

書 評

李 玉 珍*

Zhiru (智如)

The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China

Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, 328 pages. ISBN 978-0-8248-3045-8

以往西方學界研究菩薩，往往於基督宗教與佛教對談的脈絡進行，偏重概念與義理；1990 年代之後，于君方從本地化的觀點，剖析觀音菩薩在中國女相化的複雜過程，廣泛援引佛教經典、史料、田野調查資料，開創新研究典範。智如 (Zhiru) 此書研究中古地藏，相當程度上繼承菩薩在地化的研究取徑，但是更進一步拓展佛教文類與圖像學的關係，檢討菩薩學的研究方法，是理解中國菩薩信仰形式的重要作品。

觀音與地藏為中國流傳最廣的菩薩——前者充滿聞聲救苦的母性光輝，後者則是相較陰鬱的幽冥教主——雖然兩者都具備救度冥陽的神通願力，但是中國社會忌諱將地藏請入家中廳堂。智如全書梳理中古時期地藏信仰的多元面貌，正是嘗試顛覆此一後來「既定」的認知分類，更進一步，以傳統的可塑性重新檢討中國受容印度佛教的單向理路。從經典、石刻、靈

2012 年 11 月 19 日收稿，2013 年 1 月 26 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係國立政治大學宗教研究所副教授。

Li Yu-chen is an associate professor in the Graduate Institute of Religious Studies at National Chengchi University, Taipei.

驗記的分析，智如指出中古世紀地藏形象的傳承與轉變，也成為此書對於佛教聖人、解脫救濟、在地化過程的新研究典範，智如稱此過程為民間化（folklorization 或 vulgarization）。

今日流行的地藏形象為幽冥教主，在農曆七月的普渡儀式，以及納骨塔、功德堂等喪葬處所接受膜拜。但是智如指出，施焰口的儀式專家並非代表地藏，而是觀想觀音化身成地藏入冥。因此智如質疑地藏是否一向即與亡者、冥間聯繫？一如中國觀音的女性化，幽冥教主地藏是否也是中國佛教的特殊產物？果真如此，地藏又如何在中國萬神殿中樹立其特殊地位？分析第六至第十世紀的佛教典籍、石刻造型、靈驗記之後，智如總結至遲在第八世紀，中國的地藏信仰已經與地獄連結；透過喪葬習俗、死後世界觀，地藏菩薩的僧人形象反映了唐代對佛教僧侶的熟悉與接納。

全書分為兩部分：第一部分「地藏的早期形象：濁世的菩薩」分為經典再現、重新檢視信仰開端兩章，介紹最早記載地藏菩薩的兩部經典《十輪經》與《須彌藏分》，探討地藏為何以聲聞眾沙門的形象行世。第二部分「地藏的多元形象：人間穢土、地獄、淨土」根據材料——經典文獻、藝術石刻、口傳與靈驗記——分為三章，分析地藏信仰的區域化、本地化與增長定型。另外，三篇附錄中英譯《出地藏大道心驅策法》與《地藏菩薩儀軌》，考證《十輪經》的譯出年代為第六世紀，證明中國地藏信仰早在第四世紀末、第五世紀初即出現，早於印度那藍達社群於第八世紀才供奉的密教八大菩薩（地藏為其中之一）。以下筆者將介紹各章節內容，然後綜合論述其研究理論。

前言中，智如指出漢譯《十輪經》雖然早於印度密教地藏，但是在中國崛起成形的地藏信仰，卻因為缺乏印度的「源頭」加持，導致其相關經典被視為「偽經」。此一說法反映許理和（Erik Zürcher）征服與轉化模式的影響，但是近來學界開始反省許氏的理論，Robert Sharf 的本地認識論（local episteme）即為其中代表。此外，Jan Nattier 發現梵文版《般若波羅密多心經》為玄奘傳入印度（1992），Maria Rudova 列舉黑水域（Khara Khoto）觀音石刻壁畫中的中國風格（1993），都顯示中印佛教的接觸不應限於溯源印度，應當考量與本地文化和制度互動的轉型模式。因此智如呼籲重新反思「將印度源流作為衡量中國佛教合法性的標準」（頁 7），考量中印佛教的發

