

九华山“地藏三尊”图像的形成*

尹文汉 张 总

内容提要 明清时期，以地藏、道明和闵公组合而成的九华山“地藏三尊”的形成是地藏菩萨图像的一个重大转变。究其原因，一方面源自于唐代九华山僧人金地藏的神化和九华山地藏道场的形成，另一方面也是地藏菩萨图像发展演进的内在需要。九华山“地藏三尊”的形成，不仅意味着地藏信仰彻底的本土化、人间化，也意味着地藏菩萨图像经由本土化、人间化的进程而达到成熟。

关键词 九华山 金乔觉 道明 闵公 谛听

中国地藏菩萨图像的演进，在明清时期发生了重大转变，由金地藏、道明和闵公三者并配以独角兽“谛听”组合而成的九华山“地藏三尊”得以形成并广为流播，成为后世寺院雕塑、绘画和各种版画中地藏图像的通行图式。究其原因，一方面是源自于唐代九华山僧人金地藏的神化和九华山地藏道场的形成，另一方面也是地藏菩萨图像发展演进的内在需要。九华山“地藏三尊”的形成，不仅意味着地藏信仰彻底地本土化、人间化，也意味着地藏菩萨图像经由本土化、人间化的进程而达到成熟。

一 金地藏的事迹与传说

九华山“地藏三尊”的形成，其源头不能不追溯到“地藏三尊”的主角、唐代九华山僧人释地藏。释地藏作为一位真实的历史人物，在长达一千多年的历史进程中，经历了由人而菩萨的神化过程，不仅其称呼几经变化，而且衍生出众多的传说故事。

（一）称呼与身份的历史变化

对于释地藏的称呼与身份，文献记载有多种说法。称呼由僧地藏、释地藏演变为金地藏、金乔觉，甚至等同于地藏菩萨，而身份也有新罗国王子金氏近属、新罗国王子、新罗国王之支属等说法。

最早记载释地藏生平事迹的文献，是收入《全唐文》中的《九华山化城寺记》。该文作者费冠卿为

* 本文为教育部人文社会科学研究项目(项目编号: 10YJC730012)和安徽省哲学社会科学规划项目(项目编号: AHSK09-10D121)的阶段性成果。

九华山麓青阳县人，生活在八世纪上半叶，曾中进士，因丁母忧，最后隐居九华，官拜右拾遗。该文作者在文末所署年月为“时元和癸巳岁”（公元813）“孟秋十五日”，自称“予闲居山下，幼所闻见，谨而录之”，文章写作时间离释地藏圆寂不到二十年，因此颇具可信度。在该文中，费氏称释地藏为“僧地藏”，并有“新罗国王子金氏近属”之说。北宋赞宁（919—1001）《宋高僧传》卷二十《唐池州九华山化城寺地藏传》基本上是对费文的浓缩，开篇即说：“释地藏，姓金氏，新罗国王之支属也。”不仅沿袭费文说法，而且突显释地藏的俗家之姓“金氏”。

在南宋周必大乾道三年（1167）九月的《九华山录》中我们已见到“金地藏”的说法，并称之为“新罗王子”，“巳时，至化城寺，寺宇甚佳。唐时新罗王子金地藏修行之地。饭罢，谒金地藏塔”¹。元代九华山诗人陈岩著《九华诗集》，咏遍九华山建置和山水，诗作二百余首，多有自注，而注中多处提到“金地藏”²，表明宋元时期“金地藏”的称法已广为流传。

成书于永乐十五年（1417）的明代《神僧传》卷八《地藏》虽然把释地藏收入到神僧之中，但在称呼和身份上仍用赞宁之说：“释地藏，俗姓金，新罗国王之支属也。”

“金乔觉”称呼在明代已经出现，究竟在哪一年很难确定。明万历七年（1579）青阳县令苏万民编修的《九华山志》卷二《人物·仙释》中如此记载：“金地藏，名乔觉，新罗国王之子也。”此后，崇祯、乾隆年间两修《九华山志》，均沿袭苏氏之说，且将金地藏与一般高僧列在一起。到了光绪年间，周贇在所编《九华山志》卷六中对金地藏的记载虽在内容上只对前志略作修改，“金地藏，本名乔觉，新罗王子，金氏近属也”，但在编修体例上有了极大转变。周氏《九华山志》卷六《人物》分名贤、隐逸、文苑、神仙、佛教等类别，其中佛教又分为菩萨、梵僧、诗僧、居士等四部分，菩萨仅列一人，即金地藏。民国印光大师重修《九华山志》，一改儒生修志之体例，崇尚佛教，以《圣迹门》为卷一，专述地藏菩萨，认为地藏菩萨“特随顺众生，示金地藏为应化之身，九华山为驻锡之所”³，从而把金地藏以地藏菩萨应化之身单独列出，区别于卷四《高僧门》中的僧人。

从以上史料记载来看，释地藏因俗姓金，后来被人称呼为“金地藏”，宋代便已流行，此后逐渐成为民众最喜欢的称呼，直至现在。约在明代，又出现了“金乔觉”称呼，事隔数百年此称呼从何而来？着实令人怀疑其真实性。事实上，在明清之际，关于释地藏的传说故事突然发展起来，“金乔觉”的称呼应是这一场造神运动的产物之一。约在宋明之际，金地藏与地藏菩萨在信众之中产生混同，从《九华山志》的记录来看，这种混同至少在光绪年间已经被完全认可。

