

論《封神演義》呈現的儒道義理與小說之教

李建德*

摘要

成書於明代的神魔小說《封神演義》，其內容係兼採前代話本《武王伐紂平話》及當時民間流傳的各種商周戰爭故事，並加上作者豐富的想像力而成。全書以「天命」角度敘寫武王伐紂、太公封神之事，但因藝術手法不如說部「四大奇書」，歷來由文學方面所作的評論頗為低下。本文透過「同其情的理解」角度，對《封神演義》進行價值重估，探討書中對既有的儒家義理、道家思想、道教神譜的接受與改造，並反思該書「小說之教」對於中國、臺灣的道教與民間信仰所產生的影響。由是，吾人可知，就思想及對宗教信仰的影響層面而言，《封神演義》是一部不宜加以忽視的古典小說。

關鍵詞：《封神演義》、小說之教、道教思想、儒學、民間信仰

*國立彰化師範大學國文學系兼任講師。

到稿日期：2013 年 12 月 31 日。

Confucianism, Taoism and “Small-Talk Religion” of *Feng Shen Yan Yi*

Chien-te Li *

Abstract

The fantasy novel *Feng Shen Yan Yi*, written during the Ming Dynasty and adapted from the Huaben novel *Wu Wang Fa Zhou Ping Hua*, fictionalized the folktales of Shang and Zhou war stories using rich imagination. This book recounts the stories of King Wu's crusade against King Zhou and *Investiture of the Gods* from the perspective of “fate”; however, its appraisal is much less favorable than the Four Great Masterpiece due to its artistic skills. From the view point of “empathetic understanding,” this paper reassesses the value of *Feng Shen Yan Yi*, discusses the reception and transformation of the existing Confucianism, Taoism and theogony of Taoism, and reflects on the effects of the “small-talk religion” on Taoism and folk religions in China and Taiwan. As a classical novel it is understood that the effects of *Feng Shen Yan Yi* on Chinese thought and religious beliefs cannot be underestimated.

Keywords: *Feng Shen Yan Yi*, small-talk religion, Taoism, Confucianism, folk religions

* Adjunct Instructor, Department of Chinese, National Changhua University of Education.
Received December 31, 2013.

前言

《封神演義》¹是一部根據元代講史話本《武王伐紂平話》、明代《列國志傳》及民間流傳的眾多商周戰爭故事改編而成的章回小說。全書以「成湯合滅、周室當興」²的天命觀念為最高指導原則，並採多線式的敘寫手法，對武王伐紂的史實加以改造。

全書卷首敘寫紂王前往女媧宮進香時，因作詩輕薄之舉，觸怒神靈，女媧遂指派千年妖狐等三妖惑亂紂王，助成周室革命。³狐妖殺死冀州侯蘇護之女妲己，並以其身分進宮後，屢次蠱惑紂王，做出炮烙、蠶盆、酒池肉林……等許多倒行逆施之舉，導致臣民離心離德。在此同時，身為西方二百諸侯首領的西伯侯姬昌父子，則以民為本，施行仁政，故四海歸心，「三分天下有其二」。⁴而在人界之外，本應與世無爭、超脫一切紅塵俗事的群仙，也因為「神仙犯殺劫」的天數，由三教簽訂《封神榜》。⁵

此時，闡教門人姜子牙奉師命下山，起初食商之祿，但因紂王無道，勸諫不成後，遂遁居渭水，被姬昌禮聘為相。姬昌死後，次子姬發繼位，紂王屢次派兵征伐西岐。其間，闡、截二教的眾多門徒紛紛參與周、商兩陣營的戰事。最後，順應天數的周營得道多助，順利兵進朝歌，紂王因而自焚。武王克商建國，因勸諫紂王而被殺的忠臣義士及在戰役中捐軀的眾多亡靈，皆由姜子牙代替元始天尊分封神位而終。

然而，歷來對於《封神演義》這部神魔小說在文學史上的評價，始終頗為低下，認為遠遜於說部「四大奇書」之列。如早年的魯迅（1881～1936）在《中國小說史略》中所持論：