展，也可能是逆向或同時發生的過程。而針對以往學者視地藏研究為民俗、非主流（相對於經典傳統），智如的策略是專注地藏的形象發展。此一研究取徑不但適合地藏與各地信仰的多元聯繫，而且也開闢佛教菩薩研究的崇拜與宗派層面。

第一部「地藏的早期形象」中第一章介紹相關地藏的早期經典，第二章討論崇拜地藏的方式。《十輪經》與《須彌藏分》皆強調末法時，僧袍仍能庇護僧團，甚至澤被破戒僧人。所謂末法，是惡王滅法、不敬僧團導致的社會與宇宙失序，而地藏菩薩於末法披上僧袍，成為使用陀羅尼消災滅禍的魔術師沙門，挑戰中國至高無上的天子王權。中國歷經三武一宗法難，《須彌藏分》的譯者 Narendrayāśas 本身即遭遇北周滅法。而此末法思潮還表現在第七至第八世紀的三階教、阿彌陀佛淨土信仰。

西本照真根據第七世紀的《三階教佛法廣釋》，推翻矢吹慶輝的說法，不再以三階教專門推廣地藏信仰。他指出三階教藉地藏與阿彌陀佛顯示末法時代之來臨，一如後來的淨土宗宣教作品引用地藏襯托大乘佛教的死亡觀，皆非特別尊崇地藏為其信仰主尊。1981年發現的陝西淳化金川灣釋迦佛窟為三階教藏經洞，其中並無地藏。當地其他洞窟倒是有地藏沙門，單腳垂坐於六道輪迴轉輪的中心。不只如此，高麗僧人神昉（約 645-651 在華活動）撰述的《十輪經抄》，證明第七世紀時儀軌廣泛使用《十輪經》，而當三階教於第九世紀末至第十世紀衰微，地藏的懺悔儀軌反而開始流行。所以智如認為地藏信仰興起的關鍵，歸功於《十輪經》的儀軌流行，而非三階教之推廣。

《十輪經》揭示，地藏為「五濁惡世、無佛世間」的菩薩，也以六道代表此世穢土，而且唯有十輪才是解救之道。670年製的崔善德彌勒碑碑陰，以單腳垂坐的地藏為彌勒代理人，正顯示地藏被視為末法與未來佛降臨之間的守護者。更進一步，為解除末法時代眾生等不及佛法重興的焦慮，地藏轉而成為彌勒的守門者，以及往生者的庇護者。此一末世 / 來世的轉接點，開啓地藏跨越不同領域（人間穢土、地獄、淨土）的可能性。

第二部「地藏的多元形象」中第三章先從經典的本地化著手，探討第六至第十世紀間中國出現的五部有關地藏的本地化經典——《占察善惡業報經》、《塞固大道心驅策法》、《地藏菩薩儀軌》、《佛說地藏菩薩經》、《地藏菩

薩本願經》，反映當時宗教與文化融合結果的地藏信仰轉變。智如以本地化經典（indigenous scripture）代替偽經（apocrypha），除了避免受限於詞彙本身的猶太—基督宗教意涵，也免於以印度源流判斷經典的正確性，而將佛教的發展靜態化。智如並且舉出「二重偽經」的概念，說明佛教經典在跨區域、跨文化的傳譯過程中，符合中國思想的部分未必在中國完成，而是多層文化累積的文學主題。

