨傳說中的信史性成分。不過，由於達磨傳記的最初原型過於簡略，這就為以後的達磨傳記再造留下了想像空間和發揮餘地。後代出現的達磨傳記，大多就是通過在達磨原型的框架之餘添枝加葉而形成的。

二、達磨傳記的再造

達磨究竟從何時開始被奉為禪宗的祖師，今已不甚明瞭。從文獻記載來看，作為禪宗祖師傳記的達磨記載是從西元八世紀才開始出現的。此時距達磨的時代已有大約兩百年之遙，在通常情況下，隨著時間的流逝，人們對達磨事跡的瞭解應該已經變得模糊淡漠，然而在禪宗的場合卻剛好相反，這個時期出現了編纂達磨傳說的熱潮。就目前所見的文獻而言，記載此類傳說的主要有《楞伽師資記》、《傳法寶紀》、敦煌本《壇經》、《菩提達摩南宗定是非論》、《曆代法寶記》等。這些作品出現於西元八世紀，並且都出自禪宗僧人或信徒之手。可以說在當時的禪宗中形成了再造達磨傳說的第一個高潮。

《楞伽師資記》成書於西元七〇八年，[註 5]作者淨覺（六八八—七四六）為禪宗北宗僧人。這一文獻的最大特點是從北宗的立場出發，在禪宗史上第一次記錄了禪宗的傳法譜系，具體的傳承順序依次為求那跋陀羅、菩提達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍、神秀、以及神秀的弟子普寂等，而達磨就是這個譜系中的第二代祖師。在達磨傳記的部分，收錄了曇林編輯的《略辨大乘入道四行》，其中關於達磨「二入四行」的記述，比道宣的記載更為詳備。按照淨覺的記述，達磨是求那跋陀羅的傳人，「泛海吳越，遊洛至鄴」，弟子有慧可、道昱，達磨授予慧可四卷《楞伽》，有兩部《達磨論》傳世。而在《略辨大乘入道四行》中，則說達磨是南天竺國王第三子，至於其他有關達磨情況的說明，則與《續高僧傳》的記載大致相同。總的來說，比之以往的達磨傳記，《楞伽師資記》提出的新說法主要有達磨師承譜系、南天竺國王第三子說、以及《達磨論》傳世說。

由於曇林被淨覺稱為達磨的弟子，因此有人認為他就是《續高僧傳》中提到的林法師。在禪宗所作的各種達磨傳記中，以淨覺的達磨傳或曇林的《略辨大乘入道四行》最為接近道宣的記載，因此宇井伯壽認為《續高僧傳》的達磨傳係採取曇林《略辨大乘入道四行》的要點而成，只有關於達磨年齡一項是採自《洛陽伽藍記》[註 6]。其實，就面世的時間來說，道宣的《續高僧傳》在前，《略辨大乘入道四行》在後，而前者對達磨「二入四行」的記載比較簡略，後者卻比較詳細，這樣就很難斷定二者當中究竟孰者先成。且不論曇林究竟是不是林法師，即便假設《略辨大乘入道四行》的成書時代早於《續高僧傳》，但由於它在唐代的《楞伽師資記》中才第一次得到披露，因此不能簡單地將其視為早於《續高僧傳》的作品。無論如何，既然《楞伽師資記》的大部分篇幅是轉錄達磨的「二入四行」說，這一情況本身表現了北宗對達磨「二入四行」的重視。這一點在禪宗所作的達磨傳記當中是絕無僅有的。

《傳法寶紀》據說作於西元七一三年左右[註 7]，作者杜朮從法如（弘忍弟子，六三八—六八九）系統的立場出發，提出了從菩提達磨到慧可、僧璨、道信、弘忍、法如、神秀的七代傳承譜系，其中達磨第一次被作為禪宗的初代祖師。按照杜朮的記述，達磨是婆羅門種，南天竺國王第三子，「航海而至嵩山」，有道昱、慧可師從；慧可自斷其臂，以示為法捨身的決心，達磨以《楞伽經》授之；以後門庭日廣，遭到其他名僧的忌恨，終因投毒至死；達磨自稱一百五十歲，死後留下空棺西歸，曾在蔥嶺遇見東魏使者宋雲[註 8]。很顯然，在這個傳記中，關於達磨的出身，綜合了以往的婆羅門種和南天竺國王第三子兩種說法；關於達磨的年齡，繼承了以往的一百五十歲說；關於達磨禪法在嵩洛一帶遭受排斥，在繼承以往說法的基礎上，又增添了達磨遭投毒說；關於達磨向慧可的傳法，繼承了以往的傳授《楞伽》說，又將以往的慧可「被賊斫臂」改為自斷其臂，並認為「被賊斫臂」說乃是「一時謬傳」。

另外，關於達磨的修行和教法，《傳法寶紀》不僅沒有介紹「壁觀」和「二入四行」，而且明確認為達磨的「壁觀」及「四行」乃屬「當時權化，一隅之說，……非至論也」[註 9]。至於當時流傳的《達磨論》，作者認為也是「當時學人，隨自得語，以為真論，書而寶之，亦多謬也」[註 10]。《傳法寶紀》之所以排斥關於達磨教法的傳言，蓋與作者杜朮的修行立場

有關。在他看來，真實的佛法要依靠內心印證，而非「繫執因果，探研句義」所能把握，「真極之地，非義說能入」，「若夫超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣，何言語文字措其間哉」[註 11]？自達磨以來，歷代相傳，都是依靠內心印證，因此關於達磨教法的文字，皆非實義，不足為取。正是根據這種強調內心印證而輕視文字義理的觀念，《傳法寶紀》第一次將歷來流傳的達磨「壁觀」和「四行」排除出外，對作為法義象徵的達磨形象作了大幅度剪裁。