1、（清）陈蔚：《九华纪胜》卷三《录记》，道光元年（1821）刻本。

2、陈著至少有13处提到“金地藏”，而提到“地藏”或“僧地藏”的地方只有一二处。可以参看文渊阁《四库全书》集部四，别集类三，陈岩《九华诗集》一卷。

3、（民国）释印光重修：《九华山志》页84，台北：明文书局，1980年。

（二）事迹梳理

释地藏何以在圆寂数百年后被神化为地藏菩萨？这期间必然有特别的事迹被编撰并流传下来。

费冠卿在《九华山化城寺记》中第一次记录了释地藏的生平事迹，从一开始释地藏的事迹就是事实与神异并存，蒙上了一层神秘的外衣[表一]。

[表一]《九华山化城寺记》所录释地藏主要事迹表

序号	事迹	《九华山化城寺记》原文
1	出生王家	时有僧地藏，则新罗国王子金氏近属，项耸骨奇，躯长七尺，而力倍百夫。尝曰：“六籍寰中，三清术内，唯第一义，与方寸合。”
2	卓锡九华	落发，涉海，舍舟而徒，睹兹山与云端，自千里而劲进。披榛援藟，跨峰越壑，得谷中之地，面阳而宽平。其土黑壤，其泉滑甘，岩栖涧汲，以示高洁。
3	山神涌泉	曾遇毒螫，端坐无念，有美妇人作礼奉药云：“小儿无知，愿出泉补过。”应视坐石，石间潺潺，时人谓九子神焉。
4	写四部经	素愿写四部经，遂下山至南陵，有俞荡等写献焉。
5	诸葛建寺	逮至德初，有诸葛节等自麓登峰，山深无人，云日虽鲜明，居唯一僧，闭目石室。其旁折足鼎中，唯白土少米烹而食之。群老投地号泣：“和尚苦行若此，某等深过已！”出泉布，买檀公旧地，敢冒死请，大师从之。近山之人，闻者四集，伐木筑室，焕乎禅居。
6	胜瑜辅佐	有上首僧胜瑜等，同建台殿。
7	张岩奏额	建中初，张公岩典是邦，仰师高风，施舍甚厚，因移旧额，奏置寺焉。
8	感化士商	本州牧贤者到寺，严师之敬；西江估客于云外见山，施帛若干匹，钱若干缗，焚香作礼，遥以祈佑，师广德焉。况亲承善诱，感悟深哉！旁邑豪右，一瞻一礼，必献桑土，岂诸牧不合礼焉？富商大族轻其产哉？道德感也！
9	众僧云集	本国闻之，相与渡海，其徒实众。师忧无粮，发石得土，其色青白，不掺如面。夏则食兼土，冬则衣半火。无少长，畚田采薪自给。其众请法以资神，不以食而养命，南方号为枯槁众，莫不宗仰。
10	现入涅槃	时年九十九，贞元十年夏，忽召徒告别，罔知攸适。惟闻山鸣石陨，感动无情；将示灭，有尼侍者来，未及语，寺中扣钟无声坠地；尼来入室，堂椽三坏，吾师其神欤？！
11	肉身不腐	跌坐函中，经三周星，开将入塔，颜亦如活时；异动骨节，若撼金锁。经云：菩萨钩锁，百骸鸣矣！基塔之地，发光如火，其圆光欤？

费文中对僧地藏的记载，大抵可以分为上表所列11个事迹，全面描述了僧地藏从新罗渡海来华，卓锡九华的艰苦历程，称他的苦修行为和高洁精神不仅感动了当地政要、地主和百姓，还感动了外地商贾，甚至感动了山神，为其出泉补过。山神出泉补过和僧地藏肉身不腐的事迹，使僧地藏被赞宁《宋高僧传》列入到神异篇中。费文之后，关于僧地藏事迹的记载，先后出现在赞宁《宋高僧传》、明代《神僧传》、明代至民国的各种《九华山志》之中，作为严肃的僧传或志书，历代编撰者除了对僧地藏的称呼和身份记载略有不同外，基本都是沿袭费文，且比费文简要，所录事迹也比费文要少。略不同者，就是“山神出泉补过”一事，万历版、崇祯版、康熙版和乾隆版《九华山志》均改为“初卜筑时，苦远汲，有龙女告以泉处”，去掉了遇毒螫而山神出泉补过的说法，直接说成“龙女告以泉处”。

所以，我们可以认为，从唐代直到清代的僧传和志书中关于僧地藏生平事迹的种种记载都是以费文为蓝本，并未超出费文的范围。虽然历代僧传和志书对僧地藏事迹的记载没有太大的改变，但

民众对于僧地藏的认识却在悄然发生变化，这大概要归功于传说故事的兴起。

（三）传说故事

明清之际，关于僧地藏的传说故事迅速发展，这些故事大致可以分为两类：一类与金地藏直接相关，如茗地源、黄粒稻、五钗松、袈裟借地、谛听等故事；另一类是把金地藏纳入到目连、地藏菩萨的故事之中，把金地藏与地藏菩萨混同起来。

最早超出费氏《九华山化城寺记》所载僧地藏传说故事之外的文献是陈岩的《九华诗集》，陈岩为宋末元初之人。《九华诗集》再刻时，方时发作序，落款时间为至大戊申年(1308)。在《化城寺》诗后，陈岩原注：“唐建中中，金地藏依止，禅众有平田数千亩，种黄粒稻，田之上植茶，异于他处，谓茗地源。亭后有五钗松，结实香美，皆自新罗移植。”他还针对黄粒稻、茗地源(又称金地茶)和五钗松各写一诗，并作注¹⁾。陈岩在《九华诗集》中对金地藏的记载，除了沿袭费文中“肉身不腐”、“山神涌泉”的神异之外，黄粒稻、金地茶、五钗松、晏坐岩、水碓坑等均无神异，甚至可能确有其事。由此也可以推知，宋元之际，人们并没有对金地藏进行新的神化。