……（《封神演義》）似志在於演史，而侈談神怪，十九虛造，實不過假商周之爭，自寫幻想，較《水滸》固失之架空，方《西遊》又遜其雄肆，未有以鼎足視之者也。⁶

而劉大杰（1904～1977）亦云：

《封神傳》，演武王伐紂、姜太公封神事。……作者自然是根據舊本改編，再加以明代盛行的釋道神仙的穿插的一些民間傳說，……加上作者豐富的想象力，於是便成為一部虛幻奇異的神魔小說。……文字通順流利，曲折地反映了一定的社會生活，……但作者將政治和宗教鬪爭糾纏在一起，……削弱了主題思想。……書中也宣揚了宿命思想和宗教迷信，至於藝術技巧，則遠不如《水滸》與《西遊》。⁷

¹ 本文引用的《封神演義》版本，係採〔明〕陸西星撰，鍾伯敬評，楊宗瑩校注，繆天華校閱：《封神演義》（臺北：三民書局，2009年，二版），以下不另說明版本項。

² 《封神演義》第十五回〈崑崙山子牙下山〉，頁139。

³ 《封神演義》第一回〈紂王女媧宮進香〉，頁4-6。

⁴ 《封神演義》第九八回〈周武王鹿臺散財〉，頁958。此語原出《論語·泰伯》：「三分天下有其二，以服事殷。」參〔南宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁108。

⁵ 《封神演義》第四七回〈公明輔佐聞太師〉，頁445「三教共議簽押封神榜」、「闡教道友犯了殺戒」。

⁶ 魯迅：《中國小說史略》（北京：人民文學出版社，1973年，《魯迅全集》本），第十八章〈明之神魔小說（下）〉，頁312-313。

⁷ 劉大杰：《中國文學發展史》（臺北：華正書局，2005年），下冊，第二六章〈《水滸傳》與明代

此後，中國眾多研究者亦以其左傾思想的「前理解」(vorverständnis)，或因《封神演義》呈現「天命」、「天數」的敘寫⁸，而評之曰「通過解讀《封神演義》，……所謂天命觀，不過是荒誕無稽的神話，更是迷信與謠言，……是統治階級的意識型態偽裝，是強者、勝者的宣傳。」⁹或對書中「助紂為虐」的截教門人，投以近乎「翻案」、「平反」的論述，認為「這場被稱譽為『順民應天』、『成湯氣數已盡，周室天命當興』的殺戮戰場，又有什麼『道』、『義』可言呢？」¹⁰另一派學者則以索隱派的治學方法，將《封神演義》闡、截兩教的鬥法，附會為明代符籙、丹鼎兩派（即正一道與全真道）為爭奪道教正統而互相攻訐的縮影¹¹；或為證成己說而過度詮解，認為係清初秘密幫會間的鬥爭¹²；或為《封神演義》中的哪吒父子、西方教主之來源進行考證。¹³

此外，曾勤良教授將《封神演義》的研究視角關注到對臺灣民間信仰的影響¹⁴，有其先行貢獻；趙弘雅則以基督教的既有立場，批判《封神演義》與《西遊記》對臺灣民間信仰的影響¹⁵；李建武、尹桂香合撰的〈百年來《封神演義》研究評論〉¹⁶及曲曉紅的〈《封神演義》研究綜述〉¹⁷，則對歷來《封神演義》研究論文進行分類歸納與評述，而賴慧玲〈海峽兩岸「道教文學」研究資料（1926～2005）概況簡析〉¹⁸，在「道教小說研究」一類，亦收錄不少《封神演義》近八十年的論著目錄，皆具有一定的價值。

至於以《封神演義》撰成學位論文者，係由三十餘年前的沈淑芳《《封神演義》研究》¹⁹首開風氣，其後一度中斷。直到十餘年前，才又有論者分別由文學、思想、宗教、人物性格及心理等進路進行分析²⁰，論述成果斐然可觀，也為《封神演義》研

的小說》，頁 1174-1175。

⁸ 《封神演義》第三七回〈姜子牙一上崑崙〉，頁 339「吾今保武王，滅紂王，正應上天垂象。」

⁹ 魏文哲：〈天命觀：神話與謠言——論《封神演義》〉，《明清小說研究》2000 年 3 期，頁 158。

¹⁰ 才讓南杰：〈《封神演義》主題的再思考〉，《青海師範大學學報》（哲學社會科學版）2000 年 2 期（總 85 期），頁 88。

¹¹ 以闡教與截教分別代表明代的正一道與全真道者，如陳遼〈道教和《封神演義》〉，《吉林大學學報》1987 年 5 期，頁 72-77；以闡教與截教分別代表全真道與正一道者，如胡文輝〈《封神演義》的闡教和截教考〉，《學術研究》1990 年 2 期，頁 49-52；李建武〈再考《封神演義》的闡教和截教〉，《明清小說研究》2008 年 4 期，頁 281 則認為「闡教、截教是全真與正一混融的道教」。