總之，《傳法寶紀》的達磨傳記雖然篇幅不大，但是對以往的達磨傳說多有改動，其中的達磨遭投毒說、達磨西歸說、以及慧可自斷其臂說，都對後世產生了深遠影響，而其排斥「壁觀」和「四行」的立場，也為後來的禪宗所繼承。它是第一個根據作者的價值觀而大膽地重新塑造達磨形象的達磨傳記。

在敦煌本《壇經》中，記有以惠能口吻講述的「頓教法」自七佛以來至惠能為止的四十代傳承譜系，[註 12]其中菩提達磨為第三十五代，其上一代為須婆蜜多，此說與《楞伽師資記》中將達磨作為求那跋陀羅傳人的說法又有不同，而關於達磨為「南天竺國王（子）第三子」的說法，顯然又繼承了《楞伽師資記》的記載。

繼《傳法寶紀》之後，對達磨傳記進行大幅度修正的是惠能的弟子神會（六八四—七五八）。神會於開元二十年（七三二）正月十五日在滑台大雲寺設無遮大會，與北宗僧人崇遠法師相互辯論，辯論的紀錄被編輯為《菩提達摩南宗定是非論》，其中對達磨的事跡多有增添。按照神會的說法，達磨是婆羅門僧，南天竺國王第三子，來中國後遇梁武帝，武帝問以「朕造寺度人，造像寫經，有何功德不」，達磨答以「無功德」，此後達磨北上入魏，遇慧可，至嵩山少林寺，慧可雪中求法，自斷左臂，達磨授以袈裟云云。[註 13]關於達磨的師承，神會根據達磨多羅〈禪經序〉的禪法傳承譜系，以達磨為僧伽羅叉的傳人、西天第八代祖師，而達磨的傳人，在印度有般若蜜多羅，在中國則為慧可；[註 14]至於達磨的所傳，除了「內傳法契，以印證心」的心法之外，還有「外傳袈裟，以定宗旨」的外在標誌。[註 15]《菩提達摩南宗定是非論》中涉及達磨的文字並不很多，但是其中關於達磨與梁武帝的對話、至嵩山少林寺、慧可雪中求法、袈裟傳承等說法，都是新增添的情節，這些說法都對後世產生了深遠影響。另外，八代祖師的傳承譜系，也是神會獨特的說法。

在神會新造的達磨事跡中，有兩點特別值得注意：一是達磨與梁武帝的對話，二是袈裟傳承說。關於第一點，根據可靠的歷史記載，找不到達磨遇梁武帝的事跡，至於二人的對話，更係無稽之談，因此現在已經無從知道神會提出達磨與梁武帝對話之說的依據。但是有一點可以肯定，那就是神會既然甘冒捏造之嫌來講述達磨的這段「故事」，自然並非兒戲之言，而是有他的用意。至於說他的用意究竟何在，可以從當時的具體背景獲得瞭解。如所周知，神會北上中原是為了排斥北宗和宣傳南宗的教義，而他反對北宗的一個重要理由，就在於北宗與皇權有著密切的瓜葛[註 16]。在神會看來，「從達摩已下至能和上，六代大師，無有一人為帝師者」[註 17]，這就意味著不作帝王之師和不與皇權合作應當是禪宗持守的傳統，北宗既

然違背了這一傳統，那就失去了繼承達磨法系的資格。既然北宗還自認為是達磨禪的傳人，於是神會便有必要舉出達磨的作法以證明北宗對達磨傳統的背叛，而他對達磨的定位恰恰是一位不作帝師和不與皇權合作的角色，梁武帝又剛好是一位以奉佛而聞名的帝王，因此舉出二人相遇而又話不投機的「故事」說明追求內心覺悟的達磨禪與只圖表面事功的帝王奉佛根本格格不入，用這樣的「歷史鑒證」駁斥北宗傳人因得到皇權的認可而自以為得意，可謂雄辯有力而又恰如其分。總之，達磨與梁武帝的對話說具有雙重意義，它一方面否定執著「事相」的佛教，以突顯心法的正位；另一方面又否定佛教與皇權的瓜葛，以維護佛教的獨立和尊嚴。無論這個「故事」是出自神會自己的創作，還是神會從他處援引而來，它在神會反對北宗的鬥爭中開始被用作有力的「歷史鑒證」，並為後來的達磨傳記所承襲，從而成為禪宗中一直津津樂道的達磨佳話[註 18]。通過這個「故事」的傳頌，禪宗究竟欣賞什麼，固然不言自明。

關於第二點，今雖無從得知神會提出袈裟傳承說的資料依據，但是可以從他的說明中看出他提出這一說法的理由。神會在解釋達磨為什麼以袈裟作為傳法標誌時說，袈裟之傳在印度沒有，而始於中國，因為「西國為多是得聖果者，心無矯詐，唯傳心契。漢地多是凡夫，苟求名利，是非相雜，所以傳衣定其宗旨」[註 19]。就是說印度佛教徒大多追求與佛心的契合，而中國佛教徒中有很多人追求名利。這樣的說法與其說是達磨傳授袈裟的理由，毋寧說是神會提出袈裟傳承說的理由。在神會看來，當時的禪法相當混亂，傳禪的人中多是打著佛法的旗號謀求利益，於是造成是非混雜、魚目混珠的局面，就像《菩提達摩南宗定是非論》的編輯者獨孤沛所說的那樣，「今天下教禪者無數，學禪者全稀，並無稟承，憑何立教？徒以雞鳳相誑，蒲脯成欺，飾魚目以充珠，將夜光而為寶」[註 20]，因此才有以傳法袈裟作為傳法標誌的必要，這樣才能在「正法陵遲，邪法繚亂」的情況下正本清源、去偽存真，排除「謬行佛法」的干擾。從神會和獨孤沛的說明可以看出，所謂「邪法」是指以傳授禪法為名而行逐利之實的佛教，與此相反，所謂「正法」應是不圖利益而「唯傳心契」的佛教。從這樣的定義來看，儘管他們沒有明言究竟誰是「邪法」，但是積極靠攏皇權的佛教顯然更容易得到利益，因此像北宗之類的佛教自然應在「邪法」之列。神會提出袈裟傳承說的主要用意，乃是為了維護「正法」，使佛教擺脫利益的糾纏，而將唯利是圖的「邪法」從佛教中剔除出去，從而保持佛教的純潔。

