

达摩与梁武帝的历史性会面

© Andrew Ferguson (冯克强) 2010

内容提要：学界一般认为达摩会见梁武帝这则故事并非历史事实，然而本文提出，这则故事的可能性是不能轻易排除的。

本文将对现存有关禅宗初祖菩提达摩及其弟子慧可和僧副的论据提出新的解读。本文使用的论据有些来自实地考察，有些来自经典文献，最主要的是中国学者的研究成果；这些学者包括孙昌武、杨笑天和王孺童等人。这些学者学识渊博，他们的研究对我们更好地了解作为中国灿烂文化核心的早期禅宗有很大的帮助。本文重申了杨笑天在其重要文章《关于达摩和慧可的生平》中提出的一些观点，笔者在此基础上补充了一些观点并对杨的观点做了更深入的阐述。全面考察历史证据后，笔者认为，达摩与梁武帝的会面应是历史事实，尽管这个观点并没有被学界广泛接受。

有关达摩的生平，在禅宗典籍中存在着两个相互矛盾的故事。根据道宣所著《续高僧传》中达摩传记及其他相关信息，一个故事说达摩于刘宋末期抵达中国南部，时在 478 年或更早，最后来到北魏。【初达宋境南越，末又北度至魏】¹。这则传记，成文于 645 年至 665 年间，其中还提及达摩的两个弟子，即道育和慧可。【有道育慧可此二沙门】。道育，又称道副，被认为与《续高僧传》中所记的僧副是同一个人。达摩传记还显示，达摩曾四处游化，但不知道他最终归寂何处。【游化为务不测于终】。

有关达摩生平的另外一个故事，见于十三世纪的《五灯会元》²一书。此书称禅宗初祖于梁普通七年即 527 年抵达中国南部，不久即抵南京觐见梁武帝。与武帝的会面简短且不成功，达摩于是离开南京北上来到嵩山，在少林寺附近山上的一个岩洞中壁观。根据此书记载，达摩最终在千圣寺圆寂。有关千圣寺，其他典籍中并无记载。《五灯会元》中没有提供达摩圆寂的具体时间。这个故事与前面所述的故事有所不同，却是大家普遍接受的一个版本。



学者们同意，有关达摩生平的第一个故事的可信度更高，原因在于《续高僧传》成书于达摩身后 130 年左右的时间，远远早于其他典籍。另外，此书中有其他僧人的传记也为达摩的故事提供了佐证。然而，虽然此书在推测达摩生平方面是最可信的信息来源，但是有关达摩 494 年以后的生平并没有提高可靠的证据。有些学者认为，达摩圆寂于 494 年或之后不久，《续高僧传》之后的一些典籍也是这样记载的。但是根据《续高僧传》中有关禅宗二祖慧可生平的传记，大家普遍认为达摩是在洛阳地区圆寂的，时间在北魏 534 年分裂为东魏和西魏之前。《续高僧传》慧可传记显示，达摩圆寂之后，二祖慧可继续光大师傅的传法事业，僧俗从者如流。【而昔怀嘉誉传檄邦畿。使夫道俗来仪请从师范】。我们从中仍然无法获知达摩圆寂的准确时间。有些禅宗学者根据《续高僧传》推测达摩圆寂的时间应在 530 年左右。《续高僧传》以后的一些历史记录则称达摩圆寂时间要晚于 530 年，这其中就包括梁武帝纪念达摩的碑文，这一点我们将在下面具体讨论。

禅宗历来极为重视达摩见梁武帝的传说。这个故事的重要性在于，它揭示了达摩禅与当时佛教界流行观点和做法的差异。《续高僧传》中有不少段落对达摩的教义进行了描述。其中一段讲到，达摩强调“忘言忘念无得正观为宗”。与之不同的是，梁武帝重视佛教经卷及义学研究，重视度僧、造寺写经以积累功德。达摩倡导后人为其总结的“直指人心”宗旨，与梁武帝倡导的佛教信仰和修行方式，两者相较，立分高下。

因为梁武帝直到 502 年才建立了梁朝，禅宗普遍接受达摩是在梁武帝称帝后才来到东土的说法。尽管时间上与最可信的《续高僧传》记载有冲突，这个说法仍然为大多数人所采信。问题是，如果达摩在洛阳地区生活并于 494 年或之后圆寂的话，他怎么可能与 502 年才登基称帝、素有“菩萨皇帝”之称的梁武帝相见呢？更何况梁朝都城与洛阳嵩山相距甚远。

达摩抵达中国后早年的情况

有关达摩到达中国的时间，虽然没有直接的记载，但学者们普遍认为应该在 479 年之前。《续高僧传》称，达摩于刘宋朝（420-479）抵达中国南部【初达宋境南越】。《洛阳伽蓝记》一书中记载了一个广为人知的故事，说有一个法号菩提达摩的僧人见到此书作者杨衒之时自称已有 150 岁高龄，时在 516 年至 528 年间。对于这个故事，笔者暂且放在一边不予讨论。我们先在此假设达摩最可信的圆寂时间是在 534 年，如果他活了 100 岁并于 30 岁时抵达中国的话，则他抵达中国的时间应该在 464 年。如果实际情况是这样的话，他应该有足够的时间学习汉语、与更早来到中国的求那跋陀罗（468 年圆寂）见面并在南部中国旅行。如果达摩圆寂于 528 年（某些证据是如此显示的），假设他活了 100 岁并于 464 年抵达中国的话，则抵达中国时他的年龄是 36 岁因此，达摩最早于 460 年抵达中国的可能性是不能排除的。当然，达摩到底活了多长时间并无定论，以上也仅仅是推测而已。不过，这一切都显示达摩于 460 年抵达中国是可能的。

如果达摩于 460 年抵达中国的话，他可能见到过当时居住在刘宋都城南京并于 468 年圆寂的印度佛教学者求那跋陀罗。这一观点可以在《续高僧传》中找到部分解释，该书记载达摩曾使用由求那跋陀罗翻译成汉语的《楞伽经》。【达摩禅师以四卷楞伽授可】ⁱⁱⁱ。另外，净觉于 708 年所著的《楞伽师资记》一书将求那跋陀罗置于中国禅宗“北宗”传承系统的第一位（初祖），达摩则被列为求那跋陀罗的法嗣。【“魏朝三藏法师菩提达摩承求那跋陀罗三藏后...”】。虽然《楞伽师资记》并没有明确说明达摩与求那跋陀罗见过面，但指出早期北宗僧人是将这两位来自印度的祖师作为承继关系联系在一起的，两位祖师以下则开创了作为中国禅宗主流的东山法门，但求那跋陀罗并没有被列为中国禅宗的初祖。一位东山法门僧人法如（681 年圆寂）的墓塔铭则显示菩提达摩被尊为中国禅宗的初祖【“菩提达摩入魏传可，可传璨...”】。



僧人慧皎于 417 年所著的《高僧传》（道宣所著晚于此书故称《续高僧传》）中记载了求那跋陀罗在中国的生平。他于 435 年前后抵达中国，受到刘宋皇帝及贵族的推崇，翻译经书数部并先后在南京、徐州等地弘法。当时，谯王义宣得遇求那跋陀罗，支持其弘法，十年间一直供养他并保持书信往来。后来，谯王阴谋反叛朝廷，被孝武帝镇压。孝武帝怀疑求那跋陀罗参与谯王谋反，

但对两人来往书信调查后发现，求那跋陀罗并没有卷入其中。对他的怀疑消除了。之后求那跋陀罗继续弘法直至 468 年圆寂。假如达摩 464 年或更早来到中国的话，他应该有足够的时间在求那跋陀罗圆寂之前与其见面的。如果他们真的有机会见面，求那跋陀罗应该会将他曾面临的政治险情告知达摩，以免达摩卷入统治阶层的纷争之中。达摩对北魏和南梁皇室的一贯（疏离）态度也许正是由此形成的。当然，这只是笔者的推测，但如果要解开达摩为何避免与帝王或高级贵族接触这个谜团，这种推测就像猜谜游戏的一块拼板一样，不失为一种合理的解释。

《续高僧传》的作者道宣（596-667）是七世纪的一位名僧。他综合律宗各种不同支派的教义并加以系统化，最终创立了中国佛教史上的“南山”律宗。642 年后他住在唐朝都城长安，协助著名的玄奘翻译后者从印度取回的瑜伽宗经典。642-665 年间道宣编写了《续高僧传》，该书收集编撰了自 500 年前后至道宣所生活的年代的名僧传记。慧皎所编撰的《高僧传》成书于 517 年，因此道宣将自己的著作视为《高僧传》一书的续集，名之为《续高僧传》。道宣本人不是禅宗僧人，因此学者们认为他对禅宗僧人的评价与禅宗僧人自己内部所记载的禅宗历史相比更为客观。