¹² 衛聚賢：《《封神榜》故事探源》（香港：說文社，1960 年），下冊，頁 215-221。此書版本係採臺北天一影印社刊行之《封神演義故事探源》（臺北：天一影印，未題出版年，《中國古典小說研究資料彙編》本）

¹³ 對《封神演義》的李靖、哪吒父子來源進行考證，當以柳存仁教授所撰之〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉最早，收入氏著：《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991 年），頁 1045-1094；探討《封神演義》西方教主來源者，則以日人山下一夫〈《封神演義》西方教主考〉，《圓光佛學報》3 期（1999 年 2 月），頁 241-259 較為詳實。

¹⁴ 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 年，再版）

¹⁵ 趙弘雅：《怪力亂神的民間信仰：《封神榜》與《西遊記》角色神格化之批判》（臺北：前衛出版社，2002 年）

¹⁶ 李建武、尹桂香：〈百年來《封神演義》研究評論〉，《中南民族大學學報》（人文社會科學版）27 卷 4 期（2007 年 7 月），頁 159-163。

¹⁷ 曲曉紅：〈《封神演義》研究綜述〉，《銅陵學院學報》2007 年 5 期，頁 79-82。

¹⁸ 賴慧玲：〈海峽兩岸「道教文學」研究資料（1926～2005）概況簡析〉，《成大宗教與文化學報》8 期（2007 年 8 月），頁 97-128。

¹⁹ 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 年）

²⁰ 在這方面的研究成果，包括林朝全《《封神演義》的多重至上神研究》（臺北：淡江大學中國文學系碩士論文，1996 年），蕭鳳嫻《從思維方式剖析《封神演義》中封神的意義》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1997 年），朱秋鳳《《封神演義》神仙譜系研究》（臺北：國立臺

究注入一股新的源泉。

平心而論，《封神演義》與《西遊記》、《水滸傳》等書，同樣脫胎自前代話本，皆非拔空自出，而其藝術手法也互有高低。然歷來以文學性或自身左傾思想為出發點的研究者、評論者，多認為《封神演義》的文學價值方面較《西遊記》為劣，思想意涵則遠遜「反帝」、「反封建」的《水滸傳》。不過，筆者認為，吾人若能以「同其情的理解」之態度，對《封神演義》進行價值重估，應能有另一種體會。因此，筆者先歸納歷來對《封神演義》作者及其撰作年代的探討，再論述《封神演義》作者以接受者（recipient）的角度，對當時的儒家義理、道家思想、道教神譜的接受與改造，此外，筆者因在日常講學、從事田野調查時，見到《封神演義》、《西遊記》等神魔小說對明代以降的民間信仰產生「小說之教」，遂對此現象進行反思，期以個人在近世道教思想、臺灣道教研究的管見，對《封神演義》的論述略作補白。

一、《封神演義》的作者及其撰作年代

吾人倘欲進行《封神演義》思想方面的論述，宜先對其作者及撰作年代，有一較清晰之理解，方能不流於游談無根。而關於《封神演義》作者的探討，歷來共有五種較重要的說法，分別為明代一名宿、王世貞、許仲琳、陸西星及清初假託明人所作，其中，又以許仲琳、陸西星二說較為大眾所熟知並接受。筆者先臚列於次，再將其餘諸說之可商榷處附述於後。

(一) 許仲琳所撰：近人孫楷第（1898～1989）在《中國通俗小說書目》卷五記載：

《封神演義》作者，明以來有二說：一云許仲琳撰，見明舒載陽刊本《封神演義》卷二，題云「鍾山逸叟許仲琳編輯」。魯迅先生有文記之。仲琳蓋南直隸應天府人，始末不詳。且全書惟此一卷有題，殊為可疑。²¹

