

民國三年本《達摩寶傳》所展現之 民間信仰意涵與祖師形象析論*

謝政修

臺灣大學中國文學系博士生

摘要

《達摩寶傳》為清末民初流傳民間的教派寶卷，目前可見的版本眾多，也有許多異名，據此，本文蒐集七種版本，透過比對，發現《達摩寶傳》就其內容可進一步歸納成三類：《達摩寶卷》、《達摩祖卷》與《達摩寶傳》。在主旨內涵上，三者並無殊異，然就內容情節而言，《達摩寶傳》增添了度化宗橫道人的情節，因此與《達摩寶卷》、《達摩祖卷》差異較大。《達摩寶傳》整體的思想架構是無生老母遣派使者救劫度化的母題，因此是民間宗教化用祖師西來東土的故事以宣揚自我教義。卷中主要透過武帝問禪、楊胭脂虛假求道、度化神光與宗橫道人的情節，揭露俗世虛假，唯有透過融合三教之無字妙法煉化身軀，才能超脫生死回歸淨土。扣合回歸無生家鄉的主題，《達摩寶傳》中的祖師被塑造成一超凡入俗的傳法者。祖師屢屢展現超凡的神通，即是為了能夠入於俗世。祖師以入俗的外相辯證聖俗，充滿禪意機趣，也呈現出寶卷的庶民性；祖師入俗的本心，顯示不忘傳法的本懷與引度的使命，相較以往僧傳、通俗小說中的塑造，《達摩寶傳》中的祖師形象可說是另一次的轉變。

* 收稿日期：2019.03.04，通過審查日期：2019.05.10。

感謝兩位匿名審查老師提供諸多寶貴意見，在此一併申謝。

關鍵詞：達摩、《達摩寶卷》、《達摩祖卷》、《達摩寶傳》、無生老母

【目次】

- 一、前言
- 二、演述之情節：修行與生死
 - （一）俗世小道無益生命
 - （二）離世修煉知鑒生死
- 三、入世之形象：超凡與入俗
 - （一）超凡：神通之展現
 - （二）入俗：救世之本心
- 四、結論

一、前言

菩提達摩的形象隨著禪宗的傳播，其形象與相關事蹟不斷的深化與豐富，本文以民國三年本之《達摩寶傳》，企圖勾勒出於民間流傳的寶卷中，祖師形象於清末民初的轉變與特色，而這項討論，將會觸碰以下幾個方面的問題：

首先是文本的版本問題。本文根據車錫倫《中國寶卷總目》的統整結果，可知《達摩寶傳》尚有其他異名，且至少有十五種版本，時間從清同治二年（1863）至民國八年（1919），橫跨了清末民初的時期。¹ 在此十五種的版本中，本文蒐羅了七種版本進行比對、整理，發現今所見各種版本，可再進一步統整為：《達摩寶卷》、《達摩祖卷》以及《達摩寶傳》三類，就筆者考察，三者之間應有承接的關係，其中《達摩寶傳》篇幅最長，與《達摩寶卷》、《達摩祖卷》二者差異較為明顯，情節也更有起伏，據此，本文在論述上三種版本皆會互相參看，而《達摩寶傳》的內容最為豐富，並以其為探討主要的底本，並輔以其他版本的内容進行論述。（為行文方便，下文討論時將簡稱《寶卷》、《祖卷》與《寶傳》）

其次則是關於本文兩個探討的主題，分別是「信仰意涵」與「祖師形象」，以下先就「祖師形象」的部分予以說明。本文所欲探就的「形象」，乃指文本中的人物形象，此一部份歷來已有不少前行研究，主要是繞著祖師來華傳法的諸多事蹟。然而，若將相關文本進行爬梳，可知達摩傳法的事蹟隨著時間不斷增添，人物形象也因此不斷開拓。在增添的事蹟中或有附會之說，因此以往學者的研究有其中一部分在於史實的考察，企圖勾勒出達摩祖師的一生。² 爾後，則有不同的研究視角，即是排開真偽

¹ 車錫倫，《中國寶卷總目》，頁 42、43。當然已有學者指出，現存版本恐不只書目上的記載，然目前尚未更進一步的整理，因此本文仍以車錫倫整理的結果為討論的立基點。

² 早期關於達摩的研究乃是從禪宗史建立、發展的角度而來，對於祖師的禪法思想、身分事跡便有深刻的考究，如關口真大兩本代表性的著作：《達摩大師の思想と達摩禪の形成——新資料による思想史的基礎研究》、《達摩大師の研究》。前者乃是發現了敦煌古本：《達摩禪師論》，其時代早於現今

問題，希冀從文本記錄、流傳及接受的角度下，論述達摩祖師在不同類型的文本與時代下，是以何種面貌普傳於世，本文亦採此種立場進行論述。

在國內研究中，對於達摩形象³有所觸及者乃是陳清香〈達摩事蹟與達摩圖像〉一文。⁴文中提及約在十世紀，達摩的傳說事蹟大致已完成，並收錄於《景德傳燈錄》中。然就現今能掌握的資料，可知宋以後達摩的形象仍不斷豐富與演進。邱高興〈達摩形象建構〉一文，⁵將宋以前從《洛陽伽藍記》到《景德傳燈錄》相關記載，做了扼要的歸納，並注意到禪宗南北二宗發展的歷史脈絡下，祖師形象建構面向的差異。此外，也運用了道教經典《雲笈七籤》的資料，討論達摩與《易筋經》的關連，及其武僧形象的形成。劉倩《達摩形象的流變》則接續邱氏的研究，將宋以前相關的祖師記載進一步細緻的分析，並在文末將時代拓展到明代，從民間小說《達摩出身傳燈傳》中論述達摩形象進一步的演變。⁶爾後，蔡雅玲《明代達摩形象研究》便專論明代達摩形象的更迭，除了《達摩出身傳燈傳》外，尚且運用了《二十四尊得道羅漢傳》、《東渡記》以及文人詩詞歌賦等資料，勾勒出明時達摩形象重大的轉變。⁷由此可知，以往的研究之中，建構達摩形象的文本已經跨出了佛教經典的脈絡，點出了祖師形象的多面性。整理以往前行研究中探討建構祖師形象的文本，可扼要統整如下表：

可見之僧傳，可能更接近歷史上達摩的真實形象；後者偏於史實考證，提出有兩個達摩的看法，一是歷史上的真人，二是隨著禪宗發展才逐漸被建構而出的。此類考察，又可見胡適〈菩提達摩考〉，收於《胡適文存》（三），頁 293-302。文中對於達摩種種事蹟與身分有更進一步的論證，爾後相關研究者眾，此處不一一詳舉。

3 此處以及下文所言之「形象」，專指流傳於文獻記載的形象。

4 陳清香，〈達摩事蹟與達摩圖像〉，頁 443-478。

5 邱高興，〈菩提達摩形象的建構〉，頁 98-104。

6 劉倩，《達摩形象的演變》。（上海：上海師範大學宗教學系碩士論文，2011年）

7 蔡雅玲，《明代達摩形象研究》。（福州：福建師範大學中國古代文學系碩士論文，2014年）

史料		
北魏	楊衒之	《洛陽伽藍記》
僧傳		
唐	道宣	《續高僧傳》
唐	淨覺	《楞伽師資記》
唐	杜朮	《傳法寶記》
唐	獨孤沛	《菩提達摩南宗定是非論》
唐	智炬	《寶林傳》
五代	靜、筠	《祖堂集》
宋	贊寧	《宋高僧傳》
宋	吳道元	《景德傳燈錄》
宋	契嵩	《傳法正宗記》
通俗小說		
明	朱開泰	《達摩出身傳燈傳》
明	朱星祚	《二十四尊得道羅漢傳》
明	清溪道人	《掃魅敦倫東度記》

