

《封神演義》西方教主考



一、引言

明代小說《封神演義》描寫人間的「商周革命」與神仙的兩大勢力——「闡教」和「截教」的鬥爭。但是，在《封神演義》的神仙世界中還有一個值得注意的勢力，他是以接引道人、準提道人為主的「西方教」。本文即對於此《封神演義》中西方教的來源進行探討，分析《封神演義》作者¹的構思，試探《封神演義》神仙世界之虛構。

二、西方教與接引

《封神演義》中「西方教」一詞最初出現在第六十一回，有一個叫「準提道人」的神仙出來，說「自己是西方教的門下」：

道人曰：「貧道乃西方教下準提道人是也，‘封神榜’上無馬元名諱，此人根行且重，與吾西方有緣，待貧道把他帶上西方，成為正果，亦是道兄慈悲，貧道不二門中之幸也。」廣法天尊聞言，滿面歡喜，大笑曰：「久仰大法，行教西方，蓮花現相，舍利元光，真乃高明之客，貧道謹領尊命。」準提道人向前，摩頂受記曰：「道友，可惜五行修煉，枉費功夫，不如隨我上西方，八德池邊，談講三乘大法，七寶林下，任你自在逍遙。」馬元連聲喏喏。準提謝了廣法天尊，又將打神鞭交與廣法天尊，帶與子牙。準提同馬元回西方。（第六十一回「太極圖殷洪絕命」）

²

¹ 《封神演義》作者的問題，目前大約有三種說法：一為魯迅等之許仲琳說（魯迅，《中國小說史略》，北京：人民文學出版社，1981，頁170）；二為孫楷第、柳存仁等之陸西星說（孫楷第，《中國通俗小說書目》，北京：人民文學出版社，1982，頁196-197；Liu, Ts'un-Yan（柳存仁），"Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels, volume 1, the Authorship of the Feng Shen Yan I（佛道教影響中國考）", Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1962）；三為章培恆等之許仲琳與李雲翔之合作說（章培恆，〈《封神演義》前言〉，收錄《封神演義·新整理本》（南京：江蘇古籍出版社，1991），頁1-13；章培恆，〈《封神演義》作者補考〉，《復旦學報（社科版）》，1992-4，頁90-98）。本文不討論作者其人的問題，而僅試圖從故事來源的分析，探討作者的構思而已。在此所云「作者」，為取材《武王伐紂評話》、《列國志傳》以及各種民間傳說等寫成《封神演義》之所謂的「改作者」。

² 《封神演義》引用文依據日本內閣文庫所藏明金閻舒載陽本，標點符號等亦參考江蘇古籍

作品中的準提道人，如此有時出來幫助闡教，救濟「封神榜上無名，與西方有緣」的神仙，如上引文般。

西方教還有一個神仙叫「接引道人」，其地位比準提高，他就是「西方教主」。為了協助闡教，準提請接引出來參加「東土」的戰鬥。第七十八回：

準提道人辭了老子，往西方來請西方教主接引道人，共遇有緣。……且說準提來至西方，見了接引道人，打稽首坐下。接引道人曰：「道友往東土去，為何回來太速？」準提道人曰：吾見紅光數百道，俱出闡截二教之門。今通天教主擺一誅仙陣，陣有四門，非四人不能破。如今有了三位，還少一位。貧道特來請道兄去走一遭，以完善果。」西方教主曰：「但我自未曾離清淨之鄉，恐不諳紅塵之事，有誤所委，反為不美。」準提曰：「道兄，我與你俱是自在無為，豈有不能破那有象之陣！道兄不必推辭，須當同往。」接引道人如準提道人之言，同往東土而來。（第七十八回「三教會破誅仙陣」）

西方教與鴻鈞道人為首的「東土」闡截二教，並無傳授關係。第八十四回：

鴻鈞道人……須至蓬上與西方教主相見。鴻鈞道人稱讚：「西方極樂世界，真是福地。」西方教主應曰：「不敢。」教主請鴻鈞道人拜見，鴻鈞曰：「吾與道友無有拘束，這三個是吾門下，當得如此。」接引道人與準提道人打稽首坐下，後面就是老子、元始過來拜見畢，又是十二代弟子並眾門人俱來拜見畢。俱分兩邊侍立，通天教主也在一旁站立。鴻鈞道人曰：「你三個過來。」老子、元始、通天三個走近前面。（第八十四回「子牙兵取臨潼關」）

此稱「西方教」者究竟是什麼？有些學者認為，西方教暗指佛教。³但

出版社排印本。

³ 比如曾勤良，《臺灣民間信仰與封神演義之比較研究》，臺北：華正書局，1985，頁49。

是，在《封神演義》的世界裏，因為小說中的「現在」就是「商周革命」的時代，釋迦牟尼尚未出世，原本此時佛教尚未形成。而普賢、文殊、觀音、韋馱天、懼留孫、毘廬佛、祇陀太子等，則本來都屬於中國的神仙，其後才皈依佛教的。例如《封神演義》第四十四回說：

狹龍山飛雲洞懼留孫，後入釋成佛。……五龍山雲交洞文殊廣法天尊，後成文殊菩薩。九功山白鶴洞普賢真人，後成普賢菩薩。普陀山落伽洞慈航道人，後成觀世音大士。（第四十四回「子牙魂游崑崙山」）