道宣在《续高僧传》中收集编撰了当时佛教各宗派僧人，包括禅宗僧人的传记。在禅宗僧人传记的后面，道宣编写了有关禅宗的附录。在附录中，道宣表达了他对当时那个历史阶段禅宗的观点，并较详细地论述了禅宗的历史，提出了一些评论意见。其中道宣还描述了禅宗大受欢迎的盛况以及著名禅师的情况。对于达摩广为人知的传教活动，道宣是这样记载的：“属有菩提达摩者。神化居宗阐导江洛”，“大乘壁观功业最高”，“在世学流归仰如市”。在《续高僧传》的另外一个章节有关僧人法冲的传记中，道宣也提到了达摩，“于后达磨禅师传之南北”。从这些记述和其他材料中我们可以看出，达摩的影响还播及长江流域地区。中国学者胡适指出，达摩到达洛阳之前在中国南部逗留的时间很短^{iv}；他认为达摩为了广为传法而需要时间学习汉语，但北上来到黄河流域之前达摩是不可能做到这一点的。然而，如果达摩在洛阳地区生活一段时间后没有返回南方的话，胡适博士所得出的结论就与前面提到的《续高僧传》中的说法（“神化居宗阐导江洛”）相矛盾了。假如达摩于 460 年前后抵达中国，他应该有足够的时间与求那跋陀罗见面、学会说流利的汉语，并开始长江流域传法，然后才北度至洛阳。但是，我们没有记录证明以上事情真正发生过。在缺乏明确证据的情况下，我们不能对达摩这个时期的活动做出任何结论。我们掌握的事实仅仅是达摩的徒弟们在洛阳地区跟从他学法；在抵达洛阳之前达摩可能并没有太多的传法活动。

在《续高僧传》有关禅宗的附录中，道宣有一句让人浮想联翩的话，他称达摩“帝网之所不拘。爰见莫之能引”。这句话给我们描绘出达摩生平的一个很重要的侧面。尽管传说达摩曾与梁武帝短暂会面，但没有记录显示达摩曾主动寻求与皇家或朝廷建立联系。达摩似乎视朝廷为传法事业的一大威胁。他是当时的一个著名禅师，一个“阐导江洛”的僧人，他不像其他外来的僧人一样去巴结讨好中国皇帝。他的行为与极力博取梁武帝支持的僧家婆罗（495-524 年间居华）和波罗末陀（又名真谛，546 年来华，569 年圆寂）等外来僧人形成鲜明对比。

达摩在洛阳地区的活动（485 年-497 年）

虽然《续高僧传》称达摩禅法广为流传，但传记只是告诉我们 485 至 495 年间（为期 5 至 10 年）达摩传法的区域而已。在此期间，我们知道达摩在洛阳地区收了几个徒弟。《续高僧传》在

有关达摩年龄最大的徒弟僧副的传记中，称僧副于齐建武年间（497-497）离开洛阳地区前往南京【齊建武年南遊揚輦】。在同一篇传记中，说僧副在南京开善寺圆寂，时在 524 年【...卒於開善寺春秋六十有一。即普通五年也】。据此，我们可以推测僧副于 494-497 年间离开洛阳去南京时的年龄大概是 31 岁。在此基础上反推可知僧副在达摩座下学法时的年龄应该是 20 多岁。

《续高僧传》对达摩另一位名声更大的徒弟慧可所作的记载，引发人们对其年龄和不同时期活动地点的疑问。《续高僧传》和之后的书籍记载显示慧可见到达摩时已有 40 岁。杨笑天博士指出，成书于 708 年的《楞伽师资记》称慧可与达摩见面时只有 14 岁。杨认为《续高僧传》误将慧可的年龄十四岁颠倒过来认为是四十岁，之后的一些书籍沿用了这种错误记载。除了这个错误外，《楞伽师资记》中有关慧可年龄的其他记载是正确的。以此为基础，杨认为慧可见到达摩的时间是 490 年，当时年龄是 14 岁。杨进一步推断，慧可圆寂的时间是 582，时年 107 岁。以上的时间推断是符合人类寿命时限的，对慧可生平来说也是可信的。假如慧可于 490 年见到达摩时年龄 40 岁，按传统的说法于 592 年圆寂，他就活到了 140 岁。虽然许多禅师活到了高龄，但这仍然是不太可能的。杨博士的论断很有价值。根据《续高僧传》的记载，慧可约于 490 年初次见到达摩，在其座下学法 5 年。

因为达摩于 490 年至 494 年间在北魏洛阳地区授徒传法并最终在此地圆寂，多数学者认为达摩 494 年之后没有离开过。但是，笔者认为，鉴于达摩“...阐导江洛”及类似的历史记录，我们有必要对这些证据做更深入的研究。

杨笑天博士提出，达摩和其一众弟子很可能于 494 年或之后不久离开了洛阳地区^v。这种推断是以古籍记载和众所周知的历史证据为基础的。他指出，据《续高僧传》记载，达摩的教义当时曾受到激烈的抨击【隨其所止誨以禪教。于時合國盛弘講授。乍聞定法多生譏謗】。杨笑天指出，对达摩激烈的抨击很可能来自那些支持研习各种佛经及义学的僧团^{vi}。

北魏孝文帝（471-499 年在位）与佛教有密切的关系。他捐资修建了云冈及龙门佛教石窟，敕建禅宗寺院（包括嵩山少林寺），主持佛教僧人间的义学辩论。中国学者汤用彤（1893-1964）在其重要著作《汉魏两晋南北朝佛教史》中提供的大量证据显示，基于佛教不同译本及解释的义学纷争在达摩在世时期是广泛存在的^{vii}。互相竞争的各种派别之间的矛盾有时是很尖锐的。杨笑天在有关义学纷争方面也提供了一些证据。某些派别为了在朝廷那里为本派争得更高的地位而抨击其他派别的观点、捍卫本派的学说，是很自然的事情。就是在这种喧嚣的纷争中，达摩在嵩山/洛阳地区度过了 486-495 年这段为其十年的光阴。

杨笑天博士指出，494 年发生的一件大事可能令达摩及其弟子猝然决定离开洛阳地区。那一年，北魏将都城由北方的平城南迁至黄河边的古都洛阳。孝文帝将朝廷突然间转移到离达摩生活传教地相距不远的地方，同时南来洛阳的还有朝廷尊崇的高级僧人。其中包括帝师道登、平城的佛教领袖僧义、著名番僧佛陀（朝廷曾专为其建造寺院）以及其他对达摩教义持反对态度的高级僧侣。孝文帝热衷于佛教义学，他组织僧团以支持和传播佛经研究。汤用彤摘录了一则朝廷的敕令，即《令诸州众僧安居讲说诏》，内容是这样的：“可敕诸州令此夏安居请众，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其数处讲说。皆僧祈粟供备”^{viii}

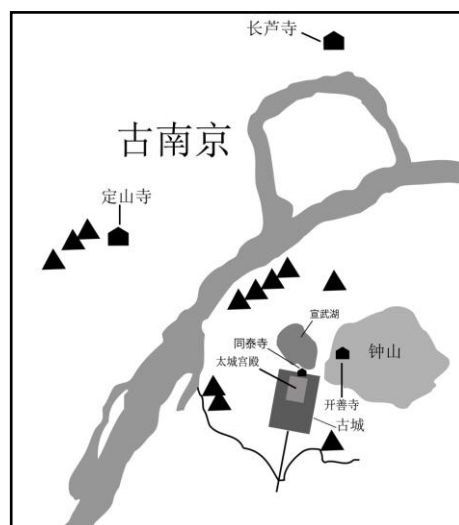
此外，北魏一朝曾有佛教僧人反抗朝廷的宗教统治，由僧人领导的起义频频发生。历有 473 年起义、481 年起义和 490 年起义。490 的起义发生不久，孝文帝就将都城由平城南迁至洛阳⁸。这些起义都打着宗教的旗号，宣称他们代表着真正的佛法。490 年宗教起义的为首者是僧人司马惠御，他“自称圣王”，起义最终被残忍地镇压了，司马惠御本人也被当局处死。皇帝及佛教高层自然不愿意看到这种情况再次发生，那些朝廷无法控制且弟子众多的僧人肯定被视为危险人物。当朝廷决定将都城由平城迁至洛阳时，很多对达摩教义持反对意见或意欲加害他的人也一起来到达摩居住的地区。这种情况与《续高僧传》中达摩曾遭受到众多非议的记载是一致的。杨笑天认为这种紧张的气氛是达摩决定离开洛阳的原因之一。杨的这种判断是有很多证据可以证明的。