從上表可知，以往達摩形象研究的脈絡可以明代做為分水嶺。明代以前祖師記載多見於僧傳資料，明以後，祖師一生傳法的事蹟則成為了文人通俗小說的創作材料，性質已與僧傳不同。

達摩事蹟最早見於北魏楊衒之所撰之《洛陽伽藍記》，書中關於祖師的描述甚少，僅提及為「波斯胡國人」以及「年一百五十歲」，並主要在突顯洛陽永寧寺之富麗堂皇。⁸ 然而，誠如上文所言，唐宋時期隨著禪宗的傳播，以及北宗、南宗不同的立場與脈絡下，達摩的形象逐漸完整，也不斷被重新的塑造。⁹ 以宋代契嵩所撰之《傳法正宗記》為例，此書將祖

⁸ 見北魏·楊衒之，《洛陽伽藍記》卷 1：「時有西域沙門菩提達摩者，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：『年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閻浮所無也。』」（CBETA, T51, no. 2092, p. 999c10）

⁹ 邱高興，〈菩提達摩形象的建構〉，頁 100、101。

師傳記分為上、下二卷，上卷為祖師於天竺出家並決意前往東土弘法的因緣，下卷則是於中國傳法的經過。在中國傳法的經歷之中，武帝問禪、少林寺山洞面壁、神光斷臂求法、傳法慧可、隻履西歸等為人熟知的事蹟皆已完備。¹⁰ 可知，從北魏至宋代，祖師名諱、師承、傳法譜系、出家因緣、來華度化、西歸，祖師一生已被完整建構。

到了明代以後，達摩僧傳的事蹟已成為民間小說的創作題材，如上表所列之《達摩出身傳燈傳》、《二十四尊得道羅漢傳》與《東度記》。此三本通俗小說，將祖師一生大幅度的擴寫與創作，且有鮮明的三教融合的色彩，兼具文學性與通俗性，帶有勸世導善的作用。¹¹ 以清溪道人所撰之《掃魅敦倫東度記》為例，本書寫達摩從印度來到東土掃魅敦倫，以五倫為全書核心，認為仙佛修行不出這基本倫常。文中祖師顯現神通，降伏邪魅，而妖邪其實皆是酒、色、財、氣、貪、嗔、癡的幻化，既闡明佛家義理又發揚儒家思想，夾敘夾議，極具特色。¹²

透過上述所言，已可知曉達摩祖師形象演變大概的發展脈絡，從僧傳過度明時的通俗小說，祖師形象已非本來禪宗祖師的形象，小說中祖師成為兼容三教羅漢尊者，展現神通變化、伏魔除妖並勸善濟世，迎合了民間世俗審美的趣味。今查，清末民初的達摩寶傳、寶卷，不僅通俗，更是「入俗」，文中充滿庶民情感，祖師形象較之明代通俗小說又有所不同，是理解清末民初時達摩形象與內涵的重要材料，惜至今尚未受到重視，¹³ 因此若能深入探討，不僅能與過去研究相互比觀，亦能補足近代達摩祖師於民間流傳的脈絡，極具討論的價值。

¹⁰ 《傳法正宗記》卷 5，〈天竺第二十八祖菩提達磨尊者傳〉上、下。
(CBETA, T.51, no. 2078, pp. 739b26-744b26)

¹¹ 蔡雅玲，《明代達摩形象研究》，頁 25-30。

¹² 侯忠義主編，《東度記》，明代小說輯刊第 1 輯，冊 3，頁 11、12。

¹³ 當然，清朝橫跨時間之長，若欲了解此一時期達摩祖師形象轉變的特色，勢必需要更多材料加以論述、建構。然本文所蒐集之寶卷在性質、時間上皆十分集中，至少能夠部分反映在清末，特別是在民間，達摩祖師的故事是如何重新被改寫與流傳。

本文第二探討的重點，乃是《達摩寶傳》中民間信仰之意涵。大抵而言，《寶傳》之中也充滿了三教兼容的通俗色彩，但其性質不同於明代通俗小說的創作，而是實際的教派經典。明清時期之寶卷，是許多民間宗教藉佈道的媒介，此已是目前學界研究者的共識，而此批以達摩故事為主的寶卷亦是如此。今觀《達摩寶傳》一書其思想內容十分駁雜，不僅只是佛教思想，關於此點，吉岡義豐〈中国民衆信仰の中の達摩大師——『達摩宝卷』を中心として〉一文即已點出。吉岡義豐認為《達摩寶卷》與盛行於清中葉後的青蓮教有著密切的關係，¹⁴ 而順著此一視角，侯沖、楊淨麟〈《達摩寶傳》與清末民初民間宗教派別——以其對「祖師西來意」的理解為中心〉一文，進一步蒐羅四種版本的達摩寶卷，認為其分別與大乘天真圓頓教、青蓮教、八卦教等民間教派相關，並提出一種新的思維：題名相同的寶卷經典可能同時被多種不同的民間教派加以使用，流通自我的教義。¹⁵ 據此，本文在論述《達摩寶傳》情節與主體意涵時，發現整體的架構其實來自無生老母信仰下度劫回歸的主題，祖師的故事被巧妙的結合與化用。在這樣的考量下，卷中對於祖師形象的塑造發有何種轉變與特色，此又與其信仰的內涵有何關聯，這是本文所欲探討的部分。¹⁶

綜上所述，本文章節將安排兩部分。考慮到行文的流暢度，第一節將會論述《達摩寶傳》整體的情節推演，並說明《寶傳》思想已非一般認知的佛教，點出《寶傳》做為民間教派經卷的信仰意涵；第二節則是論述《寶傳》中祖師的形象，並說明形象與其做為民間宗派傳教目的的關聯與意義。

14 吉岡義豐，〈中国民衆信仰の中の達摩大師——『達摩宝卷』を中心として〉，頁 715-734。

15 侯沖、楊淨麟，〈《達摩寶傳》與清末民初民間宗教派別——以其對「祖師西來意」的理解為中心〉，頁 186。

16 至於《寶傳》中思想確切隸屬何種民間教派，及其相關修行理論並非本文探討主旨，因此不在此部份有過多的著墨，待日後有機會再另外撰文討論。

二、演述之情節：修行與生死

在實際論述《達摩寶傳》的情節之前，必須先行梳理其版本。據考察，講述達摩度化故事的寶卷，又被稱作《達摩寶卷》、《達摩祖卷》、《達摩寶傳》，本文共蒐集七種版本，詳細資訊如下表：

題稱	年代	卷數	校閱、刊刻資訊	藏地
《達摩寶卷》	清光緒癸未年 季春 (1883)	一卷	版存金陵狀元境口一得。	臺灣史語所
《達摩寶卷》	清光緒二十四 年中秋節 (1898)	一卷	知一子敬閱，青陽山人冠 五氏校訂，胡思真重刊。	上海復旦大 學古籍部
《達摩寶卷》	清光緒二十六 年 (1900)	一卷	虔誠信士同志樂善捐金付 梓敬刻印送。	上海圖書館
《達摩寶卷》 ¹⁷	清光緒三十年 孟冬重刊 (1904)	一卷	蘇城瑪瑙經房藏板。吳鏞 汝書籤。	上海圖書館
《達摩寶卷》 ¹⁸	清 (年代不詳)	一卷	通濟禪院比丘緣明敬刻。 弟子楊采彰、江西豐城張 賢炳等人敬送一百本。戊 子孟夏 (1955 年 9 月 31 日)，趙景深先生贈送重 訂，三五堂。	上海復旦大 學古籍部
《達摩卷》 ¹⁹	民國八年刊 (1919)	一卷	板存漢口半邊街張述古 刷。	上海圖書館
《達摩寶傳》	民國三年 (1914)	二卷	悟真子補述，陳士紳、錢 紫英校閱，謝學愚恭書。	臺灣史語所