“袈裟借地”和“谛听”的传说故事则具有很强的神异性。这两个传说故事起于何时，难于断定。清道光三年比丘仪润《百丈丛林清规证义记》卷三中给出的已是完整且成熟的故事²⁾：

佛灭度一千五百年，地藏降迹新罗国主家，姓金号乔觉。永徽四年，年二十四，祝发，携白犬善听，航海而来。至江南池州府东青阳县九华山，端坐九子山头七十五载，至开元十六年七月三十夜成道，计年九十九岁。时有阁老闵公，素怀善念，每斋百僧，必虚一位，请洞僧足数，僧乃乞一袈裟地，公许，衣遍覆九峰，遂尽喜舍。其子求出家，即道明和尚。公后亦离俗网，反礼其子为师，故今侍像左道明，右闵公，职此故也。

袈裟借地的传说涉及到很多费文没有提及的内容，包括金乔觉名号、白犬善听、闵公和道明父子等，这些内容并不是一次形成的，而是逐渐出现的，相关研究留到本文第二部分再叙。在地藏与地藏菩萨混同并逐渐被认同为地藏菩萨的过程中，金地藏与目连、光目、地藏菩萨的故事也被逐渐统一起来，这主要表现在《宝卷》等民间文学故事之中。

刻于光绪辛丑年(1901)的《地藏宝卷》扉页版画直接画出了地藏、道明与闵公的组合像，文中不仅直接把金地藏说成是地藏菩萨，而且还有专章介绍金地藏的本末故事，内容从类似《地藏菩萨本愿经》中地藏菩萨的本生故事，如婆罗门女、小国王、光目女等一直讲到金乔觉的故事，包括乃暹罗

¹⁾ (宋)陈岩：《九华诗集》，见文渊阁《四库全书》集部四，别集类三。

²⁾ (清)仪润：《百丈丛林清规证义记》卷三，收入《圜续藏经》第111册，新文丰出版有限公司影印，1994年。

国王子(不同于费冠卿的“新罗王子”说法,不知何来),七月三十日降生,受佛陀指点卓锡九华山,之后又降伏猊吼为座骑,并向闵公袈裟借地,大显神通,最后得道,执掌幽冥等¹。

河阳《地藏宝卷》与清光绪十四年(1888)刻《三世光目宝卷》故事大致相当。地藏菩萨三世修行方成道,第一世为罗长者子,第二世为太子,第三世为光目女。光目女为了救母,发誓要当幽冥教主,深入地狱,“光目与他提名字,名为谛听不离身。伏在光目双足下,不离菩萨支其身”,后又前往九华山²:

且说光目善女修成正果,想要在九华山上建造地藏宝殿,但无寸土,又无树木材料,也无粮钱,无法建造。只得外出助化,巧遇善男文员外,说道:“你要多少材料?我一人来支助。反正这九个山头名为九峰顶,都是我一家的。你要多少土地树木?要多少取多少。”光目道:“多是不多,只要一偏衫之地,但你后来不要懊悔。”员外说道:“一言许出愿心,何用反悔?”光目就脱下偏衫一披,谁知把九个山头全部罩住。文员外见了吃了一惊,说道:“善哉!善哉!此僧非是凡人也。”即将树木取下做料,拿出金银,选定黄道吉日,动工运作这件大好事,四方善士,亦助银建造宝殿。

靖江的《地藏宝卷》中金地藏不是出生在新罗王室,而是中国的夏代金阁老家。金阁老为一品大员,曾替国王到如来处还愿,如来赐其三件宝物,即袈裟、锡杖和宝珠,回来之后,国王将三件宝物奖赏于他。金阁老回老家安养,尽做善事,膝下无子,佛祖派绿鸭道人投生金家,名为金藏宝,并指导他出家修行。他修道成功之日,父亲金功善正在军中被敌人困住,佛祖指示金藏宝速去救父。金藏宝打败肖大刀等十名贼寇,救出父亲,班师回朝。国王令其去九华山显圣,许诺将带文武百官进香还愿。金藏宝带着肖大刀十兄弟和家中十八名总管,来到九华山,佛祖封金藏宝(又称地藏、地藏能仁)为幽冥教主,肖大刀十兄弟为十殿慈王,十八名总管为十八层地狱狱官,他们又在阴山建十八地狱³。

虽然说法有很大区别,但把金地藏与光目女、目连、地藏菩萨相混同之思路是一致的。混同始于何时已很难知晓,虽然费文中提到“菩萨钩锁,百骸鸣矣”,暗示时人已把金地藏认定为菩萨应化,

〈1〉 参见张总:《地藏信仰研究》页139—141,宗教文化出版社,2003年。

〈2〉 中共张家港市委宣传部、张家港市文学艺术界联合会、张家港市文化广播电视管理局编:《中国·河阳宝卷集》(上册),上海文化出版社,2007年。

〈3〉 见《地藏宝卷》,收入夏林梁主编:《中国靖江宝卷》页473—492,江苏文艺出版社,2007年。

但并未指明即是地藏菩萨。目前发现的最早将几者混同的史料是《搜神记》¹。成书不迟于明代中叶的《三教源流圣帝佛祖搜神大全》卷七和刊刻于明万历二十一年(1593)的《新刻出像增补搜神记大全》卷三均收有“地藏王菩萨”条目，内容一致。