《续高僧传》为达摩弟子之一的僧副写有传记。传记称，僧副籍贯太原，曾“遊無遠近。裹糧尋師訪所不逮。有達摩禪師。善明觀行循擾巖穴言問深博。遂從而出家。義無再問一貫懷抱。尋端極緒為定學宗焉”

让我们注意一点，僧副传称他“循擾巖穴”寻访到达摩祖师。在此期间（约 486-490 年），少林寺尚未创建。然而，少林寺所在的嵩山早就中国的“中岳”名山了。在嵩山范围内，当时已建有数座重要的佛教寺庙和道观，其中包括法王寺和慧善寺，而且两寺当时已有数百年的历史。嵩山之中山峰林立，沟壑纵横。少林寺创建之前的十年，达摩可能已经开始在现在众人皆知的“达摩洞”中面壁观心和授徒了。今天的“达摩洞”，距少林寺（始建于 497 年）约一英里，是一个位于半山腰处的岩洞，现在被隐士当做居所使用。这种岩洞对那个时代来华传教的外国圣人而言也许是一个自然而然的选择。那么少林寺的开工建设是否导致了达摩及其弟子离开此地呢？杨笑天博士指出，如果达摩于 486 年抵达嵩山，于 495 年离开的话，这段时间正好与禅宗有关达摩在嵩山洞中面壁九年的传说相吻合。

《续高僧传》所记载的达摩弟子僧副的生平，为我们提供了更多有关达摩及其弟子们活动（路线）的线索，而这些线索是很吊人胃口的。该记载称，南齐朝建武年间僧副离开洛阳地区，来到南京住了下来，当时南京叫楊輦，是齐朝的都城【齊建武年南遊楊輦】。他因为喜欢有林有湖的环境，在位于都城东北郊的钟山下定林寺住了下来。让人惊奇的是，僧副所居住的钟山与齐朝皇宫，也就是 502 年后梁武帝萧衍的南梁皇宫之间十分接近。《续高僧传》清楚地显示，达摩大弟子在一座与皇宫只有几千米之遥的寺院中安顿下来。

《续高僧传》还记载了有关达摩弟子僧副和梁武帝的其他有趣的信息。据《续高僧传》载，僧副作为一个僧人，生活十分简朴，“三衣六物外無盈長”。这种简朴的生活为僧副赢得了包括梁武帝在内的梁朝皇室的一致称颂。记载称梁武帝曾邀请僧副到宫中说法，但被僧副坚决地拒绝了。从僧副拒绝入宫之中，我们是否看到了他师傅达摩一向拒绝与朝廷接触的态度在他身上的影响呢？此外，僧副拒绝入宫觐见梁武帝一事，似乎反而提升了他的声誉。据记载，梁武帝在开善寺内特别为僧副准备了住处供他使用。僧副最终于 524 年在此圆寂。同一篇文章中记载，梁武帝得知僧副圆寂的消息后十分悲痛，给达摩的这位弟子



追赠了许多礼物【天子哀焉。下敕流赠】。梁武帝最年长的孩子永兴公主一向对僧副有归信之意，得知僧副去世的消息后，永兴公主专门到东宫请太子为她写一篇归信僧副的文章。【而永興公主素有歸信。進啟東宮請著其文】。

让我们对《续高僧传》中纷杂纠结的记载做更细致的考察。记载为我们描绘了达摩的大弟子与梁武帝所居之处近在咫尺。记载告诉我们梁武帝十分敬信僧副；僧副圆寂之后，梁武帝及整个皇室都表现出对他的无比尊敬。记载显示，僧副在钟山度过了他一生中相当长的一段时间（497-524年，近27年）；然而，虽然梁武帝的皇宫与僧副所居寺院只有咫尺之遥，但僧副拒绝入宫觐见武帝。事实上，梁武帝的太城殿就在钟山脚下目光可及之处。

读到这些记载，我们禁不住会有许多疑问，但我们首先想到的是以下两个问题。首先，僧副为什么不去太城殿拜访（梁武帝）？其次，除了令人尊敬的简朴生活之外，僧副还有什么能使得梁武帝对他如此推崇有加？为了更深入地探讨这些重要问题，我们应该首先对梁武帝及其朝代的历史做个简明的了解。

梁武帝，名萧衍，于502年成功推翻齐朝皇帝萧宝卷（498-502年在位）建立梁朝。萧宝卷生活奢靡，对忠诚的大臣及平民滥杀无辜。十几岁的他性情多变，阴险狡诈，通过手段镇压了三次大规模的起义，但最终被萧衍击败。萧衍作为贵族，在对抗北魏的战争中屡建军功，后率领一群对齐朝廷不满的官员，通过巧妙的心理战和军事行动将暴君萧宝卷赶下皇位。

在萧衍登上皇位后的头十年时间里，他逐渐接触到佛教，天监中期（502-519年），他开始吃素，远离女色【“不食鱼肉，”“不近女人”】^x。登基以后不久，梁武帝即开始新建佛教寺院，一方面是为死去的父母追福，另一方面在帝国范围内弘扬佛法。造寺规模巨大，十分耗费国力。武帝供养很多佛教僧人，并定期与僧人一起研究佛理、研习经文。他本人还亲自撰写经文注疏，在钟山上的寺院中举办大型授戒法会。武帝的长子，即昭明太子熟读佛教及儒教经典。太子所居的东宫，经常被武帝用来招待高层僧人，听高僧说法。就在东宫中，当时的许多名僧为武帝讲解佛教教义，昭明都一起参与其中。

519年梁武帝正式“出家”，在一次大型法会上受菩萨戒；梁武帝对佛教的虔诚态度由此可见一斑。当时，法会是在华林宫后花园举行的，参加法会的人数多达“四万八千人”，法会上武帝与其他贵族信徒一起受戒。据历史记载，武帝以这种方式“出家”至少有两次。每次武帝“出家”之后，朝廷都被迫捐出大笔钱财把武帝“赎”回来请他继续作皇帝，所捐的钱都用来建造佛寺。据称，武帝本人居住在宫中后院的一间没有家具的简单房屋中，在铺着一领草席的地上就寝，时间大多花在研习经文上^{xi}。

位于太城宫内的“东宫”，在当时是知识分子聚集的地方。为了给宫廷提供娱乐，高级僧侣及文人在此聚会，各界饱学之士说玄“清谈”。梁武帝和太子不仅邀请本土名僧，还欢迎外来的僧人来东宫聚会。《梁书》记载，萧统不仅迷信并皈依佛教，他还是名僧“清谈”活动的组织者。“太子亦崇信三宝，遍览众经。乃于宫内别立慧义殿，专为法集之所。招引名僧，谈论不绝。

太城宫正是萧统，即后世所称的昭明太子举办各种活动的场所。《梁书》记载，这个年轻人不幸于 531 年离世，时年仅 30 岁。他收集历代传世的诗歌编成 12 卷诗集，共分一百多类，并编写了注疏。这就是人们所知的“昭明太子文集”，被后世称为中国首部诗歌文集和文学评论集。梁武帝和昭明太子收集了数千卷文学和佛教典籍，建成了一个庞大的图书馆。萧统本人还研究创作诗文，其存世作品仍有很多篇。作为一个虔诚的佛教徒，年轻的太子还为经文撰写注疏。在他短暂的一生中，萧统成为一个当时文坛的重要人物^{xiii}。他因病于 531 年离世后，据《梁书》记载，悲痛欲绝的父亲说到：“云何令至尊知我如此恶”^{xiv}。

梁武帝自 502 年至 549 年在位，在其多年的统治期间，佛教与朝廷间关系之密切是中国历史上任何时期都无法与其相比的。萧衍被称作“菩萨皇帝”，他经常召集大批贵族和老百姓到同泰寺及钟山上专门建造的说法台，亲自为大家讲解佛经。他本人也对佛经做注疏并在公开场合宣讲。