17 雖題為《達摩寶卷》，但內容實際上是《達摩祖卷》。內文開始有「達磨祖卷」四字。

18 同上。

19 就內容可知是《達摩寶卷》。

透過比對，同一類的異本僅在字句上有些微的出入，整體內容上是相同的；而不同版本之間，《寶卷》與《祖卷》內容較為相近，《寶傳》則與二者差異較大。下就三者整體情節重要的結構點整理如下：

《達摩寶卷》	《達摩祖卷》	《達摩寶傳》
1. 西來東土	1. 西來東土	1. 西來東土
2. 武帝問禪	2. 武帝問禪	2. 武帝問禪
3. 登壇說法	3. 登壇說法	3. 登壇說法
4. 度化神光	4. 度化神光	4. 度化神光
(1) 神光怒打達摩	(1) 神光怒打達摩	(1) 神光怒打達摩
(2) 達摩化身閻羅	(2) 達摩化身閻羅	(2) 楊胭脂虛假求道
(3) 達摩蘆葦渡江	(3) 神光離別叮囑	(3) 達摩化身閻羅
(4) 達摩棺留草鞋	(4) 達摩蘆葦渡江	(4) 神光離別十叮囑
5. 神光紅雪齊腰，斷臂求法	(5) 達摩棺留草鞋	(5) 神光遇楊胭脂
6. 達摩直指無字真經	(6) 達摩化身牧童	(6) 達摩蘆葦渡江
	5. 神光紅雪齊腰，斷臂求法	(7) 達摩棺留草鞋
	6. 達摩直指西來妙意、生死根源	(8) 達摩化身漁翁
		5. 神光紅雪齊腰，斷臂求法
		6. 達摩賜名，傳先天三教合一之不二法門
		7. 達摩雲遊古剎，度化遇宗橫道人
		(1) 達摩拜道人為師，為求度化
		(2) 道人反拜達摩為師，棄旁門之道，求出三界之法
		(3) 達摩直指大道妙法

透過表格整理與對照，可以知曉民國三年本《達摩寶傳》整體情節結構最為豐富，因此本文以之為底本做為探討。此外，《寶卷》、《祖卷》、《寶傳》，在故事推演的整體順序上是大致相同的，幾個重要的結構順序分別為：西來東土→武帝問禪→登壇說法→度化神光→神光斷臂求道→達摩傳道。其中，《達摩寶傳》在度化神光的過程中添加了楊胭脂虛假求道的情節，並在傳法神光後添加了度化宗橫道人的故事。情節推演上，度化神光與宗橫道人是相對重要的情節，底下尚包涵了許多起伏與轉折。

透過與以往僧傳、小說等文本對照，《達摩寶傳》的情節顯然是經過刻意挑選與剪裁的，主要是突顯祖師傳法的故事及其所面對的衝突，而其所要闡述的主題內涵，可用「修行」與「生死」二者概括。祖師西來東土，主要在於傳授了卻生死之法，並且點破世俗之事與旁門小道無益於真正的解脫。因此，下文以「世俗小道無益生命」、「離世修煉知鑒生死」兩大部分說明卷中所透顯的民間信仰特色。

（一）俗世小道無益生命

在一連串情節的設計中，祖師所遇之人皆是有特別的涵義。武帝、神光、楊胭脂與宗橫道人皆是祖師想度化的對象，而這些人同時可對應：世俗權勢、虛假求道以及旁門小道三種卷中祖師所要破斥的現象，以下分而論之。

1. 世俗權勢

卷中主要以武帝問禪的情節突顯世俗權勢、富貴乃是虛假並不牢靠，此段公案熟悉達摩事蹟者並不陌生，然《寶傳》與以往不同之處，在於武帝以八句為問：

帝曰：幾世為人幾世足？幾時戒斷酒合肉？你將什麼報君恩？誰人與你作眷屬？日間化緣那裏化？夜間歸向那裏宿？我將八句來

問你，誰是天堂誰是獄？²⁰

一連串的提問大抵有試探祖師來歷的意味，但其中關鍵的乃是最後一問「誰是天堂誰地獄」。面對武帝的盤問，祖師也以八句答覆：

九世為人十世足。離娘戒斷酒合肉。我將經卷報君恩，菩薩與我為眷屬。日間化緣千家化。夜間歸向茅菴宿。我將八句來回你，我是天堂你是獄。²¹

祖師自言以經卷報恩，以菩薩為眷屬，點出其前來傳法的志業，而最後直言自己是超升天堂，而武帝乃墜地獄，據此，武帝勃然大怒，便以自己修建佛寺造了無量功德予以駁斥，認為祖師乃是一派胡言，要將其論斬：

武帝曰：「我曾修下五里一菴，十里一寺，宏闡佛道，有無量功德，你反說我是地獄，並無好處！你這野僧單瓢執杖，乞化十方，遊食僧人，道是天堂，且有道理，又有好處，概是胡說，與我推出斬首！」²²

由此可見，在《達摩寶傳》之中這段對話的重點並非以往在討論武帝有無功德，而是直接成現一種對比：帝王與行腳僧，地獄與天堂。遊食之僧得以超升天堂，但弘揚佛法的帝王卻要墜落地獄，此中關鍵，在於祖師離開武帝之後的慨嘆：

嘆富貴，假名利，迷人太甚。塵世上，眾皇胎，概因紅塵。只知道，享洪福，勢利僥倖。全不思，有孽債，暗來纏身。梁武帝，結佛緣，人爵有分。可惜他，冤孽重，一竅不明。只憂他，福盡

²⁰ 中央研究院歷史語言研究所俗文學叢刊編輯小組，《達摩寶傳》，《俗文學叢刊》第4輯，冊351，422-423。

²¹ 《達摩寶傳》，頁421。

²² 《達摩寶傳》，頁423。

時，便有災禍。將來後，冤報冤，困死臺城。²³

此段引文說的十分明確。武帝有佛緣，因此人爵有份，得以有帝王之身可以享福，卻不知福後暗藏禍端，福盡之後便要受苦，終將「困死臺城」。可見，透過祖師與武帝的對話，重點是要點明富貴名利會迷惑人心，是了脫生死的阻礙。

2. 虛假求道

《達摩寶傳》增添楊胭脂虛假求道的情節，主要是強調闡述妙法不可授予非人。「法不輕傳」的思想，應與民間教派以寶卷作為經典以佈道的現象有關，此在《達摩祖卷》中也可受到印證，如卷首即有不可輕忽的告誡：