孫氏於 1932 年在日本內閣文庫發現卷首有李雲翔作序的明刊本《封神演義》，而其卷二首葉刻有「鍾山逸叟許仲琳編輯」等字，故《封神演義》為許氏所撰之說，一時幾為大眾所接受。截至目前，仍有不少海內外學者或出版商認為許氏即《封神演義》的作者。然而，近人柳存仁（1917～2009）教授在《佛道影響中國小說考》中，曾對該說進行辯證，認為明代「編輯」二字的慣例，並不代表即是作者。²²因此，視許氏為《封神》作者之說，亦不完全可靠。

(二) 陸西星所撰：孫氏《中國通俗小說書目》除記載前揭許氏所撰之說外，又載「一云陸長庚撰，余始於石印本《傳奇彙考》發見之。……按長庚乃陸西星字。……此陸西星撰《封神演義》說頗可注意，惜不言所據耳。」²³因此，陸西星（1520～1606）撰《封神演義》的說法，遂亦被一部分學者及書商接受，如柳存仁、楊宗瑩等人皆持此論。

就筆者所知，陸氏少業儒，然屢試不第，遂棄儒從道，後自稱受到呂洞賓（798？

灣師範大學國文學系碩士論文，1998 年），江麗雯《《封神演義》人物塑造研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2003 年），林瑞卿《佛教毘沙門天王與那吒研究》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2005 年），梁淑惠《《封神演義》人物源流及其所呈現的社會意涵》（高雄：國立高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2007 年）等學位論文。

²¹ 孫楷第：《中國通俗小說書目》（臺北：鳳凰出版社，1974 年），頁 171。

²² 轉引自沈淑芳：〈《封神演義》的作者與版本〉，收入《《封神演義》雜考》，頁 21 右-22 左。

²³ 孫楷第：《中國通俗小說書目》，頁 171。

～862？）的「神啟」，以扶乩等「密契」（mysticism）經驗，成為內丹東派始祖，著作頗豐，現多收入《藏外道書》、《中華續道藏初輯》之中。²⁴然而，除《傳奇彙考》外，仍缺乏任何以陸氏為《封神演義》作者的記載，故此說亦非完全可信。

（三）明代一名宿所撰：魯迅《中國小說史略》引清梁章鉅（1775～1849）《浪跡續談》卷六載「《封神傳》一書是前明一名宿所撰，意欲與《西遊記》、《水滸傳》鼎立而三。因偶讀《尚書·武成篇》『唯爾有神，尚克相予』語，衍成此傳。」²⁵

然而，這種說法固有清人筆記足以佐證，但近乎傳奇式的撰作動機頗為神秘，故雖流傳日久，未嘗有人步趨該說。

（四）王世貞所撰：近人蔣瑞藻（1891～1929）在《小說枝談》書中引用《缺名筆記》所云：

俗傳王弇州作《金瓶梅》，為朝廷所知，令進呈御覽。弇州懼，一夜而成《封神演義》，以此代彼，因之頭白。此與云王實父撰《西廂》，至「碧雲天黃花地」一曲，思竭而死，同一無稽。然《封神》一書，實類倉卒而就者。²⁶

《缺名筆記》指出部分清人一度以王世貞（1526～1590）化名「蘭陵笑笑生」撰《金瓶梅》的說法，因被密報朝廷，遂懼而另撰《封神演義》瓜代。該書作者認為，此說與民間傳說王實甫（1260～1336）嘔心瀝血撰作《西廂記》而死一樣無稽，不足取。故王世貞撰《封神演義》亦僅能聊備一說，未發揮太大的影響力。

（五）清人假托明人撰：此說見諸衛聚賢《封神榜故事探源》，衛氏提出「白虎殿停喪是明末現象」、「幫會鬥爭」、「西方教主的參加」等十餘條論點²⁷，認為《封神演義》是清初支持吳三桂陣營者因反清而假托明人撰成。然而，衛氏部分論點過於附會，甚至有倒果為因之舉，故歷來學者多不認為此說可以成立。

除了上述說法外，尚有「劉伯溫作」、「李雲翔作」等說²⁸，但並未獲得大多數研究者的承認，在學界亦未發生影響力，故目前仍以許仲琳、陸西星為《封神演義》作者的二種說法，最為大眾所接受。筆者以為《封神演義》的作者固然已無法考證，但書中如第六七回〈姜子牙金臺拜將〉姜子牙所撰的〈出師表〉及散宜生、周公旦、召公奭三人宣讀的祝文內容²⁹，多引用自《書經》的〈泰誓〉、〈牧誓〉二篇³⁰，且《封神演義》的韻文書寫極多，足見經過文人改寫，且應非出自一人之手，至於陸、許二氏及李雲翔等人，可能皆曾對當時民間流傳的眾多《封神》故事進行改編與整理，