而且在《封神演義》中，包括釋迦牟尼的師父「燃燈古佛」，也是闡教的神仙：

只見空中來了一位道人，跨鹿乘雲，香風襲襲。怎見得他相貌稀奇，形容古怪，真是仙人班首，佛祖源流。……眾仙知是靈鷲山圓覺洞燃燈道人。（第四十五回「燃燈議破十絕陣」）

《封神演義》作者利用這樣的虛構，企圖佛教的「道教化」。也就是說，《封神演義》作者把許多佛教的如來菩薩等分配到闡教和截教中。由上觀之，我們似乎並不能斬截地說「西方教就是佛教」。

衛聚賢在《封神榜故事探源》⁴中說，西方教是佛教中喇嘛教的暗指，準提道人和接引道人係指西藏的達賴喇嘛和班禪喇嘛。《封神演義》的故事反映著清初時的政治情況，小說作者藉著商周革命的故事描述吳三桂與滿清的對立。衛聚賢將西方教擬定為佛教中之一宗派，似乎可說是一個卓見，但現存最早的刊本為明末金閻舒載陽本，其刊行早於滿清入關以前，而且接引準提形象中又無喇嘛教的特徵，所以此說似乎稍嫌武斷。⁵

那麼，西方教到底是什麼？《封神演義》第七十一回說：

孔宣見準提道人，問曰：「那道者通個名來！」道人曰：「我貧道與你有緣，特來同你享西方極樂世界，演講三乘大法，無罣

⁴ 香港：說文社，1960。

⁵ 見沈淑芳，《封神演義研究》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1979，頁11-15。

無礙，成就正果，完此金剛不壞之體，豈不美哉！」(第七十一回「姜子牙三路分兵」)

西方極樂世界是所謂的西方淨土。那麼，西方教大概是佛教中淨土宗信仰之反映吧。如第六十五回，描寫西方的風光說：

廣成子又往西方極樂之鄉來，縱金光，一日到了西方勝境，比崑崙山大不相同。怎見得，有讚為証。讚曰：寶焰金光映日明，異香奇彩更微精。七寶林中無窮景，八德池邊落瑞瓔。素品仙花人罕見，笙簧仙樂耳根清。西方勝界真堪羨，真乃蓮花瓣裏生。(第六十五回「殷郊岐山受犁鋤」)

第八十三回又云：

話說白蓮童子打開包裹，放出蚊虫。那蚊虫聞得血腥氣，俱來叮在龜靈聖母頭足之上。及至趕打，如何趕得徹。未曾趕得這裏，那裏又宿滿了。不一時，把龜靈聖母吸成空殼。白蓮童子急至收時，他已自四散飛去。一翅飛往西方，把十二品蓮臺食了三品。後來西方教主破了萬仙陣回來，方能收住，已是少了三品蓮臺，追悔無及。正是：九品蓮臺登彼岸，千年之後有沙門。(第八十三回「慈航收伏獅象」)

以上「七寶林」、「八德池」和「九品蓮臺」等均是淨土教的用語。七寶林和八德池都是阿彌陀淨土中所具之物，九品蓮臺謂九品往生之行者所乘坐之蓮臺，俱見於《大無量壽經》、《觀無量壽經》以及《阿彌陀經》等淨土經典。

西方教主接引道人正是西方淨土的教主「阿彌陀如來」之暗指。此一說法，柳存仁在《佛道教影響中國考》已有指出⁶，但書中似乎尚未說明其理由所在。今按「接引」一詞，一般有教導、領導的意思，但其典故與原始義涵應是如下《觀無量壽經》中的用法：

佛告阿難及韋提希，「見無量壽佛，了了分明已。……其光柔軟，

⁶ 頁 129、頁 173、頁 189 均說「接引道人是阿彌陀佛」。

普照一切。以此寶手，接引眾生。」

在此「接引」的主體為阿彌陀佛，所以筆者認為，《封神演義》作者也可能是根據這段文字暗指阿彌陀佛。不直接說「阿彌陀佛」，其實正是《封神演義》的特徵，他不說「觀音」而說「慈航道人」，不說「毘沙門天王」而說「托塔天王李靖」，這裡隱藏著小說作者獨特的創作意圖。⁷

從以上所述，我們可以推知，《封神演義》作者把佛教中淨土信仰的部分，稱為「西方教」。但是，據一般的了解，阿彌陀佛旁邊侍奉的應是「觀音」和「大勢至」（所謂的「阿彌陀三尊」），而不是「準提」。那麼，此準提道人是誰？《封神演義》作者為什麼將他當做阿彌陀佛的夥伴呢？這成了一個值得探究的課題。

三、準提

準提道人是誰？《封神演義》第七十回云：

準提菩薩產西方，道德根深妙莫量；荷葉有風生色相，蓮花無雨立津梁。金弓銀戟非防患，寶杵魚腸另有方；漫道孔宣能變化，娑婆樹下號明王。（第七十回「準提道人收孔宣」）

準提道人便是準提菩薩了。此尊的原形，可以追溯到印度教的女神 pArvatI。cundI 為他的別名。後來佛教受到印度教的影響，cundI 也變成佛教的菩薩，漢譯佛經作「準提」，又作「准提」、「准泥」。又稱「準提佛母」，表示他還保留著印度教女神的特質。因為他是無數無量（梵文叫作「七俱胝」）菩薩的母親，所以又有「七俱胝佛母」的別名。密宗「胎藏曼荼羅」中，他居「遍知院」的最左端。其根本經典為《準提經》，漢譯佛經中現存有三種同本異譯本：

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》一卷，唐·金剛智譯，大正藏 No.1075；
《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》一卷，唐·不空譯，大正藏 No.1076；