二书对当时人们把金地藏与地藏菩萨相混的说法，进行了辨别和否定，而对目连与地藏的混同并无排斥。明天启二年(1622)刘城在《游九华山记》里提到宋时已有人开始辨别二者混同之事：“宋人有言，新罗王子金地藏，非佛国地藏王也，按之九华碑版亦然。然地藏来此在唐至德以前，其涅槃在贞元十载，使非诸佛应化之身，岂能生而地涌泉，歿而山陨石，锁骨屈伸如故哉？歧地藏而二之，亦非通识。”²与《搜神记》不同，刘城持肯定的观点，认为金地藏即是地藏菩萨应化，然其所说宋时即有人已开始将二者混同，史料阙如难证。明人曹学佺《游九华山记》也提及此事，“文其说者，不僧地藏而佛地藏”³，与刘城观点相反，对刘说予以否定。明人钱谦益在《地藏庵记》里也着力区分二者：“若九华之地藏，开元初自新罗涉海，其名偶同耳。僧伽大士，杜顺文殊，应化不殊，示迹有异，今日此为奉九华香火则伪矣！”⁴这种争议直到清末民国仍然存在，光绪版《九华山志》和民国版《九华山志》一反传统修志观念，正式把金地藏认定为地藏菩萨，并与高僧传分开，而且都为此种作法进行辩护，其目的就是要确定金地藏即是地藏菩萨，而扫除世人的怀疑。

二 九华山地藏三尊的形成

随着金地藏被神化和九华山地藏道场的形成，人们似乎越来越喜爱这个在中国本土修行成道的地藏菩萨金地藏，在造像上也开始以金地藏为中心构建新的地藏样式，结合金地藏的传说故事而创作出九华山“地藏三尊”。

（一）九华山“地藏三尊”的出现

九华山“地藏三尊”是指金地藏、道明和闵公的组合，也包括随金地藏出现的坐骑谛听。九华山“地藏三尊”图像在明代已经出现，在现存的实物中我们就可以发现很多件。

目前发现最早的地藏、道明与闵公组合像是山东东平县华严洞的地藏十王雕像。这一组雕像

〈1〉 “执掌幽冥教主，十地阎君率朝贺成礼。相传王舍城傅萝卜法名目键连，尝师事如来，救母于饿鬼群丛。作孟兰盛会，歿而为地藏王。以七月三十日为所生之辰，士人礼拜，或曰今青阳九华山地藏是也。按传新罗国僧，唐时渡海，居九华山。年九十九，忽召徒众告别，但闻山鸣石陨。俄分趺坐于函中，泊三稔，开将入塔，颜貌如生。鼻之动骨节，若金锁焉，故曰金地藏，以是知传者之误”。

〈2〉 刘文见陈蔚：《九华纪胜》卷三，清道光元年刻。

〈3〉 曹文见陈蔚：《九华纪胜》卷三，清道光元年刻。

〈4〉 钱著：《牧斋有学集》卷二十七，四部丛刊本。

〔图一〕金地藏与道明、闵公铜像 九华山肉身宝殿



凿刻于明成化九年(1473)，共有地藏菩萨、道明、闵公、十王及供养人十四尊像。地藏菩萨为沙门型，结跏趺坐于束腰须弥座上，双手持摩尼宝珠于腹前，身披袈裟，双领下垂。右边为道明，手持锡杖，左边为闵公。三尊左右两边分别立五王，均持笏板。地藏菩萨座前有一神兽谛听，蹲伏回首^{〔1〕}。此外河北阜平苍山石佛堂也有一座石窟侧壁雕有地藏十王。虽然不甚清晰，但组合为十四尊，中间应是胁侍道明与闵公的地藏菩萨像。其相邻之窟有明正德四年(1509)的碑记^{〔2〕}。

明代万历年间地藏菩萨的形象出现了新的风格，与唐宋时期出现过的菩萨型不同，不是光头或着风帽，而是头戴五佛冠。这种戴五佛冠地藏像，在明以前没有出现过，明以后也大多是在与道明、闵公的组合像中出现，应该与金地藏有特别的关系。现在供奉金地藏塔的九华山肉身宝殿里的地藏雕像〔图一〕就是头戴五佛冠，左右配以道明和闵公二位胁侍，加上坐骑谛听，这应该是九华山“地藏三尊”的标准图式，且在九华山各大寺院频繁出现。

现藏于首都博物馆的明代地藏三尊铜像〔图二〕，也是以九华山金地藏故事为题材的。此像通高21厘米，主尊为地藏菩萨，僧人形象，坐于山石上，身后雕石柱，下雕石坡、池塘，塘中有莲花、

〔1〕 前揭张总：《地藏信仰研究》页204—205。

〔2〕 据作者张总的实地考察。

〔图二〕地藏与道明、闵公铜像 明代 首都博物馆藏



〔图三〕地藏十王水陆画 明代 宝宁寺



〔图四〕地藏菩萨 明代 选自《明清汉传佛教众神全像》



莲叶。地藏菩萨半跏趺坐，左腿下垂踏莲花。坐骑谛听卧于菩萨腿下。两侧立二弟子，左为道明，右为闵公。上部有三方佛和四大菩萨。三方佛在中间，各有券门状尖顶火焰纹背光。右侧普贤、地藏二菩萨，左侧文殊、观音二菩萨。三方佛坐下有莲台、祥云。四大菩萨座下是各自的坐骑和祥云。另有三缕云气升腾而上。