就是在这样的大环境下，达摩的大弟子竟然拒绝来太城宫拜访，真是太令人称奇了。当其他名僧趋之若鹜、不惧千里之遥前来拜访梁武帝时，有人竟以这种方式拒绝宫廷的邀请，实乃惊人之举。另一方面，僧副并非一个从不与大众接触的消极遁世者。《续高僧传》记载显示，大众将其奉为道德楷模而大加推崇。另外，他曾应武帝之兄长侯之邀前往远离南京的四川。僧副离开南京来到四川，在此居住了相当长的一段时间。居川期间，僧副曾游历峨眉山，据说创立了四川禅宗【遂使庸蜀禅法自此大行】。此后他又回到了南京。【久之还返金陵】

在众多高僧入宫拜见的情况下，梁武帝为什么对一位从不踏进皇宫半步的僧人给予特殊的尊崇呢？此前我们已经就达摩本人对注重义学研究的统治阶层避而远之的态度进行了分析，似乎达摩的大弟子基于同样的原因对宫廷采取了和师傅同样的态度。

494-524 年间达摩的行踪

对 494 年后达摩行踪有直接记载的早期书籍只有 547 年前后杨衒之编著的《洛阳伽蓝记》。这部书直观形象地记述了洛阳佛教寺院的盛况；成书时已是北魏分裂为东魏和西魏的战争之后十年的事了，这些寺院在战争中几乎全部被夷为平地。杨衒之撰写此书原意可能是对耗费巨资兴建佛寺之举进行鞭挞，但此书同时也是对孝文帝迁都之后都城洛阳的繁华景象的一种纪念。

杨衒之书中描述的第一座寺院就是永宁寺，该寺紧邻北魏皇宫，是一座宏大的地标性建筑。对该寺院的宏伟富丽进行一番描述后，该书引用了一位来自西域、名为菩提达摩的僧人的话对寺院大加赞叹。引用的话是这样的：“‘年一百五十岁，历涉诸国，靡不周遍。而此寺精丽，阎浮所无也。极佛境界，亦未有此。’口唱南无，合掌连日。”

杨笑天博士认为，《洛阳伽蓝记》中提及的这位名为菩提达摩的僧人也许与禅宗初祖菩提达摩并非是同一个人。杨及其他专家指出，此书有关菩提达摩的记载存在一些与历史不一致的地方。

《洛阳伽蓝记》称这位僧人来自“西域”。虽然“西域”一词亦可包括印度南部地区（禅宗初祖菩提达摩即来自此地），但不大可能以这种方式描述达摩的出处。另外，一位拍着巴掌口唱“南无”不止的僧人也不大可能与一向强调“观心”法门的僧人是同一个人。因此，杨笑天认为，

《洛阳伽蓝记》中的这位僧人只是一位名字也叫菩提达摩的僧人而已。笔者更进一步认为，杨衒之在事过境迁许多年之后对此事的记述，似有捏造事实之嫌。这段话听上去更像是永宁寺的宏

伟壮丽所做的添油加醋的描述，而这个所谓的故事也许根本就没有发生过。《续高僧传》的作者道宣还曾撰写过一本《广弘明集》。《广弘明集》中有关杨衒之的传记，称杨对佛教是怀有敌意的。综合以上及其他原因，笔者同意杨笑天博士的观点，即《洛阳伽蓝记》所记载的这位菩提达摩并非历史上著名的达摩祖师。

杨笑天认为，《洛阳伽蓝记》中所记载的菩提达摩，是另外一位法号菩提达摩、又叫“嵩头陀”的僧人。杨指出，有记载显示“嵩头陀”曾由嵩山南下，渡过长江到达中国南部；达摩祖师“一苇渡江”的传说也许正是因此附会而起的。

笔者此文所引用的很多素材取自杨笑天的文章，但杨文并未论及达摩 494 年是否携众弟子离开洛阳南下至中国南部及南京一事。笔者拟就此进行讨论。

达摩与金陵（南京）

本文此前已就达摩及其弟子欲远离洛阳的原因进行了论述。其中最主要的原因是来自朝廷及佛教界的反对意见甚至迫害，如果达摩不远离北魏朝廷，这一切都不可避免。不管达摩与求那跋陀罗是否见过面，但后者在华传教的经历可能为前者提供了可资借鉴的教训，即外来僧人最好远离政治。道宣在《续高僧传》中曾提及达摩“阐导江洛”、“帝网之所不拘”，因此可以推断，达摩是力图远离公众视线的，至少在他曾传教说法已建立声望的地方。



那么，494 年的这次长途旅行对达摩而言是不是年龄太老而无法成行呢？如果达摩生于 434 年，那么与弟子们一切离开洛阳时，他已经是 60 岁了。如果南行路上需要长途跋涉的话，60 岁的他应该还是能够应付的。在古代，徒步远行是很平常的事。虽然中国古代的僧侣常常徒步行脚，但乘坐牛车也是可能的选择。当然，达摩也很有可能是乘船南下的。

有一种可能，495 年前后，达摩的大弟子僧副独自南下，而达摩和慧可则去了其他地方。在中国北部省份河北的成安县，当地传说称有达摩和慧可来此传法的地方“说法台”。然而，由于缺乏更确切的证据，这仅限于猜测而已。

不管达摩和慧可是否曾到过北方，一些实物及文献证据显示达摩、慧可和僧副最终都来到了南京地区。实物证据是什么呢？最重要的实物证据就是长江。杨博士的文章认为，达摩极有可能是渡过长江继而南下的。虽然步行南下也是有可能的，但以船代步的可能性也不能排除。其他证据证明，达摩、慧可和僧副在南京地区逗留了相当长的一段时间。下面我们先来研究一下文学证据。

学者们指出,大多数“实物证据”是无法作为可信的历史指针的，这个说法当然是正确的。对著名的宗教人物而言，更是如此。不管是都灵发现的耶稣裹尸布还是其他遗物，与宗教人物有关的人造品以及实物证据往往不可采信。然而，有些实物证据还是有价值的，可以作为古籍记载的补充。以古籍记载作为研究的基础，我们可以发现实物证据或者可以作为古籍的佐证，或者与古籍记载的相矛盾，或者与古籍记载的故事完全融汇在一起。

494 至 498 年间，北魏与南齐之间发生战争。如果当时达摩和他的弟子们穿过战争前线进入南齐界，那么他们肯定会找到一个北魏当局无法追踪到的地方。如果说他们就是这样由北魏来到南齐的，是否讲得通呢？

达摩之前的两个世纪里，中原汉人就一直在由北向南进行大规模的迁徙，在长江河谷定居下来。其中一条主要迁徙路线，是从洛阳直接向南经过伏牛山进入长江的主要支流汉江。沿着汉江及其支流，迁徙的汉民可以乘船顺流而下直抵长江。对达摩和他的弟子们而言，乘船顺流而下抵达南京应该不是一件很困难的事。整个水系可用于人员和货物运输。作为托钵化缘的僧人，如果达摩和弟子决心南下的话，这一小众行人是不太可能碰到大障碍的。由水路一路南下是一种可能，全程步行也是可能的一种选择。

很多民间传说都显示达摩、慧可和僧副都曾南下来到南京。《续高僧传》中，僧副传记明白地记录了这一点。虽然缺乏达摩慧可二人南下至南京的文字记载，但存在大量的民间传说以及与二人有关的寺庙，这些都值得我们加以研究。

杨笑天指出，根据《续高僧传》的记载，慧可自达摩处得法的时间与慧可到邺都并开始公开传法的时间相隔 40 年。而僧副离开洛阳的时间与慧可开始传法的时间相隔也正好是 40 年。杨认为在这 40 年的时间里，慧可一直在安徽的司空山。稍后的历史记载也证明慧可就住在司空山及附近，此处也是禅宗“三祖”曾经生活的地方。司空山位于长江以北，由南京逆水而上约 300 公里处。根据当地传说，慧可是为躲避 574 年的北周武帝灭佛来到此地的，但这是极不可能的。因为如果这种说法成立的话，慧可当时已近百岁的高龄了，可能已经无力由邺城长途跋涉来到安徽南部了。《续高僧传》更有记载显示，慧可在北周武帝灭佛时留在河北与法琳及弟子们一起保护经像【及周灭法与可同学共护经像】。杨笑天对慧可早期居住在安徽的推断具有更大的可能性。慧可很可能在 494 年和达摩一起离开洛阳后就分开了并来到司空山地区住了下来。