宣此寶卷，務要整理衣冠，焚壇真香，端坐講說，切莫輕視輕傳。良以前，師習得此理，十磨九難，方得成功。²⁴

卷中所言的道理乃是祖師所契得的真理，因此不可輕視輕傳，因此在宣讀寶卷之前，必須焚香端坐，可見其法之珍貴。

楊胭脂出現在祖師初遇神光並發生衝突之後，因貪戀名利，渴望能向祖師習得真理妙法好讓日後武帝、神光皆尊其為師，因此立誓發願：

胭脂得聞法語，記熟在心，已有數日，遂起心毒死師傅，等武帝與神光前來拜我為師，豈不榮耀幸甚？誰知老祖早明其意，便脫隻芒鞋，寫留偈語，化作屍骸，遂隱身而去。²⁵

可見楊胭脂不僅貪慕虛名，甚至心懷歹念欲毒殺祖師，只為成為知曉妙法

²³ 《達摩寶傳》，頁 426、427。

²⁴ 《達摩祖卷》，蘇城瑪瑙經房藏板，光緒三十年刊刻，頁 4-5。本文《達摩祖卷》舉證時皆以此版本為主，下僅標明出處。

²⁵ 《達摩寶傳》，頁 435。

的唯一一人，而祖師早知其心懷不軌，以變化神通隱身而去，此部分顯然結合了達摩遇毒而逝，隻履西歸的傳說，可見書者有意的化用與安排。²⁶ 祖師離去後，自言：

楊胭脂遇我三生有幸，就該要求一貫不二法門。我見他口能言心卻不正，無字經又豈可輕易指陳。略得點禪機話以為高幸，就想要毒死我當人師承。²⁷

可知，不僅沉浮於紅塵為名利所迷惑者無法識得此一道理，若無真誠求法之心，也與此一微妙大法無緣，《寶傳》以口能言卻心術不正的楊胭脂再度闡明此理。

3. 旁門小道

除了與武帝、楊胭脂會面，《寶傳》中祖師還度化神光與宗橫道人，此部分是《寶傳》最重要的兩個部分。首先，神光、宗橫本身的身分就與武帝、楊胭脂不同，並非世俗中人，不為富貴名利所垢染，且皆是力踐修行之人，但在《寶傳》之中依然受到祖師所斥，認為二人所學之法乃屬小道，對於真實的生命並無助益。據此，從《寶傳》的內容而言，祖師所言之「先天大道」，至少包含了兩個特質。其一，此道乃屬「無字真經」，不能在經卷上求：

老祖曰：「見性一轉三千卷，了意一刻百部經；迷人不識西來

²⁶ 最初交代祖師最後去向乃《續高僧傳》，僅言：「不測而終。」達摩被毒害一事，最早見於《歷代法寶記》（作者不詳）：「時魏有菩提流支三藏、光統律師，於食中著毒餉大師。大師食訖，索盤吐蛇一升。又食著毒再餉，大師取食訖，於大槃石上坐，毒出石裂，前後六度毒。大師告諸弟子：『我來本為傳法，今既得人厭，久住何益？』遂傳一領袈裟以為法信，語惠可：『我緣此毒，汝亦不免此難。』」（CBETA, T57, no. 2075, p. 180c03）

²⁷ 《達摩寶傳》，頁 436。

意，無字真經世難尋。」²⁸

又如：

真經不與紙經同，紙上尋經枉用工，有人參透其中意，安在巍巍不動中。²⁹

若能了悟此無字真經之理，傾刻便能體悟三千大卷所蘊含的真意，而此「意」，即是祖師西來意，換言之，祖師即是要傳達此一真相而西來東土。真經與紙經的對照，也說明了只見紙上經文，無法真正透脫生死。「無字真經」以外，第二個特質乃是此道為貫通三教之道：

〔達摩〕師曰：「道有三千六旁門，七十二種左道，故曰左旁，總為術流動靜，四果之門。惟我一貫先天大道，三教合一，是為不二法門也。」……神光曰：「三教合一否？」老祖曰：「三教無二，眾生有分。要明三教合一理，當體一、三、五數行。」³⁰

從上文可知祖師所傳之先天大法不同一般左道旁門僅為四果之境界，且在理上三教本無二，因此是此法乃是融通三教的至上之法。「無字真經」與「融通三教」為達摩所傳妙法的兩大特點，若細究《寶傳》中論度化神光與宗橫的情節，恰能與此兩點呼應，以下分而論之。

（1）度化神光

神光本即為出家的高僧，文中對其刻劃明顯突出其地位之不凡：

²⁸ 見王見川等編，《達摩寶傳》，明清民間宗教經卷文獻 7，頁 290。因《俗文學叢刊》木刻本有所脫落，以此版本對照。下文若有同樣的情形，僅標明出處，不再重複說明。

²⁹ 見王見川等編，《達摩寶傳》，明清民間宗教經卷文獻 7，頁 297。

³⁰ 《達摩寶傳》，頁 453、454。

卻說老祖歌畢，縱步來到金陵王舍城中的黃花山，神光在此講經說法四十九年，人天百萬聽講！老祖到此，果見講得天花亂墜，地湧金蓮，泥牛過海，木馬嘶風。神光偶然見得新來一位和尚，不免問道：「老僧從何而來？」³¹

神光說法能使「人天百萬聽講」，甚至出現「地湧金蓮」、「泥牛過海」的異相，可見神光並非一般的出家僧人。然而，如此大德在祖師眼中卻是未得佛之心印的修行者：

老祖曰：「我非輕賤佛法，乃你自己輕賤佛法，全不究佛之心印真法，執看經書說法，可謂不明佛法也。」³²

上文乃是神光面對祖師的指控滿心不服，認為達摩在輕賤佛法，祖師卻反言神光才是輕賤佛法之人。神光的過失，乃在「執看經書說法」，是為不明佛法，此處即見「真經」與「紙經」的對照，關於此點，下文的論辯說明的更為清楚：

神光曰：「法在紙上。」祖師曰：「黑的是墨，白的是紙，將何為法？既然法在紙上，畫一餅充饑。」神光曰：「紙餅如何充饑？」祖曰：「紙餅充不得饑，紙上法如何了得生死？」……神光曰：「自古至今，度人無量。你怎道我說的不是法？」祖曰：「我西國有一個字，西彌山為筆，洞庭湖水研墨，難寫我這一個字。若參透此一個字，超出三界，登成正果，作不生不滅之人也。」³³

祖師以紙餅無法充饑為比喻，說明法不在紙上，在紙上求法乃不明佛理。面對神光說經論教無數，祖師言其自己只說一字，但此字即便是須彌山為

31 《達摩寶傳》，頁 427、428。

32 《達摩寶傳》，頁 429。

33 《達摩寶卷》，頁 349。

筆，洞庭湖水為墨也難寫這一字，強調此字並非紙上經文般能被記錄寫下，此外，卷中時常用「一字」、「一」指涉「無字真經」，皆是指涉此脫生死根源之法。由此可知，神光儘管嫻熟經文但卻不知曉在經文之外的妙意，祖師度化神光，即是要破斥此一迷思。

（2）度化宗橫

度化宗橫道人是《寶傳》所添加的情節，較早之前的《寶卷》、《祖卷》皆無此一情節。然而，依順上文的脈絡，便可知曉《寶傳》的增添乃有其深意。達摩初遇宗橫道人，卷中對其描寫如同神光，為一代高道：

爾時達摩老祖度過神光，說法已畢，憫世心切，雲遊古剎，涵養真性。忽遇一道人，道號宗橫，見得老祖寂然不動，遂自矜誇而言曰：「道高龍虎伏，德重鬼神欽。若屬空自滿，必非世外人。」³⁴

宗橫道人則自詡「道高龍虎伏，德重鬼神欽」，乃因自己見得老祖已達到寂然不動的境界。然而，在祖師眼中，宗橫亦是沒有真正體認大道之人，原因在於有著「門戶之別」，此部分在文中設計了一精彩的「拜師」與「反拜師」的橋段：

祖曰：「久聞東土無人體道，我來傳道，教化修行，又誰知道有這等明眼高師在此。」橫曰：「你有什麼道，如何修法，敢來此處傳道？」祖曰：「我雲遊湖海，有何修法？」宗橫曰：「既無修法，將何傳法？」……橫曰：「我若與你是一家，看顧你又何難？難奈你是釋，我又是道，如何好與你道？」……橫曰：「若要我救你，或是你拜我為師，或是我拜你為師，纔好究竟幾具句言語。」老祖思想一會：「我欲不拜他為師，恐難引他進步。」³⁵