⁷ 關於這點，參看拙作〈《封神演義》作者 神仙像 改變 . . . ——長耳定光仙 燃燈道人 中心〉，《藝文研究（慶應義塾大學藝文學會）》，第七十二號，1997，頁 39-61。

《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》一卷，唐·地婆訶羅譯，大正藏 No.1077；

不空本的內容大致如下：首先揭示「娜莫颯多南 三藐三沒馱 俱胝南 但
你人也 他 唵者禮主禮准泥娑 賀」之準提真言以及其多種功德。接著
概述「七俱胝准提陀羅尼念誦儀軌」，附加「布字法」以及「息災增益敬
愛調伏四種法」。卷末又有「准提佛母畫像法」，詳述準提三目十八臂之
形象：

應畫准提佛母像。身黃白色結跏趺坐。坐蓮花上。身佩圓光著
輕。如十波羅蜜菩薩衣，上下皆作白色。復有天衣角絡，瓔
絡頭冠，臂環皆著螺釧，檀慧著寶環。其像面有三目，十八臂。
上二手作說法相，右第二手作施無畏，第三手執劍，第四手持
寶鬘，第五手掌俱緣果，第六手持鉞斧，第七手執鉤，第八手
執金剛杵，第九手持念珠，左第二手執如意寶幢，第三手持開
敷紅蓮花，第四手軍持，第五手 索，第六手持輪，第七手商
估，第八手賢瓶，第九手掌般若梵夾。蓮花下畫水池，池中難
陀龍王、塢波難陀龍王，拓蓮花座。左邊畫持誦者，手執香爐
瞻仰聖者，准提佛母矜愍持誦人，眼下顧視。上畫二淨居天子，
一名俱素陀天子。手持花鬘向下，承空而來供養聖者。畫像已。

金剛智本的內容大致相同，但其念誦儀軌稍微出入，又附有「准提求願
觀想法」。此二本較為完整，而地婆訶羅本很簡略，只有準提真言以及其
多種功德之部分而已。

此外，還有唐·善無畏譯《七俱胝佛母心大准提陀羅尼法》一卷（大
正藏 No.1078），以及根據此經略作增刪而成的《七俱胝獨部法》一卷（大
正藏 No.1079）。這裡介紹「每月十五日夜，供奉淨鏡，結印誦咒一百零
八遍」等之準提法，與《準提經》之儀軌有所不同。其中有「作此法，
不簡在家出家，若在家人飲酒食肉有妻子不簡淨穢，但依我法無不成就」
之語，此語在後述的準提懺法中影響很大。

以上為唐代密宗的準提儀軌經典。除此之外，尚有《佛說大乘莊嚴
寶王經》（四卷，宋·天息災譯，大正藏 No.1050），其中的準提形象也十

分值得留意。此經為敘說觀音的威力化現以及六字大明咒（「唵麼拏鉢訥銘吽」）的功德之密宗經典，其卷三出現準提菩薩：

聽是六字大明王陀羅尼曰：唵麼拏鉢訥銘吽。於是與彼陀羅尼時，其地悉皆六種震動。……爾時世尊釋迦牟尼如來應正等覺告言：善男子知汝已有所得，如是世尊。而於是時有七十七俱胝如來應正等覺皆來集會，彼諸如來同陀羅尼曰：曩莫颯鉢哆喃 三藐三訖三沒馱 句致喃 怛你也 他 唵左肆祖隸 嚩禰娑賀。於是七十七俱胝如來應正等覺，說此陀羅尼時，彼觀自在菩薩見有一毛孔，名曰光明，是中有無數百千萬俱胝那庾多菩薩。

釋迦牟尼講「六字大明咒」時，七十七俱胝如來就來說「準提真言」，於是從觀音的所謂「日光明」的毛孔中，出現了無數的俱胝菩薩。也就是說，觀音生出數百千萬的準提，證明「六字大明咒」的正當。所以，從這段記載，至少我們可以肯定，準提確是和觀音有關的菩薩。

曾勤良在《臺灣民間信仰與封神演義之比較研究》⁸云：

佛教禪宗是以準提為觀音部之一尊。

柳存仁又在《佛道教影響中國考》中說⁹：準提本來是印度教的女神，後來密宗輸入此尊，他在密宗經典中常常被稱為「佛母」，而觀音也有「佛母」之稱，所以後來準提變成與觀音有關的菩薩。柳存仁也似乎主張準提為觀音之屬，但關於「觀音佛母」之說法，柳存仁舉的是明代小說《北遊記》中的例子而已，所以兩者的「關聯」究竟從何而來，似乎尚有證據不足之感。

兩位學者猶稱準提為「準提觀音」，而丁福保之《佛學大辭典》¹⁰、《實用佛學辭典》¹¹以及臺灣出版的《佛光大辭典》¹²等不少佛教辭典也有「準

⁸ 臺北：華正書局，1985，頁75。

⁹ 頁183。

¹⁰ 上海：上海書店，1991（初版於1922），頁2305。

¹¹ 上海：上海古籍出版社，1994（初版於1934），頁503。

¹² 臺北：佛光文化事業有限公司，1997，頁5515。

提為觀音之一」的解釋。但準提真的是像「千手千眼觀音」、「魚藍觀音」那般是觀音的變化之一嗎？

「準提觀音」這一說法，實際上在日本佛教界是存在的。日本真言宗的文獻《秘鈔問答》(二十二卷，大正藏 No.2536，日本・賴瑜撰)卷第八末所收〈小野僧正注進文〉(治安三年，1023年)說「準提是六觀音之一」：