那么达摩本人去了哪里呢？前面已经提到达摩曾“阐导江洛”、“在世学流归仰如市”。这些都说明达摩 494 年后离开了洛阳。我们必须考虑，这位一向对于统治阶层和朝廷接触持慎重态度的著名禅师，是否与其弟子们去了中国南部。他是否陪伴着僧副和慧可沿伏牛山这条迁徙之路一路南下呢？如果达摩果真沿此路南下，那么他最后到了哪里？为什么早期文字记录中没有任何有关他来到南方后的记载呢？

如果达摩与弟子们一起沿汉江和长江而行的话，我们可以做这样的假设，即他们肯定东行到了安徽省，继而抵达长江下游的南京。因为，有关僧副的记载显示他在四川地区创建了达摩禅法；那么我们可以推测，如果达摩南下抵达长江的话，他没有经三峡逆流而上的可能。接下来我们必须判断 494 年后他是否可能在长江下游几个地点生活过。

达摩在世的时候，虽然他已名声在外，但主流禅宗记录里并没有与他有关的记载，似乎在当时中国的文学圈子里他也没有引起人们注意。另外，如果他力图避免与朝廷接触的话（证据显示他确实如此），在官方传记文献如《梁书》或南朝史书《南史》中也不大可能有他的位置。尽管还缺乏有关达摩在南方生活的早期文字记载，当地的一些民间传说为我们提供了有关达摩曾在南京地区多处活动的信息。

学者一般都认为当地民俗及传说并不是可靠的历史信息来源而无法采信。学者们这样考虑是颇有道理的。达摩圆寂之后成为一个十分重要的历史人物。达摩被视为中国大乘禅主流的创始人，后世都想方设法证明他们与达摩传奇人生之间的联系。680年后，这种情况更甚，因为当时禅宗“北宗”得到了唐朝宫廷的推崇，而“北宗”是尊奉达摩为创始人的。在唐朝中后期，如果一个僧人是与达摩主流禅有关系的，那么他就有了正统的地位。而如果僧人们想要继续修行并免于朝廷摊派的徭役赋税的话，拥有正统的地位是很关键的。对僧人而言，拥有官方认可的主流传承关系的重要性，比达摩490年代在洛阳传宗授徒时要大得多了。

700年前后，达摩禅成为唐王朝统治性的宗教意识形态，人们为自己创造与达摩生平之间的关系具有宗教和政治双重意义。中国学者孙昌武对680年后达摩禅法在宫廷流行所引起的宗派及阶级对立情况有精彩的描写^{xv}。由于后世僧人怀着寻找与达摩传奇之间关联的强烈动机，我们研究有关达摩生平的实物证据时必须十分慎重。寺院及其他一些地方因宗教、政治和金钱方面的原因而将其自身的历史与达摩扯上关系。为与达摩扯上关系而编造神异故事的动机是很强烈的。在禅宗一派（正如其他佛教宗派一样）存在着在事情发生很多年之后有人“编造”法脉传承关系及文献的重要例证，这一点得到了学者的证明。尽管如此，仍然有一些借助传说可以解释古代记载的例子存在。有关禅宗“四祖”道信的传说就是一个很好的例子。“四祖”道信（580-651）与“五祖”弘忍一起创建了禅宗历史上颇有影响的“东山法门”。古代记载显示766年唐代宗曾赐四祖谥号“大医”。当地有关道信的故事称他精于中医药。直到现在，每逢道信生日，当地就会举办节庆活动，期间人们会准备一种据说是道信发明的有利于身体健康的特别的食物。就是因为这个原因，皇帝才追赠他“大医”的谥号。这是一个流传到现代的传说可以补充古代记载的例子。因此，对古代传说故事我们不能不加甄别而一概摒弃，传说故事对文字记载有补充作用，有时故事中就隐藏着历史事件的真相。

南京地区存在着大量的有关达摩的民间传说和地标性遗址，这些都值得我们加以考虑，看看是否可以从中找到达摩曾在此地居住过的证据。这些地点中有没有一个可以帮助我们揭开胡适博士所说的“达摩公案”呢？

中国学者王孺童于2003年在一次佛教组织的会议上发表了一篇题为《菩提达摩杂谈》的文章。该文提供了一长串现存及已佚的有关达摩生平的历史文献、地点、诗歌、传说以及神话等^{xvi}。在这些大量的材料中，他列举了很多不同的与达摩有关的地点。重要的是，这些地点包括南京地区某些自称与达摩有关的寺院。这些寺院中，至少有三座仍存有一些地标性遗迹可供参观和研究。这三座古代寺院是定山寺、长芦寺和真胜寺。

这三座寺院均自称始建于达摩来南京时或更早，当时正是梁武帝大力新建或重修佛教寺院的时期。

定山寺原寺毁于1950年代，现址正进行大规模考古发掘；现场发现一湾泉水，名为“达摩泉”。该泉现在仍能提供质量相当高的水源。

根据历史记载，定山寺始建于503年，但有关该寺初建时的细节并不清楚^{xvii}。记载显示，该寺是梁武帝为僧人法定所建，但有关法定的传记却很模糊。另据记载，一位法号也叫法定的僧人曾于

齐朝时在钟山上的上定林寺居住。但是，这个僧人是因“诵经万遍”而闻名于世的。与此僧显著不同的是，创建定山寺的僧人法定据载“戒行精严，锡周南北”。以上证据显示，定山寺创立的时间（503年），正与达摩在南京地区逗留的时间相吻合。另外，定山寺以上的长江上游地区是503年以前的两年期间发生战争的地带，可以想象，当时沿长江顺流而下的迁徙者直到502年之后才敢于来到这一地带。因为，502年萧衍率军队一路沿长江而下攻到南京，推翻了南齐最后一位皇帝萧宝卷，至此战争结束。定山寺在战争结束后如此短暂的时间内创建起来，而且是在公私财力匮乏的情况下，这一点是很有趣的。

尽管寺院初建的情况不明，但当地有传说称达摩曾在此寺居住了“三年”时间。然而，传说称这三年时间系指达摩与梁武帝见面不契离开南京之后、前往嵩山之前，按当地人计算应在520年代晚期或530年代，此时已是定山寺建成之后很久的事了。定山寺考古现场发掘出的一块十一世纪的石碑，是为纪念达摩而立的，发掘出土后在原址展出。据碑文记载，寺内有当年达摩晏坐的岩洞一处。毫无疑问，此寺自称和达摩之间所存在的关系与有关达摩最可信的历史记录是相矛盾的。而那位锡周南北的僧人法定是否可以作为达摩的参考，也很难说。如果法定曾“锡周南北”（这个词也可以暗示为僧人为建寺寻找有泉水的地址），那么为什么在其他文献中没有有关他的清晰的记载呢？有关此寺的传说故事，某些方面是符合我们所了解的达摩的“整体形象”的。但是，这些杂乱的传说以及后世的记载有关达摩曾在此寺逗留的说法只能引发我们的联想而不能提供确凿的信息。如果达摩真的曾经在定山寺逗留过“三年”时间，那么这三年时间很可能是494年达摩离开洛阳之后。

长芦寺与南京隔江而望，由定山寺沿长江下行二十公里即到。现在的长芦寺的位置并非原址，而是建在远离长江水患之处。此寺也如定山寺一样，自称达摩与梁武帝见面后离开南京来到此寺逗留过。根据传说，该寺是梁武帝因公主大病得愈感恩而建。据说，原寺所在的位置就是达摩“一苇渡江”处，之后达摩离开此地向北去了嵩山。宋代时此寺规模十分宏大，曾有僧人1700之多。二战时寺院被日军所毁。本文提及的三座寺院之中，长芦寺有关达摩的传说最清楚地显示：所谓达摩曾在某地逗留过的历史都是事情发生很久之后才由人编织出来的。古时有很多诗人在诗作中提到长芦寺，其中就有著名的诗人李白。但现存的有关此寺的早期诗作中并没有任何一首提及达摩来过此地一事。

（本文要述及的）三座寺庙中最后一座是安徽省天长市的真胜寺，此地位于南京以北60公里。王孺童博士2002年发表的一篇文章中有一段引用自《江南通志》的清朝历史记载，是这样描述真胜寺的：“真胜寺，在天长县东。梁普通间，达磨建。明洪武中修”。当地传说称，该寺建于520年。时至今日，一口水井是该寺仅存的遗迹。虽然因缺乏独立的证据而无法确认此寺是否真的是由达摩所建，但此寺遗址仍值得关注，因为它显示了古籍中所记载的达摩在南京地区逗留的时间是存在着矛盾之处的。假如达摩的历史是由早期语焉不详的地方记载编撰而成的，那么编撰者肯定需要编出一种能与地方传说和证据相抗衡的正式文本的。