在明代的水陆画里，也出现了九华山“地藏三尊”新样式，最为典型的代表就是宝宁寺明代水陆画。这幅地藏十王题材的水陆画〔图三〕以地藏菩萨为中心，左右分别以持锡杖的道明和闵公为胁侍，身后则是秦广王、初江王、宋帝王、五官王。地藏菩萨脚前有谛听。在收录于《明清汉传佛教众神全像》中的一幅水陆画〔图四〕里，地藏菩萨居中心，头戴五佛冠，善跏趺坐于莲座上，左边是披袈裟、持锡杖的道明和尚，右边是持钵献供的闵公，座下为神兽谛听，座前是两位牛头狱卒^{〔1〕}。

在明代的一些地藏图像里，有时并没有闵公，表明九华山“地藏三尊”当时还没有获得广泛的认同。但进入清代，地藏、道明和闵公的组合似乎已成定式，被民间更为广泛地接受。尤其是到了清末，人们普遍相信金地藏就是地藏菩萨的应化身，九华山便是地藏道场，在地藏图像上也就完全接受了关于金地藏、道明、闵公和谛听的传说故事。盛行于明清时期的版画中，也有不少地藏图像。清康熙年间署名“玛瑙寺西房因之印造”的《地藏菩萨本愿经》插画就是地藏十王题材〔图五〕，此画具有

〔1〕 逸人主编：《明清汉传佛教众神全像》页102，西泠印社出版社，2006年。

〔图五〕地藏十王 《地藏菩萨本愿经》插图 清康熙年间玛瑙寺西房因这印造



很强的代表性，其内容与宝宁寺地藏十王水陆画大致相同，但在画面布局上有很大区别。宝宁寺地藏十王水陆画里的地藏菩萨是站姿，体量与十王区别不大，但在这幅插画里，地藏菩萨结跏趺坐于宝座上，一手持锡杖，一手持宝珠，道明和闵公一左一右分立于宝座后面，十王则分别站于前方左右两边，更加突显地藏菩萨的中心地位。韦陀、牛头狱卒等则出现于画面后部的祥云里。清朝末年出现的各种“冥途路引”上几乎都是九华山“地藏三尊”图，如九华山《西方公据冥途路引》和五台山的《冥途路引》图式〔图六、图七〕，均是地藏、道明、闵公和谛听的组合。

以地藏菩萨为主尊，道明、闵公为左右胁侍，谛听为坐骑的组合形式，自明代以来，逐渐成为汉传佛教地藏图像的通行样式，有时再配以十王，构成了幽冥教主地藏菩萨图像系统的完整格局。自清代以来汉传佛教各大寺院的地藏图像，无论是塑像还是画像，都采用了这一通行样式，直至今日。

（二）道明与谛听

在敦煌的绢画里，已经有道明、金毛狮子与地藏菩萨的组合图像，而且在后世的地藏与十王绘画中，道明和金毛狮子也频繁出现其中。在敦煌的地藏十王图里，“十大冥王及判官等居画面下部，包括道明、金毛狮子，善恶二童子等的画面构成，有莫高窟的第6、392窟曹氏五代壁画，第176、380、456窟曹氏北宋前期壁画。绢画则有伯希和P.115、116、120画与大英博物馆藏W23、367、473等数幅”^{〔1〕}。根据王惠民的统计，中唐以后敦煌出现的纸、绢画中，至少在W9、W23、W362、W437、

〔1〕 前揭张总《地藏信仰研究》页235。

〔图六〕民国时期九华山冥途路引



〔图七〕民国时期五台山冥途路引



F116、F117、F119、F120和美国弗利尔美术馆等藏本的地藏组合像中有道明和金毛狮子同时出现，在插图本《十王经》中的地藏图像里，P.4523+W80、P.2003两件作品中同时出现了道明和金毛狮子，还有很多地藏组合像里单独出现有道明或金毛狮子⁴¹。道明、金毛狮子的出现是与风帽地藏同时的，学者们基本同意其渊源来自《道明和尚还魂记》。敦煌文书S.3092《道明和尚还魂记》是一个灵验记之类的事情，文章虽短，却对地藏图像产生了很大的影响。故事记叙大历十三年(778)冥吏误认襄州开元寺道明和尚为龙兴寺道明和尚，拘捕其到冥府。道明在冥府里见到地藏菩萨，形象与当时流传的“露顶不覆”不同，并且有文殊菩萨化身的金毛狮子作为坐骑。道明还魂后亲自按其所见画出了地藏菩萨形象，并广为流传⁴²：

（道明）举头西顾，见一禅僧，目比青莲，面如满月，宝莲承足，缨珞庄严，锡振金铎，纳裁云水。菩萨问道明：“汝识吾否？”道明曰：“耳目凡残，不识尊容。”“汝熟视之，吾是地藏也。彼处形容与此不同，如何阎浮提形□□□□栏，手持志宝，露顶不覆，垂珠花缨，此传之者谬。”

〈1〉 王惠民：《中唐以后敦煌地藏图像考察》，《敦煌研究》2007年第1期。

〈2〉 《英藏敦煌文献》第5册，页9，四川人民出版社，1992年。

……（道明）临欲辞去，再视尊容，乃观□□□□师子。道明问菩萨：“此是何畜也？敢近贤圣，传写之时，要知来处。”“想汝不识！此是大圣文殊菩萨化见在身，共吾同在幽冥救诸苦难。”道明便去，刹那之间，至本州院内。再苏息，彼会列丹青，图写真容，流传于世。

