

# 《封神演義》西方教主考

山下一夫

日本慶應義塾大學中國文學系博士班



## 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<sup>1</sup>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」）<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 《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）；三為章培恒等之許仲琳與李雲翔之合作說（章培恒，〈《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；章培恒，〈《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」。

<sup>2</sup> 《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」。爲了協助闡教，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」）

西方教與鴻鈞道人爲首的「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？有些學者認爲，西方教暗指佛教。<sup>3</sup>

---

出版社排印本。

<sup>3</sup> 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。

但是，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、毘盧佛、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》<sup>4</sup>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閩舒載陽本，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。<sup>5</sup>

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

<sup>4</sup> 香港：說文社，1960。

<sup>5</sup> 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，放出蚊蟲。那蚊蟲聞得血腥氣，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<sup>6</sup>，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，

<sup>6</sup> 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。<sup>7</sup>

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，婆婆樹下號明王。（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；

<sup>7</sup> 關於這點，參看拙作〈《封神演義》作者による神仙像の改變に ーい，——長耳定光仙と燃燈道人を中心に〉，《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<sup>(2)</sup>。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  
佉，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（「唵麼呢鉢訥銘吽」）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：唵麼呢鉢訥銘吽。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》<sup>8</sup>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<sup>9</sup>：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》<sup>10</sup>、《實用佛學辭典》<sup>11</sup>以及臺灣出版的《佛光大辭典》<sup>12</sup>等不少佛教辭典也有「準

<sup>8</sup> 臺北：華正書局，1985，頁75。

<sup>9</sup> 頁183。

<sup>10</sup> 上海：上海書店，1991（初版於1922），頁2305。

<sup>11</sup> 上海：上海古籍出版社，1994（初版於1934），頁503。

<sup>12</sup> 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？《準提焚修悉地懺悔文》(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。<sup>13</sup>

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

<sup>13</sup> 參看多田孝正，〈顯密圓通成佛心要集の六字大明をめぐって〉，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<sup>14</sup>。此潮流與寶卷的產生也有關連<sup>15</sup>。準提信仰亦受其影響，至明

<sup>14</sup> 明末清初時懺法在民間的流行，參看張聖巖，《明末中國佛教の研究——特に智旭を中心と》，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<sup>16</sup>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。<sup>17</sup>

《准提心要》一卷（卍續藏 2.9.5）<sup>18</sup>，題「天運壬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「寶永己丑七月僧自恣日 天台山飯谷沙門慧曇謹序」，日本寶永己丑為康熙四十八年（1709年），此書大概成書於明末清初<sup>19</sup>。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。

<sup>15</sup> 懺法與寶卷的關係，參看澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，頁 30-34。

<sup>16</sup> 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。

<sup>17</sup> 參看多田孝正，〈明代の準提信仰に いて〉（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，〈明末清初の福建の宗教事情——準提信仰をめぐって〉，收入《球陽論叢》（沖繩：ひる 社，1986），頁 597-618。

<sup>18</sup> 關於《準提淨業》，參看多田孝正，〈明代の準提信仰——特に準提淨業をめぐって〉，收入《鎌田茂雄博士還曆記念論文集・中國の佛教と文化》（東京：大藏出版，1988），頁 539-565。

<sup>19</sup> 明末張普薇有僭號稱天運，但無壬子年。康熙四十八年（1709年）以前的壬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。次誦准提真言。兩手結准提印，以准提真言與一字大輪咒，一次同誦一百八遍。……七俱胝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 怛你也 他唵折隸主隸隸提娑婆訶 唵部林。誦竟於頂上散准提手印，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：<sup>20</sup>

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准提佛母咒之法道：「若持

<sup>20</sup> 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〉<sup>21</sup>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》<sup>22</sup>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 怛你也 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〉<sup>23</sup>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<sup>24</sup>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

<sup>21</sup> 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。

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

<sup>23</sup> 收入其《增補寶卷の研究》，東京：國書刊行會，1975，頁101-260。

<sup>24</sup> 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<sup>25</sup>，今佚。現存智旭所著的只有崇禎二年（1629）寫的〈持準提咒願文〉<sup>26</sup>。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。