²⁴ 陸西星所撰《南華真經副墨》收入胡道靜等主編：《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994年）第二冊；《方壺外史》收入《藏外道書》第五冊。陸氏所編《純陽先生詩集》、《呂祖年譜海山奇遇》收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年）第十九冊。

²⁵ 魯迅：《中國小說史略》，頁312。

²⁶ 蔣瑞藻：《小說枝談》，收入不題撰人：《《封神演義》雜考》（臺北：天一影印，未題出版年，《中國古典小說研究資料彙編》本），頁8右。

²⁷ 衛聚賢：《《封神榜》故事探源》，頁201-230。

²⁸ 「劉伯溫所撰」之說，出自宋芸子〈《宋評封神演義》序〉，收入丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996年），下冊，頁1408-1409。該說認為《封神演義》是劉伯溫為向施耐庵炫才的急就章之作；「李雲翔所撰」說，出自同書，頁1400-1401李雲翔〈《鍾伯敬評封神演義》序〉，然該序所言「不愧續貂」，係指李氏補作每回卷末的批評之語，實不宜視為《封神演義》之作者。

²⁹ 《封神演義》第六七回〈姜子牙金臺拜將〉，頁637、頁641-643。

³⁰ 題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等疏：《尚書正義》，卷十一〈泰誓〉、〈牧誓〉，收入〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，2003年），上冊，頁179下-頁183下。

最後才由書商舒冲甫刊刻印行。³¹

至於《封神演義》的撰作年代問題，由於《封神演義》係脫胎於元代話本《武王伐紂平話》及明人余邵魚所編的《列國志傳》卷一，且孫楷第曾見海外所藏的明刊本《封神演義》，故《封神》成書於明代，殆無疑義。魯迅又云「張無咎作〈《平妖傳》序〉，已及《封神》，是殆成於隆慶、萬曆間」³²之說，兼以清人視陸西星為《封神演義》作者及書中特崇道教的背景，也可為《封神演義》成書進行斷限，至少需晚於近乎迷信僥倖的世宗嘉靖朝（1522～1567）及陸氏活躍時期，故《封神演義》的撰作年代，應可推定為穆宗隆慶（1567～1572）至神宗萬曆（1573～1619）年間。

二、《封神演義》對儒學義理的接受與改變

早在戰國時期，儒者面對武王伐紂的史事，即以儒家本位的觀念，作出不同的解釋。如讀《書·武成》時，孟子針對經文「血流漂杵」³³的記載，便認為「盡信《書》，則不如無《書》。吾於〈武成〉，取二、三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」³⁴至於答齊宣王問湯、武革命之事時，孟子又云「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」³⁵正因為孟子一本其民貴君輕的思想，重新詮解武王伐紂之舉，故《孟子》在明初一度受到朝廷禁錮，除刪削其中不利統治者的言論，另頒《孟子節文》之外，孟子更曾被移出孔廟的祭享之列。³⁶

而自漢武帝獨尊儒術開始，儒學從此影響中國人二千餘年的文化心理層面，到元仁宗皇慶二年（1313）明定以朱子《四書章句集注》為科舉定本後，直祧思孟學派「千四百不傳之秘」的宋代新儒學，更成為元明清三代多數士人的思想基調。《封神演義》成書於明代，確切的作者雖仍眾說紛紜，然書中的部分人物形象，應可窺知是本書整理者對當時儒學的接受。³⁷而在人物對話方面，亦有如此的現象。試觀第六五回〈殷郊岐山受犁鋤〉中，闡教門人廣成子欲向西方教主準提道人借取「青蓮寶色旗」時的對話：

廣成子曰：「道雖二門，其理合一。以人心合天道，豈得有兩？……古語云：
『金丹舍利同仁義，三教元來是一家。』」³⁸

³¹ 紀德君在〈明清神魔小說編創方式及其演變〉一文亦有相關論點，紀氏持論「李雲翔則受書坊主舒冲甫所托，續補、修訂了《封神演義》。」並認為明代神魔小說多為書坊主與下層文人的聯手炮製。詳參氏撰：〈明清神魔小說編創方式及其演變〉，《學術研究》2009年6期，頁143。