³⁴ 《達摩寶傳》，頁 507。

³⁵ 《達摩寶傳》，頁 511、512。

宗橫本以高道自居，要達摩歸順道教拜其為師，後聽達摩闡述天理，反拜達摩為師：

橫曰：「你既有天理，說來我聽。」祖曰：「師傅請坐，待弟子一一說明古言。佛法不可輕蔑，禪機豈肯亂傳。我今指你一炷清香，聽我從頭一一說來……。」宗橫聽霸，心歡意暢，頓首無言，低頭便拜老祖二九一十八拜，口吟偈曰：「二九拜師十八拜，口稱赦罪淚珠淋。我今悞入旁門道，眼大無珠不識人。原來師是真羅漢，不知因甚落紅塵。願求明師超三界，道轉釋門出苦輪。」³⁶

第一段引文乃是祖師拜宗橫道人為師的源由，可知乃是出於悲心，希望能引宗橫道人進步。宗橫道人以道法為榮，並認為祖師乃屬佛門中人，實難以道哉，而祖師則是處處維護，呈現「先以欲鉤牽，後令人佛智」的智慧。第二段引文則是祖師拜道人為師後，假借有所迷惑請求指點，實乃要藉機闡明無上的妙理，待祖師言畢，宗橫心領神會，頓首無言便反拜祖師為師，並以偈懺悔。懺悔之中，說自己不慎入旁門道，渴望能夠「道轉釋門」，說明祖師所言才是真正能夠超脫三界輪迴之理。

透過上述所論，可知《寶傳》刻意增添了度化宗橫道人的情節，乃是加強突顯卷中所言之西來意才是真正有益之法。神光為精通佛理之高僧，宗橫是德重鬼神欽的道人，然二者最後皆受西來祖師的度化，這樣的安排無非更加說明祖師所傳之法並非一般釋教與道法。此外，宗橫最後決意「道轉釋門」，看似要入釋門才能真正了脫，但卷中處處闡明無字真經乃是融貫三教，因此，不妨說《寶傳》增添道人歸順即是要彰顯此理本是包攬三教，若是虛妄偏執一方，便會墮入旁門，無法真正脫離苦海。

（二）離世修煉知鑒生死

透過上文論述，可明白《寶傳》在情節安排上讓祖師遭遇武帝、楊胭脂，度化神光與增添宗橫道人歸順背後的用意，而從祖師與這些人的對話

36 《達摩寶傳》，頁 520-523。

中，可以知曉習得妙法重要的目的乃是超脫三界，解脫生死，就此而言似乎即是佛教脫離三界火宅的思想，然其中內涵已不相同。文中說明了脫生死乃是便得以歸返淨土，深入分析，可知此歸返淨土的思想實是無生老母信仰下回歸的母題，在在說明《寶傳》乃屬民間教派之寶卷。³⁷ 此外，歸返淨土的方式，必須要透過自我身體的煉化，此部分又雜揉了丹道的煉化思想，也明顯與佛教無涉，以下就此兩點討論，並說明卷中所呈現的民間信仰內涵。

1. 祖師西來：歸返淨土的思想

「祖師西來意」為禪林常見的公案，從上文的討論，可知祖師西來最主要的即是要讓東土眾生明白無字真經，卷中時常可見「西」與「東」之對比，如《達摩寶傳》中描述：

神光直趕至江邊，叫渡過江，到熊耳山，遇見師父，俯伏於地，稟曰：「弟子是東土肉眼，不識西來祖意。冒犯之罪，應天雷劈打，伏望師傅慈悲救過。」³⁸

又如《達摩寶傳》：

我來此把伴約，惹得爾等笑我魔。我欲轉回西方地，又憂爾等莫下落。³⁹

首段乃是神光幡然悔悟，乞求祖師原諒先前無理的冒犯，並說自己是東土

³⁷ 見車錫輪，〈明清民間教派寶卷中的小曲〉，頁 189、195。據車錫輪考察，認為中國寶卷的發展可以分為三大時期：明正德以前是佛教寶卷的發展期；明正德初年（1500）到康熙年間（1622-1722）是各新興民間教派寶卷發展期；清末至近代則是民間寶卷的發展期。三種寶卷的發展彼此交錯，且演唱形式有所繼承，又各具特色。

³⁸ 《達摩寶卷》，頁 353。

³⁹ 《達摩寶傳》，頁 424、425。

肉眼，不識西來深意。第二段乃是出自祖師之「把伴約」，說明有度眾的悲心，無奈「爾等笑我魔」，此與東土肉眼不識西來可彼此呼應，因此祖師擔憂言：「我欲轉回西方地，又憂爾等莫下落」，於此可再度看到西方與東土眾生的對比再現。然而，「西」與「東」，於《寶卷》中不僅代表方位的意義，更有更深進一層的象徵：

一隻孤舟，無邊無岸，颺流東土，迷失來踪去路，不能到岸。西來主人下定南針，纔知來踪去路。此理不可輕傳匪人，若邪術哄弄愚迷，連傳道之人，不得往生淨土。⁴⁰

可見，東土象徵著娑婆迷途，而西方直接與淨土思想結合，在《達摩祖卷》卷首，甚至列了六字功案與修真論：

「南」字南方火一家，「無」字北方水中沙。「阿」字東方甲乙木，「彌」字西方玉蓮花。「陀」字中央戊己土，「佛」字原來字放霞。⁴¹

論修真，「阿彌陀佛」是西天梵語也，東土翻為「無量壽佛」，乃是一真寂。大道本一，歷劫不朽。世壞不遷明暗方向、不分凡聖、不辨空色，能生天地日月，能生萬物人倫。⁴²

六字功案即為各句字首之「南無阿彌陀佛」，就其詩句可見複合了五行與干支的思想，論修真亦從阿彌陀佛之佛號切入，以真寂大道來詮釋「無量壽佛」之意涵。據此，達摩西來東土，此「西方」實已與彌陀淨土思想結合，並非單指達摩祖師域外高僧的身分，因此「西來意」進一步而言，乃是為了引導受苦的東土眾生超脫生死，往生淨土。然而，參看卷中其餘內容，此「淨土」的思想，已屬民間無生老母的信仰體系：

40 《達摩寶卷》，頁 399。

41 《達摩祖卷》，頁 1。

42 《達摩祖卷》，頁 2。

眾公卿，聽開懷，我從混元一氣來，無生是我老親母，乳名叫做小皇胎。小皇胎，弟兄多，九十六億住娑婆，也有在朝為天子，也有為宮享快樂，也有逞能誇豪富，也有處貧受奔波，也有造孽轉畜道，也有修仙證大羅，自從寅會失散後，算有六萬餘年多。⁴³

此段話乃是老祖所言，明確提及「無生是我老母親，汝名叫做小皇胎」，此乃是無生老母信仰架構下的母題。

最先提及「無生老母」概念之人乃明代羅祖，為羅教（又稱無為派）創始人，爾後羅教分化出許多支派，吉岡義豐等人所提及之青蓮教、八卦教即是從此體系延伸而來。無生老母信仰體系，以往學者論及其源於佛教，特別是淨土宗與禪宗，以及宋明理學，這與羅祖自身學習歷程有關。在實際修行上，羅祖所揭示的修行方法即是念誦「阿彌陀佛」四字，此也與明時淨土宗風行有關。⁴⁴ 無生老母信仰的基本特點，即是將沒有生命的混元狀態加以神格化，即稱為無生父母，是人類與萬物的本源，然人類離開老母，因紅塵而迷惑，墜入地獄輪迴苦痛之中，老母不忍，因此親自下凡或是遣派使者度化，渴望能喚醒沉迷，讓世人能夠返回老母身邊。「皇子」、「皇胎」即是此派信仰對於流落紅塵世人的稱呼。⁴⁵

據此，《寶傳》背後整體思想體系便能明朗化。卷中祖師言其從「混元一氣」來，尋找皇胎弟兄，這些流落在外的手足在紅塵境遇各不相同，必須要將他們帶返淨土，可見《寶傳》將達摩西來東土的傳法的故事，結合了老母遣化使者救劫度世的思想，因此其背後的意義，並非佛教修行證悟，了達空性，而是宣揚歸返老母，即是回歸渾元的思維。