六觀音像事，注進：大慈觀音者，正觀音變也。……大悲觀音者，千手變也。……師子無畏觀音，馬頭變也。……大光普照觀音，十一面變也。……天人丈夫觀音者，准胝母也，救人道。身色紺青，右手取青蓮花，左施無畏。大梵深遠觀音者，如意輪變也。……右六觀音，名號及所變異名，出自《摩訶止觀》。但形體色像取物等，依先師所傳所注進如件。

將《摩訶止觀》中的六個觀音分別繫連上密宗的菩薩，其中天人丈夫觀音繫連「俱胝母」(即準提)，當做救人道(六道之中)的菩薩。

大約在十二世紀成書的日本真言宗《厚造紙》(一卷，大正藏 No.2483，定海述、元海記)又這樣記載：

《准胝經》並儀軌等中，此尊不見觀音。但《莊嚴寶王經》，彼經偏說觀自在菩薩功德悲願利益，不演他尊功力。說六字真言勝用了後，又有此說，七十七俱胝佛所說陀羅尼是准胝真言也。若如此說者，此陀羅尼方應觀自在真言，若不爾者，何此中說之乎。真言既觀自在咒者，准胝豈非觀自在菩薩哉。

這裡根據《佛說大乘莊嚴寶王經》斷言「準提是觀音」。

經過上述的討論，日本真言宗便把準提認為是觀音了，但天臺密宗等其他的宗派均未採用此說。那麼，在中國呢？《準提梵修悉地懺悔玄文》(一卷，夷續藏 2 乙.2.1，清·夏道人集)〈佛母準提修懺悔序〉中說：

獨有觀音，與準提之救世，最為靈應。而法界中，亦無一人不知有觀音與準提者。正以準提，即觀音之普門示現也。不見其

咒，先以觀音妙明王真言冠其首，以準提真言成其終。

此篇也是受到《大乘莊嚴寶王經》的影響，說「準提是觀音的普門示現」。此說已經很接近於「準提觀音說」。如柳存仁所述，在中國準提保留著原有的女神性質，而觀音也變成女神（本來在印度觀音是「非男非女」），所以若有兩者混同的情況，也不足為奇。但是在中國，實際上並沒有普遍存在「準提觀音」的說法，準提一般還是稱「準提菩薩」或者「準提佛母」。《佛學大辭典》等之所以有「準提觀音」之說，乃是沿用日本出版的織田得能《佛教大辭典》以及望月信亨《佛教大辭典》中之記載而已。所以，曾勤良的分析也不能說絲毫沒有過份武斷的成分。（但準提觀音說還是可考，後述。）

《大乘莊嚴寶王經》中提到觀音菩薩的六字大明咒與準提菩薩的準提真言，它們在中國佛教史上的意義，並非是「準提是否為觀音」的問題，而是在於兩者的互補關係以及其功德之強調。到了遼代，在此影響之下出現了《顯密圓通成佛心要集》（大正藏 No.1955，二卷，遼·道集），準提信仰發展出中國獨特的面目。¹³

道 斟酌顯教與密教，論述兩者的精華之所在，企圖融合圓通此二者，推薦顯密雙修。而在論密教時，以準提法為其修行之中心，據善無畏系統的儀軌而展開更詳細的修法：

每日欲依法，持誦時，先須金剛正坐，手結大三昧印。澄定身心方入淨法界三昧。謂想自身頂上有一梵書 字。此字遍有光明，猶如明珠或如滿月。想此字已，復以左手結金剛拳印，右手持數珠，口誦淨法界真言二十一遍。真言曰：唵 。……次誦護身真言二十一遍。真言曰：唵齒 。……次誦六字大明真言一百八遍。真言曰：唵麼拏鉢訥銘吽。……說此六字大明竟，有七十七俱胝佛，一時現前同聲說准提咒。既知此六字大明，與准提真言次第相須也。然後結准提印當於心上。以准提真言與一字大輪咒，一處同誦一百八遍竟，於頂上散其手印。七俱胝

¹³ 參看多田孝正，〈顯密圓通成佛心要集 六字大明咒〉，東京：《印度學佛教學研究》36-2，1988，頁169-176。

佛母心大准提陀羅尼真言曰：南無颯哆喃 三藐三菩馱 俱胝喃 但你也 他 唵折隸主隸准提娑婆訶部林。佛言此咒能滅十惡五逆一切罪障，成就一切白法功德。持此咒者，不問在家出家飲酒食肉有妻子，不揀淨穢。但至心持誦，能使短命眾生增壽無量。

如此推薦準提法的理論根據是：道 所賦與準提真言的「神咒之王」的地位。卷上云：

謂：「准提真言總含諸部神咒。」問曰：「云何得知准提總含諸部神咒。」答謂：「一藏經中神咒，不出二十五部。一佛部謂諸佛咒，二蓮華部謂諸菩薩咒，三金剛部謂諸金剛神咒，四寶部謂諸天咒，五羯磨部謂諸鬼神咒。此五部每部復各有五，即成二十五部。今准提總攝二十五部。故《准提經》云，獨部別行總攝二十五部。又云，若欲召二十五部天魔等，專誦此咒隨請必至。又云，五部金剛四天王，共結總持三昧界。又《大教王經》云，七俱胝如來三身，讚說准提菩薩真言，能度一切賢聖。若人持誦，一切所求悉得成就，不久證得大准提果。是知准提真言，密藏之中最為第一，是真言之母，神咒之王。」