至於上述五部經典涵蓋儀軌，正符合 Jonathan Silk 以儀軌經典為擴散型（accretionary model）經典，以證明本地化經典存在的理論。譬如《占察善惡業報經》以佛性保證業可懺悔的占卜儀式，正是中國數術傳統中，儀式可經占卜測量其有效性的基本思維；地藏菩薩因此成爲此占卜的保護神與觀想的對象。《出地藏大道心驅策法》中地藏前身高提長老經日照佛授記，轉而從仙人學習道術，降鬼治病，形象無異於道教法師。地藏的治病術士形象，展示與吠陀及中國道教融合而成的驅魔學，視疾病爲鬼奪人精氣所致，而以符咒法術可降鬼治病。《地藏菩薩儀軌》則反映中唐密教陀羅尼的特色，地藏成爲密教的守護神；祂頭戴華冠、赤足、袒露右肩、左手持花的形象，也因爲成爲觀想的對象而固定下來。完成於第九、第十世紀之交的《佛說地藏菩薩經》，由地藏到地獄迎接亡者至西方極樂世界，而將淨土信仰與中國的死後世界連接起來。《地藏菩薩本願經》運用本緣與本生敘事結構創造出最完整的地藏菩薩傳記，其前世目光女頗似目連故事，加強救度祖先出地獄的概念，《本願經》更以願力將菩薩道與孝道聯繫起來，發展出另一套做功德的喪葬儀式。上述第六到第十世紀間出現的新經典，經典與科儀並出，展示地藏信仰的新向度。地藏由釋迦牟尼的代理人、末法時代的保護者，成爲地獄中往生淨土的保護者、能施法術治病驅鬼的密教法師，其儀式專職死後事務，也完成其救度地獄衆生的菩薩志業。

第四章指出相對於經典，石刻形象比文字書寫更容易形塑信仰，因爲其呈現不侷限於精英之手，與其他神祇間的互相影響更具開放性。地藏造型在龍門採單腳垂坐的皇室成員姿態，敦煌有手持如意珠、華袍天冠的沙門，或與十王並列、或爲六道輪迴至尊（響堂山），各自獨立。其他的地藏形象還有莫高窟 250 窟藥師佛（Bhaiṣajyaguru）旁，與觀音並列的地藏侍者；大足以如意寶珠來與目連分別的地藏沙門。智如認爲地藏與目連並置的現象，是

目連信仰流傳太廣所致。不過地藏的位置從洞窟相連的屋頂通道——象徵死者過渡他界的道路，變成坐在十王席位中，象徵佛教慈悲救度的代表，其塑像規模越來越大，地位也越來越重要。四川的地藏沙門則披上連襟衣帽、持錫杖，類似來自中亞的旅者。（錫杖同時象徵和尚的地位，也是劈開地獄的工具。）九到十世紀甚至出現地藏的引路菩薩，以天女似的引幡者，襯托其功能。除四川的地藏造型仍需進一步研究外，上述造型顯示地藏信仰在國家庇護下，由中原逐步向西發展的軌跡。

智如指出研究地藏密教儀式中的形象，要仰賴日本的資料與研究，譬如延命地藏與藥師佛並列等。但是這是某項宗教功能人格化所致，後來被更成功的菩薩吸收了，而被遺忘的形象仍然保留於宗教作品中。因為失去時間脈絡的神格轉移，有時候先前形象甚至模糊我們對後來形象的認知。

第五章檢查靈驗記等佛教敘述文類。智如引用 Aaron Gurevich 對口傳文學的定義，提出如靈驗記一類的見證傳說一旦文字化，就被主流宗教意識過濾了，而且只有與學者傳統共生，口傳文學才能存在。所以學者的任務是在口傳文學中，尋找當時共通的態度與實踐。據此智如將靈驗記分為三類：（一）神聖干預（divine intervention）：佛菩薩行使神蹟，救度眾生；（二）虔信果報（the efficacy of Buddhist piety）：確認佛教因果報應不爽；（三）奇蹟模範（miracle prodigies）：虔誠的僧侶，所致非凡。有關地藏的靈驗記首先出現於經傳與筆記小說中，譬如法藏（643-712）的《華嚴經傳記》記載地藏在地獄教導眾生一心不亂；其弟子惠英撰《大方廣華嚴經感應記》中，郭神亮還魂途中遇到和尚，但是未曾指稱地藏。這證明第七世紀以來的喪葬儀式，將和尚、死亡、供僧、超渡結合以後，地藏就取代所有無名僧侶。《太平廣記》中的地藏尚未成為地獄的法官，仍為道德勸化者，但可證地藏信仰已經廣為流傳。尤其地藏既能往返淨土與地獄之間，而且祂的淨土位於地獄邊緣，象徵地藏位於地獄回到人間的中途位置。