2. 無字真經：密義在身的煉化

依循上文脈絡，回歸老母座前是《寶傳》中背後思想的架構，那麼具體實踐的方式為何？此中關鍵即是《寶傳》中祖師反覆提及的無字真經。文中不斷強調真經不在紙上求，實際上開展出一具體身體的煉化方式。此

⁴³ 《達摩寶傳》，頁 421。

⁴⁴ 宋光宇，〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉，頁 577、578。

⁴⁵ 同上註。

部分內容十分繁複，且《寶卷》、《祖卷》與《寶傳》在論述雖略有出入，但整體架構卻是相同的，即從持守戒律開始，並掌握「一、三、五」之法，此一、三、五之法乃整體的進程與綱領：

老祖曰：「入道路，遵皈守戒。下手工一貫玄關，起頭一、三、五，落腳九轉丹。……一者，一貫也。三教合一，即人身中之萬殊歸根歸一。故道有抱元守一，佛有萬法歸一，儒有執中貫一，一同此道也。……三即人身中之精、氣、神，為三寶。故道有三清，佛有三皈，儒有三綱，同此道理也。……五者，五元也。即人之心、肝、脾、肺、腎，為五臟。故道有五行，釋有五戒，儒有五常，同此道也。」⁴⁶

一、三、五所架構出修行綱領，此通於三教之共法，在不同的脈絡各有其所指，但皆能部此貫通。如其認為「一」，在道教而言講求抱元守一，在佛法上講萬法歸一，儒家則有執中貫一，「三」與「五」也有各自的比附。合一、三、五乃為九，九屬陽，為輕清之氣。旁門乃是二、四之法，二為心猿、意馬，四為眼、耳、鼻、舌；二、四相合為六，六屬陰，乃重濁之氣，即為六根、六賊，是六道輪迴的根源。據此，修道要以「九」取代「六」，才能去濁存清。明白此修行的綱領，便明白真性不在身外，而在自我人身寶塔之中，修煉身軀使其轉化便能了脫生死，並明白千萬經論，實與自身相契，如《達摩寶傳》即言：

老祖曰：「真性分明，不必外尋，只在華臟之內，一點真性，上不沾天，下不沾地。明兮一體同觀，要在鴻濛未判之先，念念分明，本不離身，穿筋透骨，任意施為。……佛性光明，普照三千大千世界。在地穿山透海，在天包羅乾坤，在身穿骨透體。」⁴⁷

又如《達摩寶傳》所言：

⁴⁶ 見王見川等編，《達摩寶傳》，明清民間宗教經卷文獻 7，頁 293。

⁴⁷ 《達摩寶卷》，頁 356。

頭頂著《金剛經》誰人知信，腳踏著《般若經》那個知聞。眼觀著《觀音經》不離方寸，耳聽著《雷音經》歌韻如琴。鼻聞著《彌陀經》出玄入牝，舌舐著《法華經》呼吸育清。心默著《心經》是為綱領，意守著《清淨經》並明白千萬經前降後昇。⁴⁸

真性乃在自我華臟之內，並非是要向外尋覓，而此真性即與普照三千大千世界的佛性同為一，若明此理，六根所觸皆能與經論相契合。其中之理，也不出此一寶身，即：「三藏歸來十二部，盡在人身內外安。」⁴⁹ 為何文中的「無字真經」，具體開展成為自身煉化的思想？此亦與無生老母的信仰有關。

「無生老母」的信仰，脫胎自道教西王母、金母的信仰，是在明清之時雜揉儒、釋以及混元創世等思想而來。在宋代，西王母的神格發生轉變，成為主司真水陰炁之神，蓋西方屬金生水，與東王公相對，東王公屬木生火，因此二者便與宋代內丹修煉，取坎填離之修煉相合。⁵⁰ 可見，寶傳中強調內丹的煉化亦有其思想的根源，反映出西王母信仰流傳民間後自成一種修煉體系，其中藏有許多修煉的暗語，背後實際指涉以及隸屬何派並非本文論述的重點，因此不再贅述。然而，可確定的是，回歸家鄉、身體煉化等思想皆是無生老母信仰的內容。

綜上所述，已可知曉《寶傳》一書整體的內容與思想的架構。《寶傳》整體思想背後的架構是無生老母遣化使者救劫度世的母題，此母題巧妙結合祖師西來東土傳法的故事，可知在此脈絡之下，祖師即為老母濟世之使者。

文中以西方與東土象徵解脫與沉淪，引領東土眾生返回混元淨土，即是祖師的目的。故事主以武帝問禪、楊胭脂虛假求道、度化神光與宗橫道人為四大重要的情節，這些安排，主要是借祖師之口破除世俗的迷妄，並強調此法乃是三教所共的不二大法。此不二大法本質上屬無字真經，不在紙上求，而在自身華臟之中，因此具體修行的方式則必須從持戒入手，並

48 見王見川等編，《達摩寶傳》，明清民間宗教經卷文獻 7，頁 297。

49 《達摩寶傳》，頁 500。

50 蕭登福，〈西王母信仰起源及其在歷朝歷代中的神格發展〉，頁 59。

進一步鍊化幻身，功成便能超脫三界，回返淨土。可見，祖師及其相關事蹟已被民間教派吸納與挪用，化為宣揚自己教義、法義的故事。

三、入世之形象：超凡與入俗

承上，已知《寶傳》乃是民間教派化用祖師故事，用以宣揚無生老母信仰，可見祖師形象定與以往僧傳以及通俗小說有所不同。本節即是要論述民間教派化用祖師故事時，其塑造出的祖師形象有何特色。綜觀《寶傳》中的情節推演以及祖師行跡，可從「超凡」與「入俗」兩個方面說明。

（一）超凡：神通之展現

在卷中祖師在引導、度化的過程中，不時展現出神異變化的能力，這樣的刻劃，使得祖師別於以往僧傳中證道開悟的高僧形象，增添了許多神異的色彩。如以往僧傳中提及祖師前來東土，多言「泛海」而來，然在《寶傳》之中卻如此描繪：

因見眾生，不得惺悟，難識妙理，遂高駕祥雲，慧眼遙觀。見得梁武帝善氣沖空，空中現瑞，只得落下雲頭於梁武帝金鑾寶殿。帝曰：「莫非神仙乎？」祖曰：「雖非神仙，頗有半凡半聖。」帝曰：「既通凡聖，可曉人知生死否？」⁵¹

祖師因慧眼遙觀東土眾生沉淪於迷夢之中難以醒悟，駕祥雲而至，片刻直達武帝的金鑾寶殿，不得不讓武帝驚歎是否為神為仙，但達摩卻言乃是「半凡半聖」，聖凡一體的回答也充滿禪意。除了此之外，《寶傳》中祖師尚會施展各種變化：

老祖嘆畢，不忍拋棄神光，設法再度。心默一會，將數珠取下十

⁵¹ 《達摩寶傳》，頁 421。

粒，化為十殿閻君，飄然而至，立於神光法臺之側。⁵²

此段為達摩初見神光，化作十殿閻羅意圖勸化神光。爾後，在神光懊悔，欲追尋達摩蹤跡時，達摩也展現了神通指引：

達摩早知其意，化作一漁翁，來在上江把釣。神光見而呼曰：求漁翁到岸！連呼數聲，漁翁不慌不忙，而至江邊。神光曰：「求老伯度我過江。」漁翁曰：「這江湖深，難尋把舵人。自己實難度，豈敢度客賓。」⁵³