³² 魯迅：《中國小說史略》，頁312。

³³ 《尚書正義》卷十一〈武成〉：「前徒倒戈攻于後，以北，血流漂杵。」參《十三經注疏》，上冊，頁185上。

³⁴ 《孟子集注》卷十四〈盡心下〉，收入《四書章句集注》，頁364-365。

³⁵ 同前注，卷二〈梁惠王下〉，頁221。

³⁶ 《明史》卷五十〈禮志四·先師孔子〉載：「（洪武）五年罷孟子配享。踰年，帝曰：『孟子辨異端，闡邪說，發明孔子之道，配享如故。』」又同書卷一三九〈錢唐列傳〉載：「帝嘗覽《孟子》，至『草芥』、『寇讎』語，謂非臣子所宜言，議罷其配享，詔有諫者以大不敬論。（錢）唐抗疏入諫曰：『臣為孟軻死，死有餘榮。』時廷臣無不為唐危。帝鑒其誠懇，不之罪。孟子配享亦旋復。然卒命儒臣修《孟子節文》云。」參〔清〕張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974年），第五冊，頁1296；第十三冊，頁3982。

³⁷ 如中國學者李亦輝、李秀萍：〈論《封神演義》中文王、武王形象的理學文化象徵〉，《學術交流》142期（2006年1月），頁175-178。該文便認為《封神演義》中的文、武二王，迥異於史籍或《武王伐紂平話》、《列國志傳》的記載，明顯係受到理學的影響。

³⁸ 《封神演義》第六五回〈殷郊岐山受犁鋤〉，頁619-620。

表面看來，這段話係呈現明代「三教同源」的思想基調。然而，「三教同源」之說並非始於明代，早在宋金之際的全真道始祖王嚞（1112～1170），便提倡「儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。」³⁹而其思想根源，更與宋儒「理一分殊」若合符轍。同樣地，第八四回〈子牙兵進臨潼關〉中「一道傳三友」的鴻鈞道人，亦是《封神演義》對形上宇宙本體「道」的具象化，而老子、元始、通天三徒，則象徵因各有氣稟而產生分殊之判的萬事萬物，故三人心性、道法、修養工夫亦有高下之分。這種敘寫方式，實已暗藏對宋儒「理一分殊」底蘊的接受。

其次，儒家自古即有人神崇拜的禮制。如《禮記·祭法》云「法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。」⁴⁰認為凡有功於民的先聖先賢，皆應納入祭祀的範圍，而孔子稱譽的鄭國賢大夫子產，更提出「鬼有所歸，乃不為厲」⁴¹的觀點。《封神演義》繼承這種「盡忠死事，應得祭享」之論，並在書中多有申說。如〈周武王鹿臺散財〉、〈姜子牙歸國封神〉二回，姜子牙分別對武王及元始天尊如此表述：

老臣奉天征討，滅紂興周，陛下大事已定；只有屢年陣亡人仙，未受封職。……封贈眾人，使他各安其位，不致他悵悵無依耳。⁴²

弟子今日上山，拜見老師，特為請玉符敕命，將陣亡忠臣孝子，逢劫神仙，早早封其品位，毋令他遊魂無依，終日懸望。乞老師大發慈悲，速賜施行。⁴³

吾人所知，若未得到君權（monarchical power）或神權（divine right）的允諾⁴⁴，便對某一神靈立祠祭祀，即屬於「非其鬼而祭之」的「淫祀」範疇，官員得命人將廟宇拆除⁴⁵；若能得到君權或神權的冊封，則民間私祀的神靈，亦可因為「先賜廟額，後加封號」的方式，被納入朝廷祀典之列。⁴⁶而姜子牙在上揭引文透過向武王（君權）與元始天尊（神權）請命封神的舉動，除使「鬼有所歸」之外，更能體現儒家「崇德報功」的固有理念。

再者，《封神演義》中，引起紂王屢次派兵征討西岐的一大因素——黃飛虎，在目睹紂王設下炮烙酷刑、處死忠臣梅伯時，即引《孟子》「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」加以評論。⁴⁷後來，其妻賈氏不願受辱於紂王而墜摘星樓自盡，飛虎亦因僚屬黃明以「嫂嫂守貞潔，為夫名節，為子綱