到了西元七七四年，有四川保唐系統的禪宗譜系出現，名曰《曆代法寶記》，其中達磨的名字作菩提達磨多羅，又根據《付法藏傳》編排了從迦葉到達磨的二十九代印度傳承譜系，並公開批評淨覺的《楞伽師資記》將求那跋陀羅作為中國禪宗的初代祖師，而將達磨作為東土初祖[註 21]。按照《曆代法寶記》的說法，達磨是南天竺國王第三子，「闡化南天，大作佛事」，派遣弟子佛陀、耶舍二人前往秦地傳授頓悟之法，二人在秦地遭到擯斥，遂往廬山，向慧遠示以煩惱即菩提之義，並譯出《禪經》；達磨因聽說二弟子在中國遇到阻力，於是親自前來，受到梁武帝的歡迎；武帝問達磨「將何教法來化眾生」，達磨答以「不將一字教來」；武帝又問「朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德」，達磨答以「並無功德，此乃有為之善，非

真功德」；達磨北至魏境，住在嵩山，學者如雲，結果遭菩提流支三藏和光統律師投毒；達磨臨終時授予慧可一領袈裟，以為法信，並預言「至第六代，傳法者命如懸絲」；達磨弟子三人，慧可得其髓，道育得其骨，尼總持得其肉，其印度弟子有般若蜜多羅；達磨死後葬於洛陽熊耳山，宋雲於蔥嶺遇達磨隻履西歸；梁武帝作有碑文[註 22]。

《曆代法寶記》對以往的達磨傳記既有繼承沿襲，也有綜合改造，更有新的編撰。例如，菩提達磨多羅的名字顯然是以往所傳菩提達磨和達磨多羅的綜合，關於達磨派二弟子來華、二弟子到廬山和慧遠相遇、達磨死後葬於熊耳山等則為新說，達磨自稱「不將一字教來」、把梁武帝的作法說成「有為之善」、對慧可說的預言以及三弟子分別得其髓、骨、肉等說法，以及達磨被菩提流支和光統投毒等情節，都是在舊有相關說法上的進一步添枝加葉。

關於「不將一字教來」的說法，除了見於《曆代法寶記》的達磨傳記之外，作者還在批判淨覺的《楞伽師資記》之後，列舉求那跋陀羅、菩提流支、實叉難陀等三部《楞伽經》的譯者之名，說他們「儘是譯經三藏，不是禪師」，接著又說：「達磨祖師宗徒禪法，不將一字教來，默傳心印」[註 23]。由此可見，《曆代法寶記》試圖把「默傳心印」的禪師與固守經論的經師嚴格區分開來，在它看來，達磨禪法乃靠心傳，而不在言教，因此達磨來華「不將一字教來」，可是淨覺的《楞伽師資記》卻將《楞伽經》的譯者求那跋陀羅當作禪宗第一代祖師，這就意味著把達磨禪法改成了經教，其結果只能「惑亂後學」，因而必須澄清更正。顯然，《曆代法寶記》提出所謂的達磨「不將一字教來」之說，意在彰顯禪宗不依經教的立場，在這一方面，它與《傳法寶紀》屬於同調，但是走得更遠，表述得也更清楚。

《曆代法寶記》在神會提出的達磨與梁武帝對話說的基礎上進而添加了武帝「無功德」的理由說明，即武帝的作法不過是「有為之善」，其言外之意，無非是說達磨心法乃屬「無為」，內心的修證才有真正的功德。《曆代法寶記》承襲達磨與梁武帝的對話說，表現了和神會一致的基本立場，同時它又通過增添潤色，說明以「無為」還是「有為」才是判斷有無功德的標準，這樣便將「無為」的觀念加進了達磨與梁武帝的對話之中，而這種對「無為」的強調，原來正是保唐無住的主張之一[註 24]。

另外，《曆代法寶記》在繼承神會提出的袈裟傳承說的基礎上，進而加上達磨關於「至第六代，傳法者命如懸絲」的預言，這種處理方式無非是借祖師之口來說明當時非常激烈的法統爭奪。關於達磨以後的第六代傳人，在當時禪宗各派中有著不同的說法，淨覺的《楞伽師資記》作神秀，《傳法寶紀》作法如，神會以惠能為第六代，並說北宗之人為了得到傳法袈裟而不惜採取偷竊手段，《曆代法寶記》作智詵，而且還說惠能先得達磨袈裟，後被武則天徵收，最後袈裟落到了智詵禪師手裡[註 25]。由此可見，當時法統的爭奪，並不僅僅限於南北宗之間，而廣泛存在於南北各地的禪宗派系。在這種情況下，《曆代法寶記》假託達磨的口吻預言這種爭奪的出現，就意味著這樣的法統之爭乃屬必然。可以說，在《曆代法寶記》的場合，袈裟傳承說表現了保唐系的禪宗懷有明顯的排他意識，因此同書裡竟然出現上面提到的關於傳法袈裟通過武則天之手從惠能處轉給智詵的說法，也就不值得大驚小怪了。