上文乃是祖師度化神光時的過程所展現出的總總神異變化。當神光不識祖師教法，達摩用數珠變化成十殿閻羅，透過閻羅之口，勸導神光，神光才幡然悔悟，決心告別弟子追隨祖師。此段的度化相當令人玩味，讓神光決心棄下百萬人天的關鍵，乃是知道自己終難一死：「曾說法度眾四十九年，費有無窮辛苦，積有無量功德，竟還難躲閻君乎？」⁵⁴可見，達摩化作閻王勸說，扣合了寶卷了脫生死，歸返淨土的主題。而當神光決意追尋祖師之後，一路尋覓，達摩已知其意已誠，便化作漁翁助神光過江，此段亦別具深意。「度岸」即已隱含著度化之意義，而漁翁「這江湖深，難尋把舵人」一語，也再度指出真正了知解脫道的善知識實難值遇。

祖師騰雲遊化，以神異變化的能力引度傳法，此種形象與以往僧傳中宗門祖的差異明顯可見。⁵⁵明代小說中，如上文所言及之《東度記》，祖師也有諸多變化的神通，但主要表現在降妖伏魔，敦倫掃魅，弘揚倫常，與《寶傳》中善巧變化，做為一傳法、引導者的形象亦有所不同。

⁵² 《達摩寶傳》，頁 351。

⁵³ 《達摩寶傳》，頁 448。

⁵⁴ 《達摩寶傳》，頁 437。

⁵⁵ 劉倩，《達摩形象的演變》，頁 42。

（二）入俗：救世之本心

卷中祖師展現各種變化，呈現出「超凡」的一面，然此必須與「入俗」相互比觀。祖師超凡，即是為了能夠入於俗，「入俗」在卷中可分為兩種層次，一為入俗的外相，二為入俗的本心，與其救世度人的母題相互扣合。

1. 入俗的外相：辨證聖俗之智慧化身

雖然《達摩寶傳》之性質是做為民間教派弘揚無生老母信仰的經卷，然而寶卷此一載體本就是流傳民間的俗文學，因此整體而言仍充滿著庶民情懷，祖師的應對也充滿了俗的趣味。以祖師與武帝的會談為例，在《傳法正宗記》中，武帝問禪達摩是一場佛理的思辨：

帝乃問曰：「朕嘗造寺寫經大度僧尼，必有何功德？」尊者曰：「無功德。」帝曰：「何無功德？」對曰：「此但人天小果有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝曰：「如何是真功德？」對曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德不以世求。」帝復問曰：「如何是聖諦第一義？」對曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」對曰：「不識。」帝不悟，即罷去。⁵⁶

武帝問造寺寫經等弘揚佛法的作為有何功德，而祖師言此乃是得生人天善趣之因，但仍屬有漏的功德。所謂有漏的功德，乃因人天乘相對三惡趣雖然是善果，但依舊不出三界火宅之中。祖師又以影子為喻，有形無實，說明眼前而言雖得善報，但長遠而看仍在輪迴之中苦不堪言，因此沒有真實的利益。據此，從立基於超脫輪迴、證悟空性的立場而言，武帝的善舉實無功德，對於了脫生死沒有太大的助益，必須不以世求，通達空性才是真功德，可惜此番論談武帝無法心領神會，祖師便離去，然而，此段經歷在寶卷之中卻深化了雙方的衝突，此在上文已提及，如《達摩寶卷》中武帝要將祖師論斬：

⁵⁶ 宋·契嵩，《傳法正宗記》，T51, no. 2078, p. 742b20。

祖曰：「斬我不得。」帝曰：「要你上前三步死，退後三步
亾。」祖曰：「三步又何妨？」帝命文武官員將這和尚帶下殿
去。⁵⁷

祖師的話語了當直白，趣味橫生如「斬我不得」、「三步又何妨」等語，充分展現了民間的生命力，與以往僧傳大異其趣。除了淺俗的用語之外，外在形象也流於俗。《寶傳》將祖師刻劃為居無定所的雲水僧，雲遊的形象貫穿了整部《寶傳》，祖師便自言：「日間化緣千家化，夜間歸向茅庵宿。」武帝被激怒時，也破口指罵祖師不過為「乞化十方」的「遊食僧人」、「野僧」。又如下文：

祖曰：「要問出身之處，得恩深處便為家。」宗橫曰：「定有住
腳之處。所從哪裡起身到我這裡？」祖曰：「我乃雲遊之僧，哪
有定準？」⁵⁸

《寶傳》有多處，皆會借人之口，問祖師「從何而來」、「欲往而處」，祖師的回答時有深意，居無定處，隨意而至的形象躍然紙上，此不同以往僧傳禪宗祖師之相，亦不同於明代通俗小說中莊嚴羅漢的形象。總之，《寶傳》中祖師之話語不僅充滿禪意，同時饒富趣味，時而顯露時而直白；其外在形象則為居無定所，隨機度化的雲水僧人，入俗的民間色彩十分鮮明。

2. 入俗的本心：身負使命之傳法導師

「俗的外相」是《寶傳》中祖師形象的一大特色，然而「入俗」尚有一更深的意涵，即是祖師不斷救世度化的本心。入於俗，即是要拯救於被俗世所迷惑的眾生，以扣合了無生老母遣化使者的救劫思想。在整個救劫的過程之中，「機緣」不斷被提起，雖是要救度眾生，但傳法之緣份十分重要：

⁵⁷ 《達摩寶卷》，頁 347、348。

⁵⁸ 《達摩寶傳》，頁 509。

老祖曰：「何必待逐恐折爾福，餓死城臺忘得瞑目。」武帝越更大怒，急命逐出。只見玉棍二齊打來，老祖閃出殿外，冷嘆三聲：「無緣無緣！」且行且歌。……達摩含血不能言，那想神光認不全。船到江邊人無度，看來有緣又無緣。⁵⁹

又如：

正在疑而未決，忽聽門外來了一位老僧，大聲叫道：「東土眾生，無緣無緣。可惜把西天達摩老祖，佛駕臨東，如何放了過去？」⁶⁰

以此兩段為例。一是與武帝話不投機，冷嘆無緣，二是神光看似可授法但卻認人不全，因此看來有緣似又無緣。在寶傳之中，祖師每每對於機緣的感嘆，其實即是祖師度化的經歷發生了衝突，此中的起伏跌宕，按照情節次序扼要整理如下表：

人物	發生的衝突	祖師的應變
梁武帝	武帝不滿祖師直言其建樹毫無功德，欲問斬。後命侍衛手持玉棍，逐出祖師。	不待侍衛而自行離去。
神光	不滿祖師言其講法多年是輕賤大法，手持鐵素珠打向祖師。	慨嘆無緣，口齒含血往西而去。後以神通變幻讓神光曉悟。
楊胭脂	虛情求道，渴望聞法後能使武帝、神光拜其為師，因此起歹念毒殺祖師。	化作屍骸，隱身而去。
宗橫道人	驕矜自持，自覺已曉大法，見祖師遊化而來，要求他跪拜自己為師。	拜宗橫道人為師，後以大道妙語讓道人反拜自己為師。

⁵⁹ 《達摩寶傳》，頁 431。

⁶⁰ 《達摩寶傳》，頁 446。

透過上表的呈現，可知傳法困難重重，突顯出東土眾生愚痴無明，難以承接祖師所傳之法，因此衝突不斷，一波三折，再以神光的例子說明：

神光聽畢，心中大怒，手執鐵珠迎面打來，遂打落老祖門牙兩齒。祖欲吐出，不忍此地要連遭三載大旱；欲吞下腹內，又恐破了五臟之戒，只得忍耐，口含齒血往西而去。⁶¹

此段乃是描述祖師言其在紙上找真意，實乃不明佛之心印真法，即是要闡述無字真經的道理，說明神光多年講經，實為輕賤佛法。然神光聽畢，竟然憤而出手，以鐵珠打落老祖兩顆門牙，祖師礙於眾生未度，只能忍耐往西而去，祖師對此雖然感嘆，卻未言放棄，乃道：