第一部《地藏菩薩靈驗記》是傳教沙門釋常護於 989 年奉召而做。主要根據《十輪經》與《本願經》，分為四種內容：往生淨土與天界、往來冥間、降魔延命、造像崇拜。地藏不僅成為淨土信仰的一部分，而且與觀音並列阿彌陀佛兩側。此時淨土勝過兜率天，地藏提供福舍，讓等待未來佛、以及少福而想往生淨土、四重天者，不返惡道。淨土與兜率天的競爭中，地

藏所居七寶宮殿變成低於天的地下樂土，符合中國地府的概念。智如指出《地藏菩薩靈驗記》中反映的中古死後世界觀：（一）容納帝國的官僚系統，地府也成為官府羈押判案的法庭；（二）地藏菩薩雖然已經成為此系統的配置，但也是干涉官僚程序者，祂每天固定巡梭地獄，解除衆生痛苦；（三）類似日本的本地垂跡（honji suijaku），中國視閻王為地藏法王的真身。源於《須彌藏分》，後來地藏菩薩與陀羅尼聯繫起來，具有除魔、延命的威力。

地藏信仰傳播過程中，造型多變；造像將神具體化呈現，加入人們的日常生活。因此造像功德（複製神的行為）成為靈驗記述的重點。女性供奉地藏造像，學習《本願經》中的光目女恪盡孝道，但是《地藏菩薩靈驗記》中地藏不會以孝女形象出現，而是回應孝女的祈求，進入地獄救人。還魂的證詞中，也詳細敘述護送他們回到陽間者的形象。後來甚至認為隨意繪畫地藏，都有功德，可見地藏形象本身象徵的強大救度能力。《地藏菩薩靈驗記》「定法僧條」中，地藏像放光回應信徒祈求，甚至形成每月第二十四日稱名地藏的習俗。總之，從造像、稱名、誦經、每月齋戒——特別是吸引女信徒（包含武則天），可證地藏信仰早在第十世紀前已經流行。

智如認為《地藏菩薩靈驗記》顯示中國對僧侶與僧團的熟悉與接納，轉移到地藏信仰，後者又整合了大乘佛教的死後世界觀。由下列三種現象：佛教提升的出家功德，盂蘭盆節供僧，佛教與中國死後世界觀的交涉，都反映在地藏的沙門形象固定。比較《地藏菩薩靈驗記》和《太平廣記》的還魂故事，可知第八世紀起，救人還陽已經成為地藏的特色，祂的宮殿甚至座落於冥界邊緣。經過文人編輯各地傳說而成的《地藏菩薩靈驗記》敘述，符合相關地藏經典的知識，更顯示中古時期地藏與死後世界的緊密連結，遠超乎我們的想像。

本書的結論又從五個角度處理地藏信仰，本身就可以獨立成文。首先，智如認為唐代時地藏以救度者的姿態，整合佛道顯密不同信仰的因素，與觀音、彌勒、十王、目連、藥師佛連結，融入祖先崇拜，到今天農曆七月三十日成為祂的生日，已經確定地藏菩薩的主權。早在第八世紀的四川與敦煌石窟即顯示地藏與死亡信仰的融合。

與儀式發展比較，物質證據（墓葬品、造像等）也顯示地藏與中國死後世界的結合。中國墓葬中各種除魅與隔離死者的設置，對照死後世界官僚

化的秩序，都反映生者對死後世界的恐懼。死後經過十王制度的審判，盂蘭盆節的祭祖與供僧並行，地藏菩薩解救諸道衆生，則提供生者解救亡者的儀式。第六世紀《十輪經》中輪迴六道的地藏，原是法滅時的拯救者，到了第七與第八世紀，地藏成爲祈求往生天堂、或免除墮落地獄的祈求對象。關鍵是爲何是地藏來主導定義大乘佛教與中國死後世界？智如認爲正是其沙門形象所致，中古社會已將沙門與死亡儀式連結。