道 賦與準提真言統攝佛部、蓮花部、金剛部、寶部、羯磨部的地位，導致「準提是統攝密圓的最高神格」之解釋。也就是說，在這裡，準提變成密宗的教主了。此道 之想法影響很深，創始了後世中國獨特的準提信仰。

又，在明清時，中國佛教呈現出以懺法為主的入世化局面。懺法是一種脫罪祈福的宗教儀式，南北朝時已有之，梁武帝作懺法之事較為著名，後來受到天臺大師智顛所重視，於是在唐宋之時頗為流行，到了明末，配合著居士佛教之潮流，又製造許多懺法書，推動了佛教的世俗化、民間化¹⁴。此潮流與寶卷的產生也有關連¹⁵。準提信仰亦受其影響，至明

¹⁴ 明末清初時懺法在民間的流行，參看張聖巖，《明末中國佛教 研究——特 智旭 中心》，東京：山喜房佛書林，1975。

清時，準提懺法之文獻大量地出現，這些幾乎都是以《顯密圓通成佛心要集》為藍本，將其儀軌改變為懺法，稱頌六字大明咒¹⁶與準提真言，褒揚準提菩薩的信仰。以下即介紹此類有關準提懺法的明清文獻。¹⁷

《准提心要》一卷（卍續藏 2.9.5）¹⁸，題「天運王子歲長至日閩中佛弟子施堯挺薰沐拜撰」，又卍續藏目錄題「明·堯挺撰」，但此堯挺的生平已無可考。卍續藏本係以日本復刻本為底本，有「刻準提心要序」，題「寶永巳丑七月僧自恣日 天台山飯谷沙門慧曇謹序」，日本寶永巳丑為康熙四十八年（1709年），此書大概成書於明末清初¹⁹。卷頭「準提心要序」云：

準提王慮其從之者少，去之者多也，印立一法，以誘之曰：爾能從吾教，吾聽爾有妻子也，但勿邪淫足矣。爾能從吾教，吾聽爾食肉以果腹也，但一月數齋戒足矣。爾能從吾教，吾聽爾取旨酒而少嘗之也，但令溫克不沉湎焉亦足矣。……吾教不以飲酒食肉有妻子之故，而拒絕於爾也，亦見吾教之寬，而可從乎。

此書卷末又云：

此咒文所在，必有天龍八部擁護，最為靈應，即不能持誦者，亦當虔心奉祀，與家中佛神供養一處，獲福無量，切不可混置褻慢，自取罪過，敬之敬之。

¹⁵ 懺法與寶卷的關係，參看澤田瑞穗，《增補寶卷 研究》，頁 30-34。

¹⁶ 六字大明咒在《西遊記》等小說中也多次出現，可見其在民間流行的程度，但此又應與喇嘛教在中國的普及有關。

¹⁷ 參看多田孝正，〈明代 準提信仰 〉（一）（二），《大正大學研究紀要》第七十四輯、第七十五輯，1990，頁 35-62、頁 1-29；多田孝正，〈明末清初 福建 宗教事情——準提信仰 〉，收入《球陽論叢》（沖繩： 社，1986），頁 597-618。

¹⁸ 關於《準提淨業》，參看多田孝正，〈明代 準提信仰——特 準提淨業 〉，收入《鎌田茂雄博士還曆記念論文集・中國 佛教 文化》（東京：大藏出版，1988），頁 539-565。

¹⁹ 明末張普薇有僭號稱天運，但無王子年。康熙四十八年（1709年）以前的王子年為嘉靖三十一年（1552年）、萬曆四十年（1612年）、康熙十一年（1672年）等。

由此觀之，此書應該不是出家僧侶所用，而是在家居士信奉的通俗信仰之書。卷末又有「福省南臺後洲準提堂藏板」之刻記，此準提堂大抵是民間善堂之類。

在此介紹的準提法，基本上是依據《顯密圓通成佛心要集》卷上之記載而加以敷衍：

金剛正坐，手結大三昧印，想自身頂上有梵書 字。此字遍有光明，如明珠如滿月。然後誦咒。……次誦淨法界真言二十一遍。左手握金剛拳，右手持念珠。誦真言曰：唵 。次誦護身真言二十一遍。真言曰：唵嚩 。次誦六字大明真言一百八遍。真言曰：唵麼拏鉢訥銘吽。誦畢以金剛拳印額上，次印左肩右肩，次印心上喉上，於頂上散之。印五處時，迎念五吽字，散時迎開五指，亦迎念五吽字。次誦準提真言。兩手結準提印，以準提真言與一字大輪咒，一次同誦一百八遍。……七俱胝佛母心大準提陀羅尼真言曰：南無颯哆喃 三藐三菩馱 俱胝喃 怛你也 他唵折隸主隸隸提娑婆訶 唵部林。誦竟於頂上散準提手印，或結印，誦得一千八十遍更好。或一百八遍外，但以左手作金剛印右手掐念珠持，或持三百遍，或五百遍，或七百遍，或千八十遍，或三五千遍，或無數無記隨力以持皆可。但一百八遍外自唵字以下持之。

此書的準提咒法，當時大概在民間廣泛地流行。是以相類似之記載散見於其他通俗性的文獻中。比如崇禎年間出版的話本小說《西湖二集》卷八「壽禪師兩生符宿願」，講述明初的文人宋景濂和宗泐和尚之事：²⁰

有個宗泐和尚，字季潭，生於台州，同是西方會上一尊古佛，也為世遭劫運，特特下來救世；又恐□□真人下降，不信佛法，滅除了這一教，故意下來闡揚佛法，簸弄神通，共扶佛教，在徑山修行。遂到浦江來見宋景濂，果然一見如故，日日與他談論佛法。宗泐和尚遂授宋景持七俱胝準提佛母咒之法道：「若持