這一階段的達磨傳記，除了《楞伽師資記》比較忠實於原始的達磨傳記以外，其他都對達磨的事跡作了添削損益。當時從原始的達磨傳記中忽略排斥的成分主要有「二入四行」說以及「壁觀」說，其意圖在於突出達磨的心法和排除經教的束縛；與此相應，爲了說明達磨心法與經教之間的水火不容，甚至還把菩提流支那樣的譯經僧說成是向達磨投毒的黑手。當時增添的新說主要有達磨與梁武帝的對話說、袈裟傳承說、達磨隻履西歸說以及慧可斷臂求法說等。其中達磨與梁武帝對話說的意義主要在於否定「事相」佛教和佛教與皇權的瓜葛，袈裟傳承說的意義主要是排斥「邪教」和其他的派別，達磨西歸說的意義主要是通過渲染達磨的神奇以提高達磨的權威性，慧可斷臂求法說的意圖在於說明追求達磨心法需要不惜身命的勇氣。儘管這一階段的達磨傳記依然比較簡略，但是在達磨的中國經歷方面卻增加了許多新的情節，它們大多又爲以後的達磨傳記所繼承，並與達磨傳記的最初原型一起，構成關於達磨在中國期間經歷記載的基本框架。

總的來說，西元八世紀的第一波達磨傳記再造的熱潮是與當時禪宗內部的變動相應的。正是由於在弘忍以後，出自「東山法門」的諸大弟子分別在各地建立了自己的教團組織，於是在禪宗內部開始形成不同的山頭勢力；與這種組織上的變化相應，各個教團之間在法義的判斷抉擇、教團的維繫方式、法脈傳承的解釋等方面也出現了分歧，甚至還有相互排斥與爭奪的情況發生。由於競爭的需要，從祖師的範例中尋求可以證明自身合法性資源的欲求便被突然喚醒，而達磨作爲最早或較早的祖師，當然也就更具有典範意義，於是關於達磨如何如何的話題便在當時的禪宗各派中形成熱潮。但是他們對達磨的關心並不是出於純粹的歷史興趣，而是根據現實的需要，因此他們便按照各自的理念講述達磨的「故事」，如果既有的達磨資料不符合需要，他們便予以忽略或排斥，如果希望的達磨資料不能令人滿足，他們便重新編造，於是在他們的筆下，新的達磨「故事」越來越多，達磨的形象也變得因人而異，最後終於使各種各樣的達磨形象留在了不同版本的達磨傳記之中。

三、達磨傳記的完成

經過西元八世紀再造達磨傳記的熱潮之後，到了從西元九世紀至十一世紀，亦即唐代中期到北宋前期，達磨傳記的編纂又進入了一個新的階段。這一時期的達磨傳記，除了繼續對達磨的事跡記載有所創新和增添以外，還吸取了以往的達磨傳記成說，並將各種達磨傳記的說法加以揉和匯總，從而形成了詳細記述達磨事跡的完整傳記。此類作品主要有《寶林傳》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》等禪宗燈史中的達磨傳。當然，這一時期也還有比較零散的達磨事跡或言論記載，例如在《宗鏡錄》和宗密的著作中都有此類文字，不過其內容更爲偏重記述達磨的言論，在一定意義上說，也可以將它們視爲上一波達磨傳記再造的餘緒。

《寶林傳》是一部專門記述禪宗西天祖師的傳記集，由金陵沙門智炬編撰，成書於西元八〇一年。該書原有十卷，現今殘存七卷，其中第八卷爲達磨傳記，對達磨的事跡又增添了

許多新的說法。在這本書中，首次提出了到達磨為止的西天二十八代傳法譜系，並將達磨作為般若多羅的弟子，置於西天第二十八祖之位。關於達磨在印度的經歷，增加了達磨在印度六十七年傳法、接六部眾的說法。關於達磨在中國的經歷，除了繼承達磨與梁武帝的對話說和達磨在北方遭到菩提流支等人投毒說以外，又增加了以下情節：達磨先到廣州，受到刺史蕭昂歡迎；梁武帝詔迎達磨入京，志公和尚遙知其事，並稱達磨為「佛心大士」、「觀音聖人」，又責梁武帝於達磨「遇而不遇」；達磨入魏住少林寺，曾與菩提流支、光統等人直接對抗，並遭六次投毒；魏明帝遣使徵召，並賜磨納袈裟等物，達磨屢次拒絕；達磨遇楊銜之以及二人的對話，等等。關於達磨與慧可的授受關係，除了繼承以往的慧可四十歲從師、雪中佇立、斷臂求法、達磨傳授四卷《楞伽》等說之外，又增加了慧可原名神光、被達磨改名慧可、師從達磨九年、達磨授予「吾本來茲土，傳教救迷情，一花開五葉，結果自然成」之傳法偈的說法。關於達磨死後的情況，除了繼承宋雲在蔥嶺遇達磨隻履西歸說以外，還增加了昭明太子的祭文和梁武帝的碑文。

值得注意的是，《寶林傳》中有一段達磨與楊銜之的問答，說明什麼樣的人才可以成為祖師，借達磨的口吻將禪宗的祖師觀明確表述出來：

時有期城太守楊銜之問大師曰：「西國五天，師承為祖，未曉此意，其義云何？」

師曰：「明佛心宗，寸無差寤（誤），行解相應，名之曰祖。」

又問：「為只此一等，更別有耶？」

師曰：「須明他心，知其今古，不厭有無，亦非取故，不賢不愚，無迷無悟。若能是解，亦名為祖。」

銜之又問曰：「……伏願和尚指示大道，通達佛心。修行用心，何名法祖？」

師以偈曰：「亦不睹惡而生嫌，亦不觀善而勤措。亦不舍愚而延賢，亦不拖謎（迷）而就寤（悟）。達大道兮過量，通佛心兮出度。不與凡聖同踵，超然名之曰祖。」[註 26]

這段對話首先借楊銜之的提問說明成為祖師不僅要有師承，而且要具備正確的見識，然後借達磨的回答說明成為禪宗祖師的最根本條件在於「明佛心宗」、「行解相應」，還有對有無、善惡、賢愚、迷悟等不抱分別取捨的心態。很顯然，這樣的看法與其說是達磨所說，不如說是《寶林傳》的作者智炬所代表的一些禪宗僧人對祖師資格的要求，其中同樣表現了他們對禪宗領袖人物所看重的不是其師承關係如何，而是他的見識、悟境與修行。