南京附近有两个据称是达摩曾晏坐观心的地方。其中一个位于南京城南方山之上的石台，方山距离定山寺不远，而这个定山寺是1170年由钟山移建到现址的。另外一个据称与达摩有关联的地方，是位于南京城北长江岸边一处崖壁内的“达摩洞”。

除了以上提及的地方之外，当地传说还称达摩与梁武帝见面的地方在同泰寺。该寺 521 年建于太城殿北面，而同泰寺南边正对华林苑的大门。该寺建于 521 年，位于太城宫北面。寺院南门正对太城宫北门，进入太城宫的北门即是华林苑。同泰寺与华林苑两处比邻，是皇帝公开受菩萨戒及一年四次举行“出家”皈依法会的地方。2006 年在位于南京城北部的发掘现场可能出土了该寺遗址。

达摩与梁武帝

494 年之后达摩是否一直在大南京地区逗留呢？梁武帝登基之后，佛教文化在南京贵族上层和普通百姓间十分流行。兴建或重建了很多寺院，捐给寺院僧众的钱财无数。在这种大背景下，达摩能够成功地避免与朝廷接触吗？他能够拒绝朝廷的认可吗？更何况此时他那个住处与皇宫只有咫尺之遥的大弟子僧副已然获得了朝廷的认可。

道宣在《续高僧传》中写道达摩“帝网之所不拘”、“爱见莫之能引”。避免与朝廷接触似乎不仅是达摩所遵循的原则，他的大弟子僧副同样也在遵循这个原则行事。僧副一直力图避免与梁武帝接近，而如果他师傅住在这个地区的话，我们可以想象得到他师傅也是一样的。尽管达摩不愿入宫面见梁武帝，但他是否会因什么事情而不得不入宫呢？又有什么事情能迫使他改变初衷呢？

524 年僧副的去世有可能使达摩接触到梁武帝。当然，得知大弟子圆寂的消息，达摩应该会从 60 公里外的真胜寺赶到南京参加为僧副公开举行的葬礼。如果达摩像其弟子一样着意避开皇帝（如《续高僧传》中记载“宫闱未尝谒觐”），那么也只有僧副去世这种事件才可能把他们聚到一起作一次短暂的会面，对达摩而言，这种会面是迫于形势才会勉强为之的。如果两人真的有过会面，那么会面的时间应该是在梁普通五年；当时梁武帝的佛事活动已经达到了最高峰。先后建造了同泰寺、开善寺及其他宏伟壮丽的寺院。这些寺院是梁武帝、昭明太子、第二皇位继承人萧纲（即后来的简文帝）和朝廷公开举办大型佛教仪式的场所。达摩一向“志存大乘冥心虚寂”，在当时显然是不合时宜的。作为僧副的师傅，达摩应该是有些名气的。他以前在北魏佛教界的遭遇是否促使他再次下决心力图避免与朝廷发生关系？与梁武帝短暂且失败的会晤是否促使达摩再次回到中国北方？如果真是这样的话，524 年或之后不久达摩是否离开南京回到洛阳去了呢？

中国禅宗二祖慧可当时也可能来到建康参加了僧副的葬礼。虽然没有记载证明梁武帝、达摩和慧可曾一起会晤，然而历史证据显示这种可能性也是不能排除的。

假如僧副去世后达摩离开了南梁，那么他是否已经年岁太高而无法回到北方呢？与南下时一样，乘船沿长江及汉水支流而上的水路交通是可能的。如果达摩为避免与朝廷发生关系，觉得离开南京是最好的选择，那么他可能与慧可一起回到北方。传说中达摩与梁武帝会面还真的是能讲得通的。会面可能是很短暂的，慧可可能参与其中，会面之后达摩可能回到了北方。

达摩去世梁武帝为纪念达摩立碑

达摩圆寂之后，据说梁武帝为纪念他立了三通石碑。原来的三通石碑已佚，现存石碑均是后来复制的，存于三个不同的地方。三通石碑的内容基本一致，均尊达摩为大宗师，称梁武帝与其会面之后才认识到这一点。三通石碑现分别存于少林寺、河南熊耳山空相寺（传说达摩葬于此寺）以及河北成安县元符寺（禅宗二祖慧可葬于此寺）。

针对石碑的真实性，存在很多种意见。然而，中国学者纪华传 2002 年证实，基本可以断定石碑是 728 年至 732 年间所立的，此时已离达摩去世之后约 200 年了。为说明此碑并非是达摩去世时所立，纪华传提供了几项有说服力的理由。他的论据包括以下几点：

1). 碑文称达摩去世十日之后立碑，当时梁武帝仍在位为帝。碑文自称是由“梁武帝”起草的。但是，“梁武帝”是他 549 年死后才追谥的帝号；他死后得到此谥号时，达摩已经去世多年了（碑文记为 536 年）。因此可以断定，三碑不可能是 549 年之前所立。

2). 少林寺一份 728 年所列的石碑清单中并未提及梁武帝为达摩所立之纪念石碑。然而禅僧神会有一段可信的记载，称此碑 732 年之前仍存于少林寺。这些事实显示，少林寺内这通石碑很可能立于 728 年至 732 年之间。

3). 净觉，作为禅宗东山法门的法嗣之一，就生活在该时期。他曾编撰两本书，即《楞伽师资记》和《注般若波罗蜜多心经》。两书中所用词语，以及据称是北宗祖师神秀所著的《观心论》中所用词语，均与此碑碑文中所用词语吻合。因此，净觉似乎与石碑存在着密切的关系。他本人也许就是石碑的制作者，或者与制作者关系密切。

综合以上及其他原因，纪华传教授认为这篇表面看来由梁武帝为纪念达摩所撰的碑文很可能是由净觉或与净觉关系密切的人因为政治原因冒梁武帝之名而作的，时间可能在 727 年之后，732 年之前。纪教授指出，尽管成文的时间也可能比上述要早一些，但该文与北宗僧人净觉之间的关系显示，他即使不是碑文撰写者，也与立碑之事有着密切的关系。

纪教授提供以上论据意在支持他的结论，即立碑的目的是为了在唐玄宗的朝廷中提升禅门北宗的地位。通过对达摩与梁武帝关系的展示，立碑者将东山法门祖师道信、弘忍与皇室的关系上溯至达摩与梁朝皇室的关系。因此，达摩与梁武帝的会面应该视作为政治目的而虚构的故事。但笔者相信，在纪教授推断的时间段内立此碑可能还有其他的原因。在 728-730 年间，为甄别僧尼身份的真伪，玄宗皇帝曾下令对佛教僧侣进行重新调查。当时世人皆知的事实是，许多人为了逃避兵役和徭役而进入寺院为僧。在这种情况下，建立一套传承世系以便证明自己来自于皇室认可、传承有序的合法门派，对僧人来说是十分重要的。此碑也许正是为此目的而立的。然而，笔者仍然认为，我们并不能以此碑可能是后来创立的、甚至部分碑文是编造的为由，而得出整篇碑文都是 728-730 年间编撰的结论，也不能因此得出达摩与梁武帝会面一事根本没有发生过的结论。

如果我们接受此碑之创立目的在于禅门北宗为制造该宗与皇室之间的历史关联进而为该宗谋取政治利益的观点，那么我们会面对一系列使该观点成疑的新问题。

首先，净觉在其所著的《楞伽师资记》中称求那跋陀罗是楞伽师世系的“初祖”。如果此事属实的话，那么为什么还需要编造一个达摩会见梁武帝故事来说明禅宗与朝廷的关联呢？求那跋陀罗，被宣称是此碑作者的净觉尊为楞伽师“初祖”，同时还因将此经（即楞伽经）传入中国并译成汉语而闻名于世。更有记载显示他与南朝刘宋孝武帝保持密切的关系，这一点前文已有提及。作为《楞伽经》的译者，兼有与刘宋皇帝的密切关系，求那跋陀罗与皇室的关系难道还不如当时籍籍无名的达摩会见梁武帝故事更重要吗？如果净觉或与其关系密切的人的目的是为了加固禅宗与皇室的历史关联，那么假如达摩与梁武帝会面并不存在的话，净觉为什么非要编造故事说二人曾经见过面呢？这说明当时大家普遍认同一个事实，即达摩与梁武帝确实有过会面，而这个事实在某些方面是有重要意义的。似乎净觉或其伙伴的目的并非凭空编造一个达摩与梁武帝的关联，而是找到一个现成的或众人皆知的证据并进一步详细地加以渲染而已。而这个所谓的证据有可能是记载了达摩确曾与武帝会面的某个文献或其他记录。