²⁰ 引用文據《古本小說集成》影印崇禎刊本，標點符號等亦參考江蘇古籍出版社排印本。

之久久，其功德靈驗，不可勝言。」

而此宗泐和尚將「準提法」傳授與宋景濂，云：

那准提咒法道：每日依法持誦。先須金剛正坐，手結大三昧印。澄定身心，想頂上有一梵書字。此字遍有光明，猶如明珠，或如滿月。想此字已，復以左手結金剛拳印，右手持數珠，口誦淨法界真言二十一遍：唵。次誦護身真言二十一遍：唵嚩。次誦六字大明真言一百八遍：唵麼拏鉢訥銘吽。誦畢，以金剛拳印五處。各念吽字畢，於頂上散之。然後結准提印，當於心上，以准提真言，誦一百八遍，竟於頂上，散其手印。七俱胝佛母心大准提陀羅尼真言：南無颯哆喃 三藐三菩馱 俱胝喃 但你也 他 唵 折隸主隸准提娑婆訶 唵 部林。持此咒者，不拘在家出家，飲酒食肉，有妻子，不揀淨穢，但至心持誦，求佛得佛，求仙得仙，求長壽得長壽，求智慧得大智慧，求男得男，求女得女，求官得官，求財得財，求無疾病，得無疾病。所出言教，人皆信受，凡有所求，無不如意，似如意珠，一切遂心。現世獲輪王福，須誦滿五百萬遍。自有效驗，萬無一失矣。

此準提法與《準提心要》中記載大致相同。此宗泐和尚的事蹟見於《補續高僧傳》卷十四「泐季泐傳」(明·明河撰，卍續藏 2 乙.7.2)、《續燈正統》(清·性統編集，卍續藏 2 乙.17.3-5、嘉興藏續 437) 卷十五「江寧府天界善世全室宗泐禪師」等，但均不見宗泐持誦準提真言之事，故可能係小說作者之假託而已，此應是崇禎年間流行之反映。

明末著名思想家袁了凡也似乎有準提信仰。《準提焚修悉地懺悔玄文》〈佛母准提焚修悉地儀文寶懺序〉中有袁了凡信奉準提法之逸聞：

部郎袁了凡先生黃，難於科第，自記云：先求鄉舉，立願滿三千善，次求進賢，立願滿一萬善，究竟取效准提，以見靈驗。則知非立志行善，省身改過，習行方便之人，不得謂佛菩薩有虛語也。

袁了凡的〈刻藏發願文〉²¹中便有他唸誦準提咒之事：

懇求滿願，日誦佛母準提咒，惟願準提菩薩摩訶薩，慈悲攝授。

關於袁了凡持誦的準提法，在他的《祈嗣真詮》²²中有詳細的記述。其「祈禱第十」說：

準提咒 每日持誦時，先須金剛正坐，手結大三昧印，澄定身心，方入淨法界，三昧靜想，自身頂上有一梵書字，此字偏有光明，猶如寶珠，或如滿月。想此字已，復以左手結金剛拳印，右手持數珠，口誦淨法界真言二十一遍。真言曰：唵嚩。次誦大明六字真言一百八遍。真言曰：唵麼拏鉢訥銘吽。然後結準提印。當從心上以準提真言與一字大輪咒，一處同誦一百八遍，竟于頂上散其手印。真言曰：南無颯哆喃 三藐三菩馱 俱胝喃 但你也 他唵折隸主隸准提娑婆訶 部林。言此咒能滅十惡五逆，一切罪障，成就一切功德。持此咒者，不問在家出家，飲酒食肉，不揀淨穢，但至心持誦，求男女者便得男女，若求智慧，得大智慧。能使短命眾生，增壽無量。所求官位，無不稱遂。

此準提法又與《準提心要》、《西湖二集》中記載相同，可見此準提法流行之廣泛。

又澤田瑞穗〈寶卷提要〉²³錄澤田瑞穗藏明刻本《佛說準提復生寶卷》。此書僅存上卷十四品一冊，但據本文中記載，全本應是二卷二十八品。又題《銷釋準提復生寶卷》、《銷釋準提菩薩度生寶卷》。其故事情節如下：山東東昌府臨清州的秀才劉玉之妻李寶瓶，心地善良，堅守每月十天²⁴的準提齋。明·成化元年的某月，不意忘記二十三、二十四日的齋

²¹ 此篇為萬曆十七年（1589），《嘉興大藏經》要出版時寫的發願文，現錄在《密藏開禪師遺稿》（二卷，明·道開著，嘉興藏續118）卷頭〈刻大藏願文〉中。

²² 此據《叢書集成》所收本。參看酒井忠夫，《中國善書 研究》，東京：國書刊行會，1960，頁341。

²³ 收入其《增補寶卷 研究》，東京：國書刊行會，1975，頁101-260。

²⁴ 準提齋為每月十天：初一、初八、十四、十五、十八、廿三、廿四、廿八、廿九、三十，

日，忽而得病。那時山東濟南府常清縣劉志之妻李翠瓶十惡不善，命數已盡，閻羅殿派鬼卒抓住，但鬼卒誤捉李寶瓶。點名時發現拿錯人，李寶瓶得釋放，游地獄。下卷大概描述李寶瓶回陽間的情節。由此觀之，可見準提咒法從墨客文人到民間婦女廣泛的普及。