其次，智如從女性的宗教實踐來探討地藏信仰與孝道的關係。智如指出，《文苑英華》中穆員（約 790）的繡地藏菩薩讚、司空圖（837-908）嫂子爲父繡地藏像，都顯示第八與第九世紀時，婦女繡地藏像爲往生親眷祈福，不但很普遍，而且也被儒家精英接受。但是智如反對 Alan Cole 的論點，不認爲佛教將拯救母親的責任轉給女兒，相反的，是儒家透過孝道論述，將地藏崇拜由宗教轉入道德範疇，《本願經》即是這種概念擴散的產物。

對照中古的地藏信仰，智如接著將地藏對比道教的死後世界救度者太一救苦天尊。救苦天尊出現於第六世紀，原先與觀音功能類似，能夠循聲救苦；杜光庭的《道教靈驗記》（905-933 年間完成）爲其增加尊像靈驗功能，但是其形象類似地藏。智如強調，雖然《地藏菩薩靈驗記》比較晚出（989），當時地藏信仰已經流傳很廣，並非模倣道教天尊。而且晚至十二世紀的《元始靈寶自然九天生化超渡陰煉秘訣》中，道教的宇宙循環才收入視覺化觀想，以拯救地獄衆生的儀式。

另外，智如也討論了現代地藏信仰的重要一支：九華山的聖山崇拜。813 年費冠卿（活躍於 807-822）撰《九華山化城記》記載金和尚的苦行。但是考證金和尚的生平，只有法號與地藏相同（名藏，剃度傳承號地）。明神宗（1572-1620 在位）冊封四大名山，明毅宗（1628-1644 在位）冊封百歲宮無瑕和尚金身爲應身菩薩，九華山才成爲全國朝聖中心。

透過重新解析地藏形象與崇拜的發展，最後智如呼籲重新檢討我們現在將佛教傳統定位於唐朝宗派的觀念。所謂唐代宗派爲佛教傳統的巔峰，之後佛教衰微是宋代佛教宗派爭取正統的產物。隨著宋代佛教的研究越來越多，我們目前所知道的佛教傳統，實爲第十世紀以後所建構。唐代佛教並非藉由整齊的宗派傳播，而是透過如地藏信仰的跨界融合，將佛教的教義與實踐，

融入庶民的日常領域而通行的。

本書的附錄頗為可觀，附錄一考證佛教目錄，將《十輪經》的譯出年代由第五世紀延後一世紀，並且質疑此經源於印度或中亞。附錄二指出目前可知的文獻與造像資料中，印度的地藏晚至第八世紀，才以密教八大菩薩之一被那藍達社群供奉，而中亞的地藏約在八大菩薩信仰之前，已經成為獨立被信仰的神祇。反觀中國地藏信仰早在第四世紀末、第五世紀初即出現，第八世紀時已經完全融入中國的宗教生態。因此智如質疑印度與中亞的地藏為中國地藏的前身，並且呼籲重新反思「將印度源流作為衡量中國佛教合法性的標準」，考量中印佛教的發展，也可能是逆向或同時發生的過程。附錄三為《出地藏大道心驅策法》與《地藏菩薩儀軌》之英譯。

總體而言，本書論證清楚，梳理地藏形象專屬幽冥教主的歷史發展，令人信服；不過由於同時使用佛教文學以及佛教藝術史的材料，資料龐雜，閱讀起來有一定的困難度。此一研究取徑挑戰以往「依經解圖」的方式，改「以圖解經」甚至「依圖造經」，另闢解讀中古時期佛教圖像以及所謂偽經的途徑，激發新視野。集體造像與經典傳譯原本就隱含社會階級、知識資源的差異，但是後來的學者往往過於依賴文字去解釋造像中最明顯的宗教功能，並不能完全以「我所見」來呈現「我所知」，智如此書直接回到地藏造像本身去解讀其宗教功能的完備，層次解析反而較宗派框架清楚，此為其最大的理論貢獻。