其次，如果梁武帝与达摩会面一事有任何重要性的话，那么重要性体现在什么方面呢？达摩与其后辈道信及弘忍一样，似乎都在有意地避免与朝廷接触。道宣说过达摩“帝网之所不拘”、“爱见莫之能引”。道信曾数次婉言谢绝朝廷请他赴京面圣的诏令。也没有任何有关弘忍曾经进宫的记载。与位于洛阳和长安的朝廷开始广泛而系统的接触始于弘忍的弟子法如、神秀和老安。这种接触肯定是从法如 676 年开始在少林寺传法之时肇始的。后来则发展到神秀与朝廷保持广泛联系，武则天三次到嵩山慧善寺拜访老安。东山法门在朝廷的影响有据可查。这种影响逐步建立并为众人所知的要远远早于纪教授所称的达摩纪念碑文编撰出来的时间（728-730 年间）。因此，达摩纪念碑文似乎不太可能被用作提升北宗声誉的工具，因为北宗的声誉早就牢固地建立起来了。然而，此碑文的编撰可能起到了另一种与此有关的作用。也就是说，北宗编撰了一则皇帝对该宗的祖师没有给予足够的关注而事后深以为憾的故事，意在进一步推广北宗，让更多的人接受北宗的教义。但是，通过编造这样一个梁武帝与达摩会面的故事，真的能达到上述目的吗？以笔者的观点来看，恰恰相反，这样的故事凸显出一个事实，即某些楞伽师，比如达摩和道信，认为他们应该极力避开朝廷这种充斥着邪恶和阴谋的地方。因此，我们无法明确地推断出以下结论：即石碑上描述的梁武帝与达摩的关系完全是为提升“楞伽师”们在朝廷的利益而编造出来的结果。

第三点，纪教授极力主张将达摩纪念碑文用词与净觉所著文章的词汇联系起来分析。但我们无法确定的一点是，两者之间是否存在因果关系。也就是说，词汇之间的关系就能表示纪念碑文是净觉所撰的吗？词汇之间的关系是否也可以解释为净觉的行文用语受到了碑文的深刻影响呢？此外，是否还存在第三种可能，即碑文部分内容取自一份奉梁武帝之命撰写的纪念文章，其余部分由其他人（也可能就包括净觉）很久以后编造出来的呢？有没有证据显示该纪念文章可以与梁代宫廷的写手联系起来呢？

纪念碑文中所用的两个词组值得研究。其中一句将达摩的教义比喻为“如暗室之炷炬”，之后又将达摩喻为“跃鳞慧海...”。梁武帝之子昭明太子为钟山开善寺一场法会所做的一首诗中有以下两句：“法轮明暗室。慧海渡慈航”。

其中所用的两个词“暗室”和“慧海”值得我们注意。两个词在佛教诗歌中都不常见到，但都出现在昭明诗作和达摩纪念碑文中。值得强调的是，昭明太子诗中“法轮明暗室”一句不是一般性

的比喻，而是特指昭明参加开善寺法会的情景，当天的法会是在昏昧无光的早晨进行的。因此，笔者认为在昭明太子的诗中和纪念碑文中同时用到这个词汇不可能是偶然的巧合。

另外，昭明的弟弟萧纲所写的一首诗《蒙华林园戒》中，诗人所描绘的授戒仪式是在传说中梁武帝与达摩会面的华林苑中举行的。诗中有一句是：“心灯朗暗室”，萧纲的这个比喻也许能告诉我们他对其哥哥的诗是很熟悉的，甚至他还曾亲自陪同哥哥参加了开善寺的法会，聆听了哥哥诗中所提到的那位法师的讲法。

我们还发现，“慧海”一词也同时出现在达摩纪念碑文和昭明的诗中，而且与上文中“暗室”的比喻有密切的关系。纪念碑文是这样的：“心灯朗暗室，若朗月之开云。声震华夏。道迈今古。帝后闻名。钦若昊天。于是跃鳞慧海。”此外，在萧纲王子的另一首诗中也发现用过“慧海”一词，《和赠逸民应诏》中有一段是这样写的：“愍兹五浊，矜此四流。既开慧海，广列檀舟。”梁朝两位王子诗作中和达摩纪念碑文中都用到这些词语，不可能只是一种巧合；但是，这位后代创作达摩纪念碑文的作者很可能借用了这些词语以便使碑文的内容看上去更具真实性。如果情况真的是这样的话，那为什么又把碑文的作者说成是梁武帝而非昭明呢？在判断碑文是否与出自梁武帝宫廷尤其是昭明太子或其弟之手的纪念文章有直接关系时，这些词语必须以考量。

《宝林传》一书中载明了达摩纪念碑文是由昭明太子所撰写的这个观点。纪华传教授等人确认该书有此记载，并指出这肯定是伪造之作，因为昭明太子死于531年，比碑文中所载达摩去世的时间(536年)早了5年。那么这个互相矛盾的说法又如何解释呢？

多数学者认为成书于中唐之后很久的《宝林传》可信度不高。其所记载事件的时间往往自相矛盾，尤其是有关达摩的时间。目前笔者并不认为此书可以支持昭明太子就是达摩纪念碑文作者的观点。但是，笔者相信，鉴于前文所述碑文及梁代王子所作诗歌中均发现相同词语的事实，我们不能排除达摩去世与之后不久撰成碑文之间存在着真实的联系。

达摩在何处去世？

有关达摩去世的唯一早期记载出现在《续高僧传》慧可传记中。该传记称“达摩灭化洛滨。可亦埋形河渚”。一些学者认为达摩是发生在528年的一场政治暴力事件的牺牲品。具体而言，在洛水河边一个叫河阴的地方，北魏将军尔朱荣杀害了朝廷官员两千多人。当时，有人以举行据说是祭祀天地的仪式为借口，命令这些官员来到河边的一个地方。有记载称，被屠杀的人中间包括佛教僧侣。虽然无法得出任何结论，但此次屠杀的时间和地点是与慧可传记中所提供的达摩去世的信息相吻合的。然而，有关达摩的历史记录显示，他是不会参与这种事件的。但正因为无人知晓达摩去世的准确情况，河阴事件发生后就产生了达摩在洛水之滨入灭并葬在当地的说法，这种可能性是存在的。但那个悲剧事件发生的地方并不可能是达摩入灭之地。目前任何有关达摩的最后岁月及入灭地的结论仍然都是推测。

结论

道宣所著的《续高僧传》仍是我们所见到的有关达摩时代的高僧生平的最可信的历史记录。其中包括著名的达摩和慧可的传记。达摩传记及散见于《续高僧传》中的其他一些段落，清楚地记载

了他在中國北方和南方四處游化、南北揚名的情況。但是，並沒有證據顯示他 489-494 年間于嵩山洛陽地區活動之前收過徒弟。加之達摩抵達中國之後尚需時間學習漢文，他很可能直到 494 年之後才在中國南方開始傳法。這個觀點與楊笑天教授的看法是相吻合的，即達摩 494 年之後由北方來到中國南方地區。廣泛的證據顯示達摩一直避免與北魏朝廷接觸，也有記載稱達摩的弟子僧副避免與南梁朝廷接觸，雖然他多年居住在離宮廷咫尺之遙的地方。這些都表明達摩及其弟子是有意避開朝廷的。因此，假如達摩如當地民間傳說所稱曾在南京地區居住過的話，他很可能拒絕與朝廷走得太近。在此期間，定山寺或真勝寺可能是達摩一部分時間內所選擇的居住地。在此，我們必須考慮蕭統詩中提到的那位在開善寺法會上的講法者是否可能就是達摩的弟子僧副，甚至就是達摩本人。據稱由梁武帝所撰寫的紀念碑文與兩位梁朝王子的詩作之間文字詞語上的類似之處顯示，石碑與梁代朝廷之間的關係有可能是真實存在的。雖然未曾入宮，僧副仍得到梁武帝的極力推崇，武帝及朝廷對僧副的去世很悲痛。僧副之死可能促使達摩及慧可短暫拜訪了梁宮廷。達摩可能一直在盡力設法避免與梁武帝的朝廷廣泛接觸，且對武帝直言不諱地進行了批評。因此，後世記載所稱達摩與梁武帝見面言語“不契”的傳說有可能就是因這一次偶遇而產生的。為避免與朝廷有更多接觸，達摩可能與慧可一起回到北方。雖然河陰大屠殺事件與本文中所述的時間正好吻合，但達摩似乎不太可能參與到那個事件中，他於 528 年在那裡入滅的觀點仍然是推測而已。