明末清初時出現的準提懺法之文獻，不僅如此，以下更舉例說明：

明末時，藕益智旭著有《準提持法》一卷²⁵，今佚。現存智旭所著的只有崇禎二年（1629）寫的〈持準提咒願文〉²⁶。又有《准提焚修悉地懺悔玄文》一卷（卍續藏 2 乙.2.1 嘉興藏續 58），清·夏道人集，順治九年（1652）成書。其「佛母准提焚修悉地儀文寶懺序」中列舉許多準提信仰的文獻：

明萬曆間，有淨居潔大師輯《顯密要言》一卷，天啟間，古虔青蓮居士謝于教編輯《准提淨業》三卷，序謂所編即《顯密圓通》之旨，而首及布字法，先持誦而後觀行。……余疇昔所序刻准提，亦既數數矣。一為吳門聖恩寺沙門弘壁，作〈准提懺願儀梵本跋〉。一為同籍瑞安林太史任先增志，作〈准提集說序〉。一為蜀綿劉信淨宇烈，《准提緣》，亦名《淨因集》，苕上閱學憲弘復度所梓序。一為同籍會稽張太史受菴星，所分輯《准提掌果》，宣城梅中翰生生士生所梓序。一為素華旭大師，作〈准提持法序〉。一為四明周邦臺，所輯《簡易持誦法》，箬菴問禪師所定，馮總鎮子淵源准所梓序。一為中原周中丞元亮亮工、弟亮節，作〈准提經三譯兼行序〉。大抵諸刻，皆原本於《顯密圓通》，而加意損益之。

在此提及的文獻中，現存的只有《准提淨業》而已，其他如《顯密要言》、

《七俱胝獨部法》、《顯密圓通成佛心要集》以及各類準提懺法之文獻中有記載。

²⁵ 見《靈峰藕益大師宗論》（嘉興藏續 348）卷首之著作目錄以及《諸宗章疏錄》（日本·謙順集，大日本佛教全書 71）卷二「智旭」項。參看張聖嚴，《明末中國佛教 研究——特智旭 中心》，頁 298。

²⁶ 《靈峰藕益大師宗論》（嘉興藏續 348）卷一之一所收。參看張聖嚴，《明末中國佛教 研究——特智旭 中心》，頁 332。

《准提懺願儀梵本》、《准提集說》、《准提緣》、《准提掌果》、《准提持法》、《簡易持誦法》、《准提經三譯兼行》等，今已無從覓得。又有《准提三昧行法》一卷（卍續藏 2 乙.2.1、嘉興藏續 374），題「天溪比丘受登集」。按照卷頭之「沙門明源」和「行純范驤」的二種序文，此書內容是天臺懺法系統之準提法，成書於康熙四年（1665）以前，作者受登又名天溪景惇。受登又著有《藥師三昧行法》一卷（卍續藏 2 乙.2.1、嘉興藏續 373）。此外又有《持誦準提真言法要》一卷（卍續藏 2.9.5、嘉興藏續 334），題「廣州寶象林沙門 弘贊在 輯」。康熙十三年（1674）成書。弘贊另有《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》三卷（卍續藏 1.37.3，嘉興藏續 328），此書為不空譯準提經之會釋，而卷下附有「五悔儀」懺法。由此可知，明末清初時，在浙閩粵一帶各種準提法之廣泛流行。

又有《准提淨業》三卷（卍續藏 2.9.4，嘉興藏續 69），明·謝于教著，天啟三年（1623）成書。²⁷此書內容幾乎都由引用文組成，其中引自《顯密圓通成佛心要集》者最多，而其卷二之準提法又與《準提心要》等相似。此外，書中多引淨土宗文獻，大力宣揚「修準提法得往生」之教理。也就是說，此書中準提形象帶有淨土信仰的性質。其卷一之偈文云：²⁸

我今持誦大准提 即發菩提廣大願
願我定慧速圓明 願我功德皆成就
願我勝福遍莊嚴 願共眾生成佛道
我昔所造諸惡業 皆由無始貪嗔癡
從身語意之所生 一切我今皆懺悔
願我臨欲命終時 盡除一切諸障礙
面見彼佛阿彌陀 即得往生安樂剎

在這裏，將修行準提法視作往生阿彌陀淨土之方法。又卷三「淨業圓修說」中也有類似的記載。明中葉以後，淨土宗廣為普及，呈現了幾乎所

²⁷ 其卷頭「重刻准提淨業序」末有「天啟癸亥中元之吉 古虔青蓮居士謝于教沐手焚香書」之語。參看多田孝正，〈明代 準提信仰——特 準提淨業 〉，頁 541。

²⁸ 此偈文又見卷二。

四、《封神演義》中的準提

《封神演義》中的準提道人基本上是繼承漢譯佛經中準提菩薩之形象而來。如《準提經》中準提菩薩是三頭十八臂，《封神演義》中的準提道人也具十八臂：

準提同孔雀明王在陣中現二十四頭，十八隻手，執定瓔珞、傘蓋、花貫、魚腸、金弓、銀戟、白鉞、幡幢、加持神杵、寶鏃、銀瓶等物，來戰通天教主。（八十四回「子牙兵取臨潼關」）