<sup>25</sup> 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，《明末中國佛教的研究——特に智旭を中心と》，頁 298。

<sup>26</sup> 《靈峰藕益大師宗論》（嘉興藏續 348）卷一之一所收。參看張聖嚴，《明末中國佛教の研究——特に智旭を中心と》，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，天啓三年（1623）成書。<sup>27</sup>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：<sup>28</sup>

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

<sup>27</sup> 其卷頭「重刻准提淨業序」末有「天啓癸亥中元之吉 古虔青蓮居士謝于教沐手焚香書」之語。參看多田孝正，〈明代の準提信仰——特に準提淨業をめぐって——〉，頁 541。

<sup>28</sup> 此偈文又見卷二。

有的佛教宗派都帶有淨土信仰的局面。出自密宗儀軌的準提法也不例外，隨著準提法在民間的流行，與當時之淨土信仰結合，《準提淨業》反映的正是這類情況，而《封神演義》中的準提道人也理應是如此。《準提淨業》雖是天啓年間成書，此書中之準提淨土信仰部分，也應是承襲其他典籍而成，所以其成說時代應該較成書時間更早。<sup>29</sup>

準提與淨土信仰的結合，清初的《歷代神仙通鑒》中也有類似的記載，如其二集卷十二第一節：<sup>30</sup>

西方四老者，……琉璃光本願深能為世延壽消災，所乘白牛有乳，與北海石頭之魚，凡比丘有難，往告即與之食，是為「阿迦雲藥師佛」。身如金色，相好光明，度眾生以四十八願，化菩薩以眾億無邊，每於冬至後二日，化度下方，是為「清靜無量壽接引大師阿彌陀佛」。心惟慈悲，廣垂加護，嘗變現法身，三頭十八臂，一名「蘇悉帝」，是為「大準提」。發喜捨心，施威猛力，十方護法，隨處感通，是為「摩訶那鉢大勢至」也。

在此準提為「西方四老」之一，與《封神演義》一樣做「接引大師」阿彌陀佛的夥伴。其他的大勢至和藥師佛也與淨土信仰有關。大勢至便是所謂的阿彌陀三尊之一，而藥師如來則是「東方淨琉璃淨土的教主」。《歷代神仙通鑒》係採用通俗小說的體制而編著的一部神仙故事總集，其成書晚於《封神演義》。<sup>31</sup>所以，此處準提、接引或是受到《封神演義》之影響而成立，但其武王伐紂故事的部分與《封神演義》的情節則毫不相似<sup>32</sup>，所以兩者也可說不具傳承關係，而其準提形象之接近，可能只是各自採用了民間的準提淨土信仰說而已。因為資料尚缺，所以未敢斷言。

<sup>29</sup> 如上所述，《准提焚修悉地懺悔文》序文已有提到，準提法之書萬曆年間已有淨居潔大師的《顯密要言》。多田孝正估計《準提淨業》依據的大概是此類資料。參看其〈明代の準提信仰——特に準提淨業をめぐって〉，頁554。

<sup>30</sup> 《中國民間信仰資料匯編第一輯》（王秋桂·李豐楙主編，臺北：學生書局，1989）所收。

<sup>31</sup> 此書順治二年（1645）時徐道開始寫作，十九卷後程毓奇續寫，直到康熙三十九年（1700）才得出版。

<sup>32</sup> 參看戴不凡，〈小說見聞錄·歷代神仙通鑒〉，收入其《小說見聞錄》（杭州：浙江人民出版社，1980），頁267-269。

## 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、寶鏗、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》，<sup>33</sup>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

<sup>33</sup> 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<sup>34</sup>，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

<sup>34</sup> 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：<sup>35</sup>

《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：<sup>36</sup>

《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定其虛構的基礎。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。

<sup>35</sup> 石家莊：河北人民出版社，1986，頁7。

<sup>36</sup> 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。