比之其他的達磨傳記，《寶林傳》最大的特點在於：一是將達磨的各種經歷都標明了具體的時間，如何時到廣州、何時到金陵、何時到洛陽、何時去世等等，都有明確的記載；二

是收錄了昭明太子的祭文和梁武帝的碑文。這兩篇文章究竟出自何人手筆，今已不得而知，但顯係後人偽託，其中昭明太子的祭文極盡鋪陳，文字冗長。由於收錄了這兩篇文章，從而使《寶林傳》的達磨傳在各種達磨記載中成為最長的一篇。另外，按照《寶林傳》的順序，第七卷應為第二十七祖般若多羅的傳記，其中當有菩提達磨求法經歷的記載，但因第七卷遺失，今已無從瞭解其中的內容。不過可以推測，關於達磨在印度期間的經歷記述，很可能是從《寶林傳》開始有了大量的增添。

總之，《寶林傳》在綜合以往各種達磨傳說的基礎上，增添新編的達磨事跡，對達磨的經歷加以詳細記述，第一次構成完整的達磨傳記。《寶林傳》為塑造完整的達磨形象奠定了基礎，以後的《祖堂集》、《景德傳燈錄》等關於達磨事跡的記載，大體上沒有超出《寶林傳》的框架。

繼《寶林傳》之後，有宗密（七八〇—八四一）關於達磨的記述。宗密在《圓覺經大疏鈔》卷三之下裡也編排了一個從迦葉到達磨的二十八代傳法譜系，將達磨作為第二十八代祖師、僧伽羅叉的弟子，然後簡要記述達磨的經歷如下：

達磨是南天國王第三子，少小出家，依師言下，悟如來禪，三乘三藏，無不曉達。然志在妙理，冥心虛寂，於南天大作佛事。觀此土有大乘種，又作是念：「東震旦國，佛記後五百歲，般若智燈，連光於彼。」遂屬弟子般若蜜多羅住天竺，傳法不絕，而來漢國。初至梁朝云云，後至魏，遇慧可，蒙示安心，授以袈裟，以定宗旨，云：「觀漢地入聖位者，與《金剛》、《楞伽》相當。傳我法至六代後、命如懸絲。」百五十歲終。留一隻履墓中，腳著一隻西歸。乃至碑傳敕諡等，悉在別卷也。[註 27]

此外，宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中還以圖表方式記述了達磨的三名弟子，說尼總持得肉，慧可得髓，道育得骨[註 28]。不難看出，宗密關於達磨事跡的記述，大體上是揉和《菩提達摩南宗定是非論》和《曆代法寶記》兩個系統而成，而對於達磨的碑傳敕諡等事，只是一筆帶過。

宗密作為對禪宗深有研究的學者，不可能對當時的各種達磨傳說沒有瞭解，但是他無意於多記達磨的事跡，而只將達磨對慧可的咐囑添加了「觀漢地入聖位者，與《金剛》、《楞伽》相當」一句，非常值得玩味。原來宗密面對當時佛教中禪法修心與經論講說相互排斥的局面，試圖將二者調和起來，為此而強調達磨的所傳，以便將達磨作為佛心傳承的範例。在他看來，經論所說與禪法所修本來是一致的，「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」[註 29]，當達磨來到中國以後，針對當時「唯以名數為解，事相為行」的弊病，為使人們把握

佛法的宗旨，於是「唯傳心法」，標榜「我法以心傳心，不立文字」，但是「非離文字說解脫也」，因此如果真正領會達磨的意旨，就會以《金剛》、《楞伽》作為心要。[註 30]如所周知，唐代禪宗把《金剛經》和《楞伽經》分別當作講空和講心的代表性經典，有的強調《金剛經》（如神會），有的重視《楞伽經》（如北宗和馬祖），宗密認為這兩部經典的教義再加上修心的實踐，就是達磨所傳的佛法要旨。在他看來，達磨乃傳授佛心的楷模，「揀文傳心」，既能標示心名，又能默示心體，極盡善巧，但是後來的禪門各派大多局於一偏，「故諸宗異說，過在後人」[註 31]。如果要克服偏差、會歸原本，那就應當回到達磨的原點。顯然，宗密記述達磨的所傳，乃是為了糾正當時禪宗各派的偏差。另外，他關於達磨自我標榜的「以心傳心，不立文字」的提法，實際上將禪宗中一向流行的排斥文字經教的精神作了高度的概括，於是為後來的達磨傳記所繼承，並且最終成為禪宗中廣為流傳的口號。

到了西元十世紀中葉，有《祖堂集》一書記錄禪宗歷代祖師傳承的歷史，該書由五代南唐時期的靜、筠二僧編著，完成於西元九五二年。書中第二卷內有達磨的傳記，它與《寶林傳》一樣，將達磨作為般若多羅弟子，列為西天第二十八代祖師，而且關於達磨經歷的記述，也大致不出《寶林傳》的梗概。儘管如此，《祖堂集》還是有一些新增加的記載。其中值得注意的，一是關於達磨與梁武帝的對話：

爾時武帝問：「如何是聖諦第一義？」

師曰：「廓然無聖。」

帝曰：「對朕者誰？」

師曰：「不識。」

又問：「朕自登九五已來，度人造寺，寫經造像，有何功德？」

師曰：「無功德。」

帝曰：「何以無功德？」

師曰：「此是人天小果，有漏之因，如影隨形。雖有善因，非是實相。」

武帝問：「如何是實功德？」

師曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」[註 32]