但在明末之際，民間較通俗化的準提咒法廣為流行，如前所述也有準提與淨土結合的傾向，大抵《封神演義》作者是依據此類信仰，創作、虛構了「西方教下準提道人」。

如前所述，《封神演義》中，印度的祇陀太子也是與其他的如來菩薩一樣，其前身為中國的神仙。第七十九回「穿雲關四將被擒」：

準提道人曰：「不必進營。貧道有一言奉告：法戒雖然違天阻逆元帥，理宜正法，但封神榜上無名，與吾西方有緣。貧道特為此而來，望子牙公慈悲。」……話說準提道人道罷西方景致，法戒只得皈依，同準提辭了眾人，回西方去了。後來法戒在舍衛國化祇陀太子，得成正果，歸于佛教。

佛經中，祇陀太子是祇樹給孤獨園原來的持有者，他捐獻自己的園林供養釋迦牟尼，而《封神演義》中，截教的神仙法戒便是後來的祇陀太子。比起觀音、文殊、普賢等其他取材於佛教的神仙，祇陀太子只是一個小人物而已，所以其出現令人覺得有點不可思議。柳存仁認為《封神演義》取材於《賢愚經·降六師品》（元魏·慧覺等譯，大正藏 No.202）以及敦煌本《降魔變文》，³³但祇陀太子之事，似乎不必追溯到此類資料，因為祇樹給孤獨園係《準提經》中世尊說法之場所，而且嘉興續藏本《準提淨業》首頁「佛說準提」圖中，有「祇陀」、「給孤」等三個人在釋迦牟尼佛之前聽經的圖像，這暗示著祇陀太子之事與通俗準提信仰有關，而

³³ 柳存仁，《佛道教影響中國考》，頁168。

《封神演義》作者應是受到其影響。

《封神演義》既然受到當時淨土宗流行之影響，那麼，與其成書時期較接近的小說《西遊記》的情況又是如何？《西遊記》中，住在西方極樂世界的教主是「如來佛祖」。如第七回：

大聖也收了法象，現出原身近前，怒氣昂昂，厲聲高叫道：「你是那方善士，敢來止住刀兵問我？」如來笑道：「我是西方極樂世界釋迦牟尼尊者，南無阿彌陀佛。今聞你猖狂村野，屢反天宮，不知是何方生長，何年得道，為何這等暴橫？」(第七回「八卦爐中逃大聖 五行山下定心猿」)

在《西遊記》中釋迦牟尼的形象有點與阿彌陀佛混亂，這正是當時民間信仰受到淨土宗影響的反映³⁴，也可說是明代小說反映民間社會、宗教信仰的常態。但《封神演義》對佛教的處理不是如此，採取另外一條鋪陳路線，將釋迦牟尼的系統與淨土信仰的系統故意分開。前者按照作品世界的時間敘述，當做「還未形成」的東西，而將其從屬如觀音、文殊、普賢等視作中國的神仙。這一方面反映著明代時此等菩薩增添了中國神仙特質的情況。如他們在中國有屬於自己的「聖地」：文殊據山西省五臺山，普賢居四川省峨眉山，觀音則是浙江省普陀山，這殆是他們皆被「中國地域神化」。《封神演義》作者有意逆向操作地，把他們說成本來是中國的神仙，其後皈依佛教。但此構思並不適用於阿彌陀佛，因為其根據地就在所謂的「西方」，是故《封神演義》作者創造了「西方教」，與觀音、文殊、普賢等分開，將「阿彌陀佛」更名為「接引道人」，做為教主，而按照當時準提淨土信仰的情況，將「準提道人」當做其夥伴。這便是《封神演義》作者根據其對神仙來源的自覺，而創立的西方教之構思。

但筆者推測，準提做為阿彌陀佛的夥伴，尚有另外一個理由。雖然在中國沒成立「準提觀音說」，可是準提還是與觀音的關連，已如上述。《封神演義》作者當是知道這點，故而利用兩者的關係，以建立自己的虛構。也就是說，本來觀音可以當做接引的夥伴，但他已經做了闡教神

³⁴ 鄭志明，〈西遊記的鬼神崇拜〉（收錄其《神明的由來——中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997），頁 259-260。

仙慈航道人，所以與他較接近的準提，便替代了觀音的職務。

五、結語

歷來學者對《封神演義》中的神仙形象評價不高。比如，宗力·劉群二氏在《中國民間諸神》「三清」項說：³⁵

《封神演義》則又杜撰出洪鈞老祖有三弟子，長為太上老君，次為元始天尊，再次為通天教主，三弟子分為兩派，太上與元始助周武王，通天助殷紂王，互相鬥法，打得一塌糊塗。

鄭志明又在〈封神演義的多重至上神觀〉說：³⁶

《封神演義》更離譜，幾乎是道聽途說，隨意捏了二個名號，即為接引道人與準提道人，作為西方教主，是將佛教道教化，接引道人來自接引佛的概念，還是有佛教的色彩，企圖將佛教東來的現象合理化。

相較於《三國演義》、《西遊記》或著《水滸傳》，《封神演義》的文學成就或者並不算高，這是文學史上的事實，但如果說其中的神仙都是作者任意編造的，那恐怕就有失公允。因為《封神演義》中的神仙構成均有其根據，而且作者是利用自己對宗教的知識奠立其虛構的基礎。我們可以由之進一步理解，明代的民間信仰，作者的構思既受到當時民間信仰的影響，成書暢銷後，《封神演義》又反過來影響民間的宗教活動，這是頗值得文化、宗教、社會研究者玩味的三個面向。據此，《封神演義》似乎還留有許多值得研究的餘地。

³⁵ 石家莊：河北人民出版社，1986，頁7。

³⁶ 鄭志明，〈封神演義的多重至上神觀〉（收錄於《神明的由來——中國篇》），頁306。