此记不仅是风帽地藏的由来，也是道明与金毛狮子图像的由来。道明自唐代加入到地藏图像中以后，其形象至今未发生改变，保持着僧人形象，并为地藏菩萨持锡杖。但我们注意到，在后来的地藏十王系统中，道明始终处在地藏菩萨身边，成为地藏与十王沟通的中间环节。南宋洪迈的《夷坚志》里，记载张文规在冥间见到地狱门内有一僧人持磬，冥吏告诉他，此人“导冥和尚也，凡人魂魄皆此僧导引”¹，把“道明”记成“导冥”，似乎更能清楚地反映出道明这一角色的宗教含义。明代道明和尚一变而为闵公的儿子，或许并不是一种巧合²。道明和闵公，在明代成为幽冥教主地藏菩萨的左右胁侍，可见他们均与幽冥世界有一定的关联，因为在明代地藏菩萨执掌幽冥的地位已完全被信众认可。有学者认为，闵公或是来自于“茗地源”，是金地藏所种之茶，“闵”与“茗”音近，“地”与“氏”形近³，这也只是一种猜测。笔者认为，如果道明在后来被人们理解成了“导冥”，那么“闵公”可能是“冥公”的一种世俗化和现实化。在地藏菩萨身边出现的这两位活生生的现世人物，成为人们在地藏信仰过程中与十殿阎王沟通的桥梁，减少了人们对幽冥世界的恐怖，增加了人们对地藏菩萨的亲近。

根据《道明和尚还魂记》，金毛狮子本是文殊菩萨的化现，和地藏菩萨一起于幽冥救诸苦难。金毛狮子和道明一同出现于地藏十王的图像之中。到明代，当金地藏被神化，道明、闵公父子故事形成，金毛狮子也被纳入到这个新的传说故事之中，转化成为金地藏从新罗带来的一条白犬谛听。在吴承恩《西游记》里，谛听曾帮助地藏菩萨辨别真假美猴王⁴，这是关于谛听的早期文献记载，明万历二十年（1592）已经印行于世，可见谛听的故事和闵公、道明父子的故事一样在明代已经广泛流传。顾名思义，神兽谛听天耳神通，能察听贤愚，清道光三年比丘仪润在《百丈丛林清规证义记》中提到，“携白犬善听，航海而来”。“谛听”与“善听”，意义相近，都重在“天耳神通”上。清代印行的《地藏宝卷》、《三世光目宝卷》等宣卷里也都有谛听。在九华山口头流传故事中，“谛听”又名善听，是金地藏从新罗携来的一只白犬。能通人性，避邪恶，帮助金地藏修行，处处逢凶化吉，后来成为地藏

〈1〉 洪迈：《夷坚志》页214，中华书局，1981年。

〈2〉 文良：《地藏造像中的道明和尚》认为“此之道明，非彼之道明”，地藏的侍者道明与闵公的儿子道明同名，纯是一种巧合。文载《佛教文化》1991年3期。

〈3〉 尹富：《中国地藏信仰研究》页362，巴蜀书社，2009年。

〈4〉 据明万历二十年金陵世德堂刊本《新刻出像官板大字西游》第五十八回，收入台北政治大学古典小说研究中心主编《明清善本小说丛刊》第五辑《西游记专辑》，天一出版社印行，1985年。

菩萨的坐骑。谛听的形象很特别：虎头、狮尾、龙身、犬耳、独角、麒麟足。似龙非龙，似虎非虎，似狮非狮，似麒麟非麒麟，似犬非犬，人们又称“九不象”。“谛听”的神通，在于“听”，“坐地听八百，卧耳听三千”。谛听的双耳，一只竖起，一只垂下。竖起的耳，上听十方诸佛菩萨的法音；垂下的耳，下闻人间与恶道众生求告的声音。九华山文物馆现藏有一青铜谛听[图八]，为清代所造，长84.5厘米，高72.5厘米，身宽48厘米，重125公斤，形状为一独角兽猛然回首，低部标识“姑苏梅城吾造”，为国家一级保护文物，应该是谛听形象成熟期的典型作品。

〔图八〕谛听 铜质 九华山文物馆藏



（三）闵公

闵公在地藏图像中的出现是九华山“地藏三尊”形成的一个重要标志，因为他是九华山“地藏三尊”新样式里唯一一个全新的因素。在唐宋时期的地藏图像里，道明和金毛狮子（应该是谛听的源头）已经在敦煌的绢画里出现，并且已融入到后来的地藏十王图像之中。闵公究竟从何而来，又从何何时开始出现，这是一个值得探讨的问题。在后世的解释中，闵公曾是九华山的山主，道明和尚之父，是一位乐善好施的财主。金地藏向他乞一袈裟之地，他慷慨应允，没想到金地藏神通广大，袈裟竟遍覆九华。其子礼金地藏为师而出家，即道明和尚。后闵公也离俗，反礼其子道明为师。如前文所述，这个传说故事成型于清代晚期，记载在清道光三年比丘仪润的《百丈丛林清规证义记》中。闵公的故事是伴随着金地藏的神话故事出现的，他的历史真实性值得辨析。在费冠卿的《九华山化城寺记》一文中，并未提及闵公，也未提及其子道明。如果闵公真有其人，而且是金地藏建寺用地的供给者，费氏理应提及。事实上，在费文里，已经提及帮助金地藏建寺的人物和土地的来源，帮助金地藏建寺的不是闵公父子，而是由乡绅诸葛节等人出资，弟子胜瑜主持寺院建设。土地也是诸葛节等乡绅“买檀公旧地”，檀公即檀号，早于金地藏来九华山，并建有化城庵。“触时豪所嫉，长吏不明，焚其居而废之”。胜瑜把寺院建成后，地方行政长官张岩上奏朝廷，赐额化城寺。