二是關於達磨與弟子慧可的對話：

（慧可）又問：「請和尚安心。」

師曰：「將心來，與汝安心。」

進曰：「覓心了不可得。」

師曰：「覓得豈是汝心？與汝安心竟。」

達摩語惠可曰：「為汝安心竟，汝今見不？」惠可言下大悟。

惠可白和尚：「今日乃知一切諸法本來空寂，今日乃知菩提不遠。是故菩薩不動念而至薩般若海，不動念而登涅槃岸。」

師曰：「如是，如是。」

惠可進曰：「和尚此法有文字記錄不？」

達摩曰：「我法以心傳心，不立文字。」[註 33]

以上對話，比以往的同類記載有所增加，從而顯得更加充實完整，而對話的內容則突顯達磨對無相的了悟。這兩項對話紀錄，後來成為達磨與梁武帝對話以及與慧可對話的標準版本。

《祖堂集》中另外一項新增加的情節，是關於那連耶舍的登場。按照《祖堂集》的說法，那連耶舍是佛馱跋陀羅三藏的弟子，曾在東魏譯出《尊勝經》一部，遙知達磨來洛陽傳法，並說達磨在印度得法之人當中是能夠「興大饒益，開甘露門」的第一人。此外，《祖堂集》還記錄了那連耶舍對萬天懿居士所說的十三首讖偈，讖偈的內容大多是預言達磨來華後的遭遇以及後來禪宗的種種變化，其中有兩首為涉及馬祖的讖偈，一首是：

震旦雖闊無別路，要假侄孫腳下行。

金雞解銜一顆米，供養十方羅漢僧。

另一首為：

心裡能藏事，說向漢江濱。

湖波探水月，將照二三人。

前一首是說達磨禪的流傳要靠子孫的實踐，而什邠羅漢寺的馬祖正當其人。後一首是說懷讓從曹溪惠能得法，然後傳授給弟子六人，其中馬祖獨得心印。此類讖偈的加入，既可以表明祖師或大德的神奇與遠見，又可以用來說明後來禪宗中發生的種種變化乃屬必然。預言馬祖出現的讖偈加入到達磨的傳記中來，這種情況意味著馬祖禪系也參加到了再造達磨形象的行列，其目的當然是借助達磨傳的權威以證明自身的合法性。這一新的動向，在《祖堂集》之後又得到進一步的發展。

順便指出，《祖堂集》達磨傳中記載的讖偈達二十二首之多，它們大多具有預言性質。如此大量的讖偈，構成了《祖堂集》不同於其他達磨傳記的一大特色。

大約與《祖堂集》同時，永明延壽（九〇四—九七五）的《宗鏡錄》裡也記載了關於達磨的消息。該書第九十七卷依次記錄了從迦葉到達磨的西天二十八代祖師的法語，其中把達磨稱為菩提達磨多羅，並記錄了達磨與般若多羅關於何為寶珠的對話、達磨的「安心法門」、達磨的答問及傳法偈等。《宗鏡錄》中關於達磨事跡的記述非常簡單，而側重記述達磨的言論，所以內容除了傳法偈外，其他均為前所未見。將其中的達磨言論加以歸納，大致不出以下要點：(一)「於諸光中，智光為上」，「於諸明中，心明第一」，「心寶」貴於一切；(二)心非色而常用，所以心既是非有，又是非無；(三)心體即是法界，有無皆由心作，凡所施為，不出於心；(四)「即心無心，是為通達佛道」，「若識心寂滅，無一動念處，是名正覺」，「無憶想分別，即是法界性」；(五)至人境界是無己、無我。[註 34]可以看出，《宗鏡錄》所記述的達磨說法，除了對心的強調之外，還糅和了「二入四行」說以及道家的觀點。其中被後來的達磨傳記所採用的，只有達磨與般若多羅關於「心寶」的對話。

到了北宋時期，有《景德傳燈錄》問世。本書由道原編著，完成於西元一〇〇四年，是一部被官方認可的禪宗傳燈史書。書中第三卷有達磨的傳記，其中用很大篇幅記述達磨在印度期間的經歷，而關於達磨在中國的情況，除了在達磨的弟子行列裡增添了一位道副以外，大致沿襲了《寶林傳》和《祖堂集》以來的記載。關於達磨的印度經歷，書中說達磨本名菩提多羅，後為其師般若多羅改名菩提達磨；達磨有同學佛大先和佛大勝多，前者與達磨並傳大乘禪觀，後者門下分為六宗，即有相宗、無相宗、定慧宗、戒行宗、無得宗、寂靜宗，六宗俱持邪見，達磨一一破之；後值異見王輕毀三寶，達磨遂遣宗勝和波羅提（二人原為無相宗首領）前往教化，其王因聽波羅提說「性在作用」而幡然醒悟，最終歸服達磨，並為達磨東渡提供援助。

相比於以往的達磨傳記，《景德傳燈錄》的最大特點在於對達磨的印度經歷作了大幅度補充，而補充的內容大多圍繞著達磨與六宗的對話，以及原屬六宗、後來成為達磨弟子的波羅提與異見王的對話而展開。其中關於「六宗」的發想，顯然是由比擬佛陀時代的「六師外道」而來，而從六宗之名即可看出它們分別代表佛教中各類偏執的見解，所以達磨一一破斥

六宗的情節設置無非意在說明達磨的教法最為殊勝圓滿。此外，波羅提所說的「性在作用」也很值得關注。這個說法的原文是：

王怒而問曰：「何者是佛？」

（波羅提）答曰：「見性是佛。」

王曰：「師見性否？」

答曰：「我見佛性。」

王曰：「性在何處？」

答曰：「性在作用。」

王曰：「是何作用？我今不見。」

答曰：「今見作用，王自不見。」

王曰：「於我有否？」

答曰：「王若作用，無有不是。王若不用，體亦難見。」

王曰：「若當用時，何處出現？」

答曰：「若出現時，當有其八。」

王曰：「其八出現，當為我說。」

波羅提即說偈曰：「在胎為身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔，遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂。」[註 35]