慧可傳記稱達摩死後，慧可於 534 年來到東魏都城邺城地區居住傳教。這意味著達摩可能死於 534 年之前，而這與紀念碑文中所給出的時間是矛盾的。這讓我們對石碑上所記述的達摩之死產生懷疑。已經證實紀念石碑是達摩死後很久以後所立的。石碑碑文可能來源於已佚的文獻。去世的具體日期可能是碑文作者臆造然後加到文章中的。還有，昭明太子或其弟蕭綱王子可能應父王要求參與撰寫了紀念文章，這一點是講得通的。因為碑文中所用的某些詞語與兄弟兩人同時期詩作所用詞匯是相同的。達摩入滅於 528 年的說法與昭明太子死於 531 年，時間上也是一致的。紀華傳教授等人提出的證據顯示，少林寺、空相寺和元符寺的三通達摩紀念石碑的碑文並非直接出自梁武帝或其宮廷之手。但是，碑文也可能是以一篇早已軼失但是由梁宮廷內的人為紀念達摩與梁武帝會面所撰寫的文章為基礎而寫成的，這種可能性也不能排除。沒有足夠的證據支持該碑文是有人為提升北宗在朝廷的地位而專門編造的說法。紀華傳教授經過扎實研究，強烈主張該碑文是由僧人淨覺或與其關係密切的人所做，但依筆者觀點來看，這種主張並不能讓我們得出碑文與真實歷史事件無關而完全是後人編造出來的結論。

ⁱ <大正新脩大藏經 第五十冊> Taisho Tripitaka Vol. T50, No. 2060 續高僧傳《菩提達摩》

ⁱⁱ <五燈會元菩提達摩> edited by Pu Ji (Song Dynasty) <宋·普濟撰> (Hsin Wen Publishing Company: Taipei:1989)

ⁱⁱⁱ 大正新脩大藏經 第八十五冊 No. 2837 《楞伽師資記》

^{iv} 胡適《胡適文存三集》上海亞東圖書館印行，卷 4

^v <關於達摩和慧可的生平>楊笑天 <http://www.fjdh.com/wumin/HTML/64549.html>

^{vi} Ibid.

^{vii} For a discussion of Emperor Xiao Wen's contacts with Buddhist teachers, See Tang Yongtong 《漢魏兩晉南北朝佛教史》Beijing University Press 1997 pp 358-9.

^{viii} Ibid.

^{ix} See *Mahayana Uprisings* <大乘教起义> <http://www.hudong.com/wiki/大乘教起义>

^x See *Liang Wu Di and his Age* <梁武帝及其时代> by Zhao Yiwu <赵以武> (Nanjing: Phoenix Publishing House 2006) pp 99-103.

^{xi} These facts are based on accounts in the *Liang Shu* 梁书 and other historical records. Zhao Yiwu provides extensive detail about Emperor Wu's involvement with Buddhism in *Liang Wu Di and his Age*.

^{xii} 梁书, 唐姚思廉撰 (Beijing: Zhonghua Shuju <中华书局> 1973) vol. 1 pp 166

^{xiii} <萧统评传> 曹道衡,傅刚 与其他 著<南京大学出版社> 2001.

^{xiv} *Ibid* pp 169

^{xv} <达摩禅法与东山法门> 孙昌武著。佛教天地 点击数: 214 更新时间: 2006-3-15

<http://zhilai.heshang.net/Article/foshuku/hanchuan/czdi/200603/22823.html>

^{xvi} <菩提达磨杂谈> <内学杂谈> 王孺童著, (中国人民大学出版社:2008)

^{xvii} <南京寺庙史话> 杨新华著 [(南京: 南京出版社 2003)

少林寺达摩碑文

震旦初祖菩提达摩大师之碑 梁武皇帝御制

我闻。沧海之内。有骊龙珠白毫色。天莫见人不识。我（）大师得之矣。大师讳达摩。云天竺人也。莫知其所居。未详其姓氏。大师以精灵为骨。阴阳为器。性则天假。智乃神欤。含海岳之秀。抱凌云之气。类邬阇身子之聪辩。若昙磨弗利之博闻。总三藏于心河。蕴五乘于口海。为玉久灰，金言未普。誓传师化。天竺东来。杖锡于秦。说无说法。如闇室之炷炬。若朗月之开云。声震华夏。道迈今古。帝后闻名。钦若昊天。于是跃鳞慧海。振羽禅河。法梁天横。佛日高照。尔其育物也。注无雨雨。洒润身田。说无法法。证开明理。指一言以直说。即心是佛。绝万缘以泯相。身离众生。实哉凡哉。空哉圣哉。心无也刹那而登妙觉。心有也旷劫而滞凡夫。有而不有。无而不无。智通无碍。神行莫测。大之则无外。小之则无内。积之于无。成之于有。我真教尔乎。于时奔如云。学如雨。果而少花而多。其得意者唯可禅师矣。大师乃舒容叹曰。我心将毕。大教已行。一真之法尽可有矣。命之以执手。付之以传灯。事行物外。理在斯矣。意之来也。身之住乎。意之行也。身之去乎。呜呼。大师可谓寿逾天地。化齐日月。使长流法海。洗幽冥而不竭。永注禅河。涤樊笼而无尽。岂谓积善不祐。皇天何辜。月暗禅庭。风迷觉路。法梁摧折。慧水潜流。夜壑藏舟。潮波汨起。何图不天。俄然往矣。神色无异。颜貌如常。其时也地物变白。天色苍茫。野兽鸣庭。甘泉顿竭。呜呼。无为将来。有为将去。道寄兹行。示现生灭。以梁大同二年十二月五日终于洛州禹门。未测其报龄也。遂莹葬于熊耳吴坂矣。于是门人悲感。号动天地。泣流遍体。伤割五情。如丧考焉。如丧妣焉。生徒眼闭。伤如之何。嗟呼。法身匪一。不现无方。骸葬兹坟。形游西域。亦为来而不来。去而不去也。非圣智者。焉得而知之乎。朕以不德。忝统大业。上亏阴阳之化。下阙黎庶之欢。夕惕勤勤。旰不暇食。万机之内，留心释门。虽无九年之储。以积群生之福。缅寻法意。恒寄兹门。安而作之。精矣。妙矣。传之耳目。乃大师苗裔也。嗟呼。见之不见。逢之不逢。今之古之。悔之恨之。朕虽一介凡夫。敢以师之。于后

未获现生之得。顛有当来之因。不以刻石铭心。何表法之有也。亦恐天变地化。将大教之不闻。式建鸿碑。以示来见。乃作颂曰。

楞伽山顶生宝月 中有金人披缕褐
形同大地体如空 心如琉璃色如雪
匪磨匪莹恒净明 披云卷雾心且彻
芬陀利华用严身 随缘触物常欢悦
不有不无非去来 多闻辩才无法说
实哉空哉离生死 大之小之众缘绝
刹那而登妙觉心 跃鳞慧海超先哲
理应法水永长流 何期暂涌还暂竭

开善寺法会

萧统

栖鸟犹未翔，命驾出山庄。诘屈登马岭，回互入羊肠。
稍看原蔼蔼，渐见岫苍苍。落星埋远树，新雾起朝阳。
阴池宿早雁，寒风催夜霜。兹地信间寂，清旷惟道场。
玉树琉璃水，羽帐郁金香。紫柱珊瑚地，神幢明月珰。
牵萝下石磴，攀桂陟松梁。润斜日欲隐，烟生楼半藏。
千祀终何迈，百代归我皇。神功照不极，睿镜湛无方。
法轮明暗室，慧海渡慈航。尘根久未洗，希霏垂露光。

蒙华林园戒

萧纲

庸夫耽世乐，俗士重虚名。三空既难了，八风恒易倾。
伊余久齐物，本息一枯荣。弱龄爱箕颖，由来重伯字。
久自恋宗英，斯焉珮金尔。何由广德声，居高常虑缺。
持满每忧盈，兹言信非矫。丹心良可明，舟航奉睿训。
接引降皇情，心灯朗暗室。牢舟出爱瀛，是节高伙晚。
沆寥天气清，郊门光景丽。祈年云雾生，红蕖间青琐。
紫露湿丹楹，叶疎行迳出。泉溜远山鸣，绿衿依浦戍。
绛纛拂林征，庶蒙八解益。方使六尘轻，脱闻时可去。
非吝舍重城。