³⁹ [金]王嚞：《重陽全真集》卷一，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，1988年）太平部枝字號，第二五冊，頁693中。

⁴⁰ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《禮記正義》卷四六〈祭法〉，《十三經注疏》，下冊，頁1590中。

⁴¹ [晉]杜預注，[唐]孔穎達等疏：《春秋左傳正義》卷，《十三經注疏》，下冊，頁2050上。

⁴² 《封神演義》第九八回〈周武王鹿臺散財〉，頁963。

⁴³ 《封神演義》第九九回〈姜子牙歸國封神〉，頁967。

⁴⁴ 在古代的中國，皇帝以「天子」自居，代表君權與神權的雙重身分。

⁴⁵ 例如身為王學後昆的清儒湯斌（1627～1697）任江蘇巡撫時，即強力查禁、拆毀屬於「非其所祭而祭之」的「五通神」祠廟。

⁴⁶ 例如筆者近年參與兩岸學者合編的《媽祖文化志》團隊，在研究、調查的過程中，便得知原為福建沿海漁村人氏，於生前、死後屢有靈驗事蹟出現的「媽祖」林默娘（960～987？），在宋代便因屢顯靈驗而受賜廟額、加贈封號，由民眾「私祭」進入朝廷的「正祀」行列，並受到宋至清歷朝皇帝的加封，其地位逐漸提升到「天妃」、「天后」的神格，甚至成為臺灣民眾心中的「大母神」——「天上聖母」。

⁴⁷ 《封神演義》第六回〈紂王無道造炮烙〉，頁54。

常，故此墜樓而死」的宋儒立場之語勸說，遂決定舉家投奔周營。⁴⁸由是，吾人亦可發現《封神演義》亦接受宋儒「餓死事小，失節事大」⁴⁹的立場。

此外，《封神演義》亦對繼承漢儒「三綱」之說⁵⁰而趨近僵化的禮教制度有所批判。這一點反映在本為天界「靈珠子」的哪吒，在其師太乙真人以蓮花化身、重造軀體之後，欲尋其俗世父親李靖報「毀廟」之仇的情節。⁵¹而申公豹與紂王二子殷郊、殷洪針對「扶周滅紂」與「保商伐周」之間的對話，亦體現身處儒家禮教因與國家機器結合而幾近僵化時，對於社會公理與倫常人情孰輕孰重的思考：

殷洪曰：「奉師命往西岐，助武王伐紂。」道人正色言曰：「豈有此理！紂王是你甚麼人？」洪曰：「是弟子之父。」道人大喝一聲曰：「世間豈有子助他人，反伐父親之理！」殷洪曰：「紂王無道，天下叛之。今以天之所順，行天之罰，天必順之；雖有孝子慈孫，不能改其愆尤。」申公豹笑曰：「你乃愚迷之人，執一之夫，不知大義。你乃成湯苗裔，雖紂王無道，無子伐父之理。……忤逆滅倫，為天下萬世之不肖，未有若殿下之甚者！」⁵²

道人笑曰：「我問你，紂王是你甚麼人？」殷郊答曰：「是吾父王。」道人曰：「恰又來！世間那有子助外人而伐父之理！此乃亂倫忤逆之說。……」殷郊答曰：「老師之言雖是，奈天數已定，吾父無道，天命人心已離。周主當興，吾何敢逆天哉！」……申公豹曰：「殿下有所不知。吾聞有德不滅人之彝倫，不戕人之天性，不妄殺無辜，不矜功自伐。殿下之父親固得罪于天下，可與為讎。……今殿下忘手足而事讎敵，吾為殿下不取也。」⁵³

殷郊兄弟本欲斬殺妲己，為母后姜氏報仇，險被泯絕人倫的紂王斬首，所幸為闡教仙人赤精子、廣成子所救，送至仙山學藝。後殷洪、殷郊先後奉師命下山助周滅紂，然闡教叛徒申公豹卻於半途阻止。殷氏兄弟起初以紂王無道，天數、民心在周為由，反映出順應公理的態度，而申公豹則以人倫至親的角度為紂王辯護，認為「以子伐父」是世間極忤逆不肖之舉。最後，殷氏兄弟終被申公豹說服，並應驗自己所發的誓言而死。平心而論，先秦儒家固然有「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨」⁵⁴之語，但後世部分儒者為上位者張軍，將統治者視為萬民父母，過分擴張其說，遂使「天下無不是的父母」、「天下無不是的統治者」，禮教制度也就益趨僵化。