這段對話原本見於《宗鏡錄》卷九十七，它的主人翁被稱為「西天波羅提尊者」[註 36]，但是在《景德傳燈錄》中，波羅提被當作歸順達磨的弟子，這樣一來，由波羅提所說的「性在作用」就順理成章地被看作達磨的同調，至少可以認為這種說法應是達磨認可的。其實，這種觀點原本出自馬祖。在馬祖看來，達磨在中國所傳的就是「上乘一心之法」，但是這個心並非孤獨隔絕於具體事物，而是隨時體現在人們的日常生活當中，因此說「凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙。……若了此意，乃可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時」[註 37]。對於馬祖的這種觀點，宗密曾經作過清楚的概括：「起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。如麵作種種食，一一皆麵。……若覈其體性，則畢竟不可見、不可證，如眼不自見眼等。若就其應用，即舉動運為，一切皆是，更無別法而為能證所證。」[註 38]從馬祖的說法和宗密的概括，可以明顯看出，「性在作用」的說法是對馬祖觀點更為清楚的表述。這種說法被《景德傳燈錄》安在所謂的達磨弟子波羅提的頭上，表明直到北宋前期，信奉馬祖觀點的禪僧還在借助達磨的傳記傳播自己的理念，或者說他們還在按照自己的理念塑造達磨及其周邊人物的形象。上文在分析《祖堂集》中涉及馬祖的讖偈時，已經指出馬祖

禪系參與再造達磨形象的動向在後代又有進一步的發展，這種情況可以從《景德傳燈錄》的達磨傳裡融入了馬祖禪系的理念而得到證明。不過有趣的是，這些預言馬祖出現和表現馬祖理念的情節並沒有借達磨之口表達出來，而是被安在了達磨周邊的人物頭上。之所以如此，大概是由於馬祖禪系參與達磨傳記再造的時間較晚，此時關於達磨本人的形象已經塑造得大致成形，沒有多少可以改動的餘地，於是只得在達磨周邊的人物身上作文章。對於馬祖禪系來說，這樣的處理雖然不如直接借用達磨的名義更為痛快，但是代表馬祖理念的材料畢竟加進了達磨的傳記，那也無異於為馬祖禪系爭取到了配享從祀的資格，因此堪稱萬幸。

大約在西元一〇六一年，北宋·契嵩和尚（一〇〇七—一〇七二）編成《傳法正宗記》一部，記述到惠能為止的禪宗傳燈史，其中第五卷內有第二十八代祖師達磨的傳記，分上下二部分別記述達磨在印度和在中國的經歷。關於達磨在印度的經歷，《傳法正宗記》把達磨的種姓改為刹帝利種，說達磨初名菩提多羅，亦號達磨多羅，由其師般若多羅改名為菩提達磨，又將佛大先的身分改為居士，把佛大勝多改為佛大勝，並將他排除於達磨同學的行列之外，另外還增添了般若多羅對達磨所說十二首讖偈，其中分別預言般若多羅滅後一〇五年、一六〇年、三三〇年、四六〇年、六〇〇年、二八〇〇年、三〇〇〇年間將要發生的各種變故與災難，其餘部分與《景德傳燈錄》大體相同。關於達磨在中國的經歷，《傳法正宗記》除了簡要引述了昭明太子的祭文和梁武帝的碑文以外，也和《景德傳燈錄》基本一致。

關於達磨本身的事跡記載，《傳法正宗記》並沒有多少新的增加，不過它還是有一些獨特的地方。首先，《傳法正宗記》彙集了多種達磨名稱，通過巧妙的安排，將歷來被分別稱為菩提達磨、達磨多羅、菩提多羅等不同的達磨統一起來，使之成為同一人物，從而結束了長久以來連達磨的名稱都各說不一的混亂局面。其次，《傳法正宗記》增添了般若多羅的許多讖偈，讖偈的內容竟然預言到般若多羅死後三千年的變化。這種情況表明，越晚出的達磨傳記，其中被賦予的歷史內涵越多，隨著時代的延續，達磨傳記所負載的佛法憂患意識也越發深重。

另外，《傳法正宗記》還有一個頗具特色的地方，那就是在達磨傳記之後附加了一段相當長的作者評語。評語中有兩點值得注意：一是對達磨歷史功績的定位，二是對達磨的「壁觀」和「四行」加以排斥。關於第一點，契嵩把達磨比喻為儒家的孟子，認為佛法的宗旨雖然在於涅槃妙心，但是後人卻長久不得要領，只是靠了達磨以心傳心、不立文字，於是才使佛法的宗旨得以彰顯，於是人們終於可以把握趣向菩提的捷徑。關於第二點，契嵩認為達磨禪的根本既不在「壁觀」，也不在「四行」，而是「四禪中諸佛如來之禪者也」；「壁觀」之說，「蓋出於流俗之語」，無關乎佛心，「四行之言，非其（指達磨）道之極」。這種說法，可以說是契嵩對於禪宗中一向爭議的一個問題的總結，那個問題就是達磨禪的根本究竟何在，對於禪宗來說，它是一個涉及到法義抉擇的重要問題。

關於《傳法正宗記》在達磨傳記史上的地位，正如關口真大指出的那樣，「達磨的傳記因《傳法正宗記》而基本完成，而且可以說這部《傳法正宗記》成了禪宗中達磨祖師傳記的

基準和權證」[註 39]。由於《景德傳燈錄》和《傳法正宗記》都被官方批准入藏[註 40]，因而這兩部書中的達磨傳就自然成為達磨傳記的定本，至此，關於達磨的傳說便以這兩個定本為基調而大致定型下來。其實，即使排除因入藏而定型的因素，在《祖堂集》之後，關於達磨的傳說，除了關於達磨的印度經歷之外，已經沒有多少可以增添的餘地，於是達磨傳記的演變終於在北宋時期告一終結。