我去後，恐別出，萬戶千門。要找個，信心人，道統繼定。慧眼觀，四部洲，並無一人。就只有，王舍城，神光可信。我再去，化不轉，枉來度人。

可見，祖師擔心若大道未傳，別後世上萬法並出，卻難有真正能助眾生了脫生死之法，因此決意再度前往感化神光。祖師又言：「因為大法未交，難以繳旨。憫念東土眾生，不得還原，重來東土。」⁶² 由此可見，祖師時刻未忘傳法使者的本懷，道法傳承雖然艱辛，有緣之人難以尋覓，然本著度世的慈悲本心，祖師不斷入俗歷世，完成自我的使命。據此，祖師示現種種超凡的神通變化，皆是為了完成入俗度世的本心，不忘拯救流連塵世眾皇胎的使命，在在與老母思念子女，遣派使者諄諄引導的母題互相扣合。

綜上所述，《寶傳》以救劫母體為整體背後的思想架構，祖師形象扣合此一命題，開展出超凡、入俗的兩種面相，二者互為表裡。祖師種種超凡的變化，皆是為了能夠入於俗；入俗的外相彰顯其能和光同塵，入俗的本心則揭露救世引導之本懷。

61 《達摩寶傳》，頁 429、430。

62 《達摩祖卷》，頁 5。

四、結論

本文蒐集清末民初共七種版本的論述達摩事蹟的寶卷進行分析，發現可歸納成《達摩寶卷》、《達摩祖卷》與《達摩寶傳》三類。各類不同版本之間差異非常小，若橫向比較，《寶卷》、《祖卷》與《寶傳》整體架構內容也十分相近，《寶傳》與上述二者則差異較大，故事篇幅較長，但三者中心主旨相同，皆圍繞者祖師西來東土，傳法度眾而開展。

深入分析卷中情節與信仰內涵，可知是民間宗派無生老母信仰的救世母題，透過化用祖師西來東土傳法的故事，結合無生老母遣派使者度化救劫，引領眾生回歸的思想。卷中的主題即是修行與生死，透過祖師與武帝、楊胭脂、神光、宗橫等人傳法度化的情節，破斥紅塵迷惑與旁門小道，強調唯有此貫融三教的無字真經才能真正了脫生死輪迴。無字真經在實踐上，具體開展出一系統性身體煉化的修行方式，強調秘義即在身體寶塔之中，透過修行即能超出三界。可知，其內涵已屬民間宗派下融合的信仰體系，並非一般認知的佛教。

扣合此一主題內涵，《寶傳》中的祖師形象也呈現出自己的特色，整體而言，可以用超凡與入俗說明祖師在卷中的形象。超凡指其神通的展現與諄諄的引導，入俗則包含了入俗的外相與入俗的本心。俗的外相，透顯出寶卷為民間文學載體的生命力與特色，不同以往僧傳所突顯的莊嚴感，祖師成為遊化十方、詼諧中蘊含智慧的雲水僧。談吐饒富趣味，時而顯白，可感受十足的草根性。入俗的本心則是扣合救劫主題。《寶傳》刻意強化了傳法過程中遭遇的挑戰與衝突，以突顯祖師一次次引導的努力及其不忘使命之本懷，「傳法導師」、「傳法使者」是最重要的形象。對照以往發展的脈絡，從最初西域僧人的身分到宗門祖師的形象，演變至明代小說中，縱談三教之理，濟世勸善的羅漢形象，祖師於《寶傳》中開闢出另一特色，是祖師形象的另一轉變。

【參考書目】

一、佛教藏經、典籍

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2018 年。

《洛陽伽藍記》，T51, no. 2092。

《傳法正宗記》，T51, no. 2078。

《歷代法寶記》，T57, no. 2075。

二、古籍

《達摩寶傳》，中央研究院歷史語言研究所俗文學叢刊編輯小組，俗文學叢刊第 4 輯，冊 351，臺北：新文豐，2004 年。

《達摩寶傳》，王見川、林萬傳主編，明清民間宗教經卷文獻 7，臺北：新文豐，1999 年。

《達摩祖卷》，蘇城瑪瑙經房藏板，光緒三十年刊刻，藏於上海復旦大學古籍部。

三、中日文專書、論文

吉岡義豐 1973 〈中国民衆信仰の中の達摩大師——『達摩宝卷』を中心として〉，《高僧伝の研究——櫛田博士頌寿記念》，東京：山喜房佛書林。

宋光宇 1981 〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉，《中央歷史研究院集刊》52.3，頁 559-590。

車錫倫 2002 〈明清民間教派寶卷中的小曲〉，《漢學研究》20.1，頁 189-190。

車錫倫 2000 《中國寶卷總目》，北京：北京燕山出版社。

邱高興 2008 〈菩提達摩形象的建構〉，《佛學研究》17，頁 98-104。

侯沖、楊淨麟 2007 〈《達摩寶傳》與清末民初民間宗教派別——以其對「祖師西來意」的理解為中心〉，《宗教學研究》1，頁 186。

侯忠義主編 1993 《東度記》，明代小說輯刊第 1 輯，冊 3，成都：巴蜀書社。

胡適 2003 〈菩提達摩考〉，《胡適文存》3，北京：首都經濟貿易大學出版

社。

陳清香 1999 〈達摩事蹟與達摩圖像〉，《中華佛學研究》12，頁 443-478。

劉倩 2011 《達摩形象的演變》，上海：上海師範大學宗教學系碩士論文。

蔡雅玲 2014 《明代達摩形象研究》，福州：福建師範大學中國古代文學系碩士論文。

蕭登福 2010 〈西王母信仰起源及其在歷朝歷代中的神格發展〉，《宗教哲學》51，頁 51-67。

關口真大 1969 《達摩大師の研究》，東京：岩波書店。

關口真大 1957 《達摩大師の思想と達摩禪の形成——新資料による思想史的基礎研究》，東京：彰国社。

The Significance in Folklore Religion of the 3rd-Year-in-Republican-Era Version of *Bodhidharma Baozhuan* and an Analysis of Bodhidharma's Image

Heieh, Chen-Hsiu
Doctoral Student
Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

Bodhidharma Baozhuan is a scripture in certain religious sects, a.k.a. Baojuan 寶卷. It spread in China in the 20th century. There are many different versions of *Bodhidharma Baozhuan*. Building on that, this article collected seven of the versions for comparison, and sorted them into three categories: *Bodhidharma Baozhuan* 達摩寶傳, *Bodhidharma Baojuan* 達摩寶卷 and *Bodhidharma Zujian* 達摩祖卷. The purport among three versions is almost the same, yet there are some discrepancies within these three versions in the plots, especially for *Bodhidharma Baozhuan*. In general, the motif of *Bodhidharma Baozhuan* is the Eternal Unborn Mother's doomsday rescue 無生老母救劫思想, which apparently is the folk religion using Bodhidharma's story to publicize its doctrine. In view of the above, Bodhidharma becomes a secularized preacher in *Bodhidharma Baozhuan*: he undertakes the mission of salvation which is appointed by Eternal Unborn Mother. His conversation comes with both Chan spirits 禪意 and secularities. Apart from this, he uses his divine power to guide people to break away from the world of mortals. Comparing with the past, the image of Bodhidharma in *Bodhidharma Baozhuan* is very distinctive, and this folk text definitely deserves certain attentions.

Keywords:

Bodhidharma, *Bodhidharma Baojuan*, *Bodhidharma Baozhuan*, *Bodhidharma Zujian*, Eternal Unborn Mother