由於《封神演義》所處之世，正面臨朱明君權益張而日漸昏庸的時代，書中雖亦反映出對先秦儒家民本思想、崇德報功觀念的繼承，也體現對宋儒「理一分殊」、

⁴⁸ 《封神演義》第三十回〈周紀激反武成王〉，頁 281。

⁴⁹ [宋]程顥、程頤撰：《河南程氏遺書》，卷二二下，收入王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004 年，二版），上冊，頁 301。

⁵⁰ 今日吾人習見的「三綱」之說，係出自漢儒之手。如董仲舒《春秋繁露·基義》云：「君臣父子夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」見〔清〕蘇輿撰，鐘哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992 年），頁 350。而漢代緯書《禮緯含文嘉》更將三綱詳細指涉為「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」見〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994 年），頁 499。但是，需聲明的是，漢儒雖持前揭「三綱」論點，並不代表他們承認身為君主、父親、丈夫者的權威，而是強調前者應以身作則，成為後者的取法對象。

⁵¹ 《封神演義》第十四回〈哪吒現蓮花化身〉，頁 132-137。

⁵² 《封神演義》第五九回〈殷洪下山收四將〉，頁 563。

⁵³ 《封神演義》第六三回〈申公豹說反殷郊〉，頁 601。

⁵⁴ 《論語·里仁》，《四書章句集注》，頁 73。

嚴守貞節觀念的接受。然而，方是時，上位者屢次委政奸黨、巨閹，民間遂藉由小說的神魔之筆，發出知識分子極欲改革僵化體制的聲音，因此，王平〈明代儒學的嬗替與小說的流變〉即認為《封神演義》反映泰州學派衝破道德名教樊籬的色彩⁵⁵，實不失為一擲地有聲之論。

三、《封神演義》對道家、道教的繼承與改造

在《封神演義》的研究成果中，前行論者已提出「崇道」、「尊道抑釋」及「三教合流」等論點，頗為可貴。然而，吾人所知，除了主流的儒學外，作為中國根基及民族宗教的道教⁵⁶，亦有其可觀之處。《封神演義》雖屬說部的文學作品，然斯書既充滿崇道的色彩，吾人更應思考是否有繼承道家、道教的思想基調？作者或作者群、整理者對於近世道教的修煉工夫與現況，是否也以一己之見提出改造？這也是吾人欲進行價值重估時的必要課題之一。

首先，試觀第五回〈雲中子進劍除妖〉雲中子答紂王所問之語：

但觀三教，惟道至尊。上不朝於天子，下不謁於公卿。避樊籬而隱跡，脫俗網以修真。樂林泉兮絕名絕利，隱巖谷兮忘辱忘榮。……遇仙客兮則求玄問道，會道友兮則詩酒談文。笑奢華而濁富，樂自在之清貧。無一毫之墨礙，無半點之牽纏。或三三而參玄論道，或兩兩而究古談今。究古談今兮歎前朝之興廢，參玄論道兮究性命之根因。恁寒暑之更變，隨烏兔之逡巡。……闡道法，揚太上之正教；書符籙，除人世之妖氛。……運陰陽而煉性，養水火以凝胎。二八陰消兮若恍若惚，三九陽長兮如杳如冥。按四時而採取，煉九轉而丹成。跨青鸞直沖紫府，騎白鶴遊遍玉京。參乾坤之妙用，表道德之懸懃。比儒者兮官高職顯，富貴浮雲；比截教兮五刑道術，正果難成。但談三教，惟道獨尊。⁵⁷

李建武已證明此段語句脫胎自元代全真道士彭致中《鳴鶴餘音》的〈尊道賦〉，然其論述係著眼於「闡教」一詞的文獻探討，對該賦的論述則未或俱全。⁵⁸筆者覆覈《鳴鶴餘音》原典所載，該賦係宋仁宗御撰，然仁宗朝時，全真道尚未形成，可見賦中歌頌的道教，當係統論先秦「避樊籬而隱跡，脫