結語

通過上面的考察，可知在西元八至十一世紀的大約五百年間，禪宗中不斷地湧現關於達磨事跡的記載，其中既有新編的達磨「故事」，也有對以往說法的歸納統合，還有對各種分歧異說的辨析擇汰。儘管手法不同，觀點各異，但禪宗對於達磨的傳記傾注了極大的關注，這一事實確定無疑。在長達幾百年的時間裡，達磨一直是禪宗矚目的對象，他的「故事」被不斷傳頌，他的經歷被不斷改寫，他的形象也被不斷地重新刻畫，這一現象非常耐人尋味。

達磨傳記所記錄的不外是達磨的經歷，而達磨的經歷被不斷地改寫，這一事實本身表明禪宗注重的並不在於達磨傳記是否真實，而在於達磨的傳記所寄託的寓意。禪宗對改寫達磨的傳記傾注如此巨大的熱情和興趣，是因為達磨「故事」對他們有著特殊的意義。對禪宗來說，達磨不僅是傳授心法的祖師，而且是把「原裝」的佛法從印度帶入中國的人物，因此「達磨是禪的悟道的權化，禪的理想象徵」[註 41]，他的言行代表佛法的正義，他的事跡體現佛法的典範。正是由於達磨在禪宗的心目中具有理想化身的意義，所以達磨的「故事」也就不同於單純的歷史遺跡，而是某種理想化佛法的具體寫照。與此相應，關於達磨「故事」的傳頌也不是單純地陳述歷史實事，而是借助前人的「故事」表達後人的理念。禪宗不斷地講述達磨的「故事」，這種手法有類於「傳統教育」的宣示，它告訴人們祖師曾經如何如何，目的無非是給人提供理想的範例，以使人們按照達磨的榜樣去思考和行動。可見禪宗對達磨「故事」的傳頌以及對達磨傳記的編撰，本身就是一種宗教話語的方式，其中寄託了他們自己的意向和選擇。從禪宗描繪的達磨經歷和達磨形象，可以清楚地瞭解他們要傳授什麼樣的教法和排斥什麼樣的理念，從這個意義上說，達磨傳記的演變乃是禪宗的價值選擇與宗教理念的生動寫照。

【註釋】

[註 1] 関口真大關於這一方面的代表性研究成果，見於他的《達磨の研究》一書（岩波書店，一九六七年）。

[註 2] 《洛陽伽藍記》卷一，《大正藏》第五十一冊，第一〇〇〇頁中。

[註 3] 參見《續高僧傳》卷十六，《大正藏》第五十冊，第五五一頁中—五五二頁下。

[註 4] 《續高僧傳》作「菩提達摩」，因「磨」、「摩」二字音同形近，視為通假字可也。

[註 5] 參見関口真大，《達磨の研究》（岩波書店，一九六七年）第四十四頁。

[註 6] 參見《禪宗史研究》（岩波書店，一九九〇年）第六頁。

[註 7] 參見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（法藏館，二〇〇〇年）第四十八頁。

[註 8] 參見同 [註 7]，第五六三—五六四頁。

[註 9] 同 [註 7]，第五六四頁。

[註 10] 同 [註 7]，第五六二頁。

[註 11] 同 [註 10]。

[註 12] 參見《壇經校釋》（中華書局，一九八三年）第一〇七頁。

[註 13] 參見《神會和尚禪話錄》（中華書局，一九九六年）第十八頁。

[註 14] 參見同 [註 13]，第三十三頁。

[註 15] 參見同 [註 13]，第二十七頁。

[註 16] 關於這一點，筆者在〈南宗禪的地方性〉一文中有具體說明，參見《世界宗教研究》（二〇〇五年）第一期，第二十四頁。

[註 17] 《神會和尚禪話錄》第二十九頁。

[註 18] 關於達磨與梁武帝對話說的演變經過，可參考田中良昭的〈梁の武帝と達磨の問答〉一文（載於《禪とその周辺学の研究》第二三九—二五一頁）。關於這一說法的來源和意義，筆者在〈中國禪宗的地方性〉一文中亦有較詳細的探討（《佛學研究》第十四期，第三〇七—三一〇頁）。

[註 19] 同 [註 17]，第三十四頁。

[註 20] 同 [註 17]，第四十二頁。

[註 21] 參見柳田聖山《初期の禪史Ⅱ》（筑摩書房，一九七九年）第五十九—六十頁。

[註 22] 參見同 [註 21]，第六十八—六十九頁。

[註 23] 同 [註 21]，第六十頁。

[註 24] 無住就曾根據佛教的觀念反覆強調「無爲無不爲」。參見柳田聖山《初期の禪史Ⅱ》第二七六—二七七頁。

[註 25] 參見同 [註 21]，第一二九—一三〇頁。

[註 26] 田中良昭，《寶林傳譯注》（內山書店，二〇〇三年）第三八二頁。

[註 27] 《卍續藏經》第十四冊，第五五二頁下。

[註 28] 參見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第四六一頁。

[註 29] 《禪源諸詮集都序》卷一，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四二五頁。

[註 30] 參見《禪源諸詮集都序》卷一，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四二五頁；《中華傳心地禪門師資承襲圖》第一，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四五九頁。

[註 31] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》第一、第二，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四五九、四六四頁。

[註 32] 《祖堂集》卷二。

[註 33] 同 [註 32]。

[註 34] 以上參見《大正藏》第四十八冊，第九三九頁中一下。

[註 35] 《景德傳燈錄》卷三，《大正藏》第五十一冊，第二一八頁中。

[註 36] 參見《大正藏》第四十八冊，第九三九頁上—中。

[註 37] 入矢義高編，《馬祖の語録》第二十一頁，禪文化研究所，一九八四年。

[註 38] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》第二，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第四六五頁。

[註 39] 関口真大，《達磨傳の研究》第四十八頁。

[註 40] 根據《傳法正宗記》的序文，該書應於北宋嘉祐七年（一〇六二）被批准入藏。

[註 41] 同 [註 39]，第一頁。