在历代的相关文献里，唐、宋、元三代均未发现有关闵公的文字记载。元末陈岩的《九华诗集》自注中也未曾提及闵公，在明代辩证金地藏与地藏混同的文献里也没有人提及。闵公的故事到底何时开始出现？弘治元年（1488）《重建九化行祠石壁庙记》中的记载最早：“昔金地藏者，新罗国王之支庶也。唐肃宗时浮海来青阳，至吴氏地以居。吴氏孟光父子见其神色之异，指诣城峰闵氏寺居，以为修行之所，今化城寺是也。”¹¹嘉靖五年（1526）王一槐修撰《九华山志》卷二也有简要记载，在“化

¹¹ 谢澍田：《金地藏垂迹九华》页76，华东师范大学出版社，1994年。

城寺”下注：“传闵氏舍田为寺，化而成之。”如前文所述，明万历年间已经有了地藏与道明、闵公的组合像出现，表明有关闵公的故事在万历年间已经非常流行，可是明万历七年(1579)苏万民所修的《九华山志》中却没有任何关于闵公的记载。十余年后的万历二十三年(1595)蔡立身所修《九华山志》卷四《仙释》中，则为闵公列传：“闵让和，邑人，九子山系其故址。贞观间金地藏来游，卓锡东崖，让和始以地惠施，竟成丛林。今有闵公墓在东崖下。”蔡氏的记载并无神异，看似比较真实，但也不足信。其中最主要的问题有二：一是闵公的故事与费文记载相矛盾；二是从地藏、道明与闵公组合像的出现来看，万历年间关于他们三者的传说故事应该已经比较完整，否则不会用来作为雕塑与绘画的题材。《九华山志》的编撰者显然十分谨慎，或者不记，或者说之为传说，或者尽量去除其神异部分，但不管怎样做，都难以令人相信其真实性。因为明清时期的七种《九华山志》都没有记载道明和尚。如果说故事真实，何以山志记载中金地藏弟子中没有道明？如果没有道明，就算闵公施地给金地藏，以其贡献也不至于成为地藏菩萨的胁侍。

所以，从种种迹象看来，闵公的故事很难找到历史的真实性，闵公之所以被纳入传说，只能从地藏信仰发展需要的角度去解释。

三 地藏菩萨图像的演进与成熟

地藏经典从印度传入中土，在中土形成了地藏信仰。地藏信仰形成与流传可以说是一个不断中国化、世俗化和人间化的过程。在这个过程中，地藏菩萨图像也不断演进和成熟。

（一）地藏菩萨个体形像的定型：从菩萨型、佛装型到沙门型

根据地藏菩萨相关经典，地藏菩萨型像主要有两种：菩萨型和声闻型。但在中土地藏信仰流传过程中，地藏菩萨的个体形像，则出现了菩萨型、佛装型和沙门型三种主要形式，其中沙门型又表现为光头型和披帽型两种。总体来看，初唐时期的地藏造像是一种多样化的表现，菩萨型、佛装型和沙门型(光头)同时登场；盛、中唐时期佛装型消失，菩萨型所占比重下降，沙门型(光头)成为主流；进入晚唐、五代以来，出现了披帽型的新样式，沙门型(光头)和披帽型一道成为主流形式。佛装型地藏造像目前仅发现于陕西彬县大佛寺石窟。据张总研究员的考察，千佛洞中(第23号)中心柱西壁的Q14、19、23、24、25号龕，中心柱东壁的Q32、35号龕，窟室东壁的Q59、65号龕，窟室西壁的Q115 16、118、119号龕，窟门口东柱的Q123、127号龕，东西门柱南壁的Q129、130、133、135号龕和Q155、162、163号龕都是地藏菩萨的龕像。这些地藏像的突出特征在于，都是半跏趺坐姿菩萨，着佛装，或为通肩大衣，或为双肩垂领大衣，也有偏袒右肩的袈裟。更为特殊的，就是这些造像的头部有突出的肉髻，虽然很多造像已残损，仍能清晰辨识^①。

① 前揭张总《地藏信仰研究》页294—295。

菩萨装的地藏像在唐代较多见，如龙门石窟里就有立姿菩萨型、半跏趺坐菩萨型和沙门型三种地藏菩萨造像，但沙门型地藏像很少，因而菩萨型是龙门地藏造像的主要形态。南响堂山也有一部分北齐时期的菩萨型地藏造像。沙门型的地藏像在中晚唐以来大量出现，如广元、巴中、大足、资中、莫高窟，时间上迄初唐下至宋代。晚唐以后，敦煌、榆林、巴中、大足、资中则出现大量披帽型地藏造像。梳理上述地藏造像可以看出，造像的样式从初唐时期的多样化无序状态逐渐向沙门型集中，由不成熟走向成熟。后来，中土出现了特有的灵验故事《道明和尚还魂记》，人们又从灵验故事中提炼出披帽型的新样式。至明代，九华山金地藏的故事开始广为流传，以金地藏为原形的图像又为地藏像添加了新的内容，如五佛冠形式。值得注意的是，披帽型和五佛冠形并不是佛装型或菩萨型，仍在沙门型的范畴里，是沙门型的一种特有表现形式。即使在披帽型、五佛冠形的地藏像流行的时期，光头型地藏像仍然广为流行。这表明中土地藏的个体形象，最终以沙门型为成熟的标志。

（二）地藏菩萨组合图像的成熟：从配角到主尊

地藏菩萨组合图像经历了由配角到主尊的历史过程，这也反映出地藏菩萨在信众心中位置由低到高的变化，以及地藏信仰在中国的成熟。

早期出现在龙门石窟、彬县大佛寺和南响堂山等地的地藏菩萨造像，大多出现在石窟或主龕壁上的一些小龕里，不仅所处位置不在中心，所占面积也极小。但随着地藏信仰的兴起和发展，地藏菩萨的组合像大量出现，在石窟中也逐渐获得了中心的位置。地藏菩萨组合像形式众多，最重要的形式有地藏与六道，地藏与观音、八大菩萨，地藏与弥陀观音，地藏与药师，地藏与十王，地藏与道明、闵公等多种形式。地藏与六道出现较早，在龙门石窟、药王山、西安礼泉寺和陕西的善业泥中出现。地藏与净土（包括地藏与西方净土阿弥陀佛、观音、大势至以及东方净土药师佛）在初唐、中唐大量出现。如龙门石窟里有地藏与观音、地藏与弥陀观音、三立佛与观音地藏、地藏与六道等。南响堂山则有观音与地藏7龕、地藏与弥勒观音1龕，还有观音、大势至与地藏1龕。彬县大佛寺也有少量地藏与观音、地藏与药师的组合，广元、巴中地区地藏与观音、地藏与弥陀、地藏与药师等组合像也特别多。在这些地藏与净土的组合像中，由于弥陀佛或药师佛的出现，地藏就必须居于配角地位，而且体量较小。值得注意的是，在这些地藏与净土的组合像里，以地藏与观音的组合最多。当地藏信仰与观音信仰普遍流行时，地藏与观音便获得了平等的地位，并列为主尊。但从总体而言，在各种地藏与净土的组合图像之中，地藏信仰并未表现出独立性，而是处于净土信仰的依附之下。约于五代时期，地藏信仰与十王信仰合流，地藏一跃而成幽冥教主^①。总之，地藏图像出现了巨大变化，地藏不仅成为主尊而且拥有庞大的眷属阵营，核心成员包括道明、金毛狮子和十王，有时还配以狱

^① 敦煌本《佛说十王经》缀成五件存本可分两组。经文虽然相同，但P003、P2870号与日本藏董文员绘本卷首画释迦为十王中阎罗授记，六菩萨图之中含地藏。而英藏SP78+SP212+S3961号与法藏SP80+P4523号删去了六菩萨图，卷首画变成了地藏统领十王。这种情况有力地说明了地藏菩萨信仰的上升状况。

卒等，除敦煌壁画、绢画外，巴蜀地区的大足、资中、安岳、通江、绵阳千佛崖等地也大量出现地藏十王图像，尤其是大足宝顶大佛湾的巨幅地藏十王地狱变相，可以说把地藏菩萨图像推向了巅峰，地藏信仰和地藏图像都趋于成熟。

然而，从图像学角度来看，地藏十王图像似乎仍不甚完整。根据中国古代的对称原则和朝班排列的基本模式，主尊两边的胁侍应是对称的，无论是释迦牟尼的文殊、普贤两菩萨或迦叶、阿难两弟子，还是弥陀佛的观音、大势至两菩萨，甚至观音菩萨的龙女与善财童子，都符合这一模式，而地藏菩萨身边只有道明和尚就显得不协调。直至明代闵公的出现，道明、闵公一左一右，作为地藏菩萨的胁侍，终于使地藏十王图像趋于完美。可以说，闵公的出现是地藏图像发展演进，趋于完美的一种需要。

（三）地藏图像的本土化：从经典到现实

随着地藏菩萨信仰的本土化，地藏图像也随之本土化，从经典一步一步走向现实。初唐时期的地藏图像，几乎全部来自经典，无论是佛装型、菩萨型还是沙门型。如龙门石窟的地藏造像从形貌来看，几乎无法和观音菩萨区分开来，必须根据题记来区分。直到《道明和尚还魂记》出现，人们遂以本土的灵验记为基础，创造出了新样式的地藏图像。披帽地藏一时风靡中原，和道明、金毛狮子同时出现，地藏图像初次脱离经典，实现本土化和人间化。当明清时期地藏信仰与九华山金地藏的传说故事结合以后，地藏信仰和地藏图像再一次转型，与现实世界的中土人物合二为一，实现了彻底的本土化和人间化。至此，九华山“地藏三尊”形象全部来自现实生活中的人物，地藏菩萨变成了唐代高僧金地藏，长期以来的胁侍道明变成了九华山闵阁老的儿子，另一胁侍闵公不仅是九华山人，还是金地藏大护法，施地建寺，而文殊菩萨化现的金毛狮子则成了金地藏从新罗带来的一条名叫谛听的白犬。从经典走向现实，从神龛回到人间，金地藏和闵公父子的故事，促成了地藏信仰的成熟。金地藏的故事，使人们更加容易亲近地藏菩萨，而闵公父子的故事，在中国宗族社会的背景下则更容易唤起信众对地藏信仰的理解与接受。

[作者单位：尹文汉，安徽省池州学院九华山佛文化研究中心；
张总，中国社会科学院世界宗教研究所]
(责任编辑：何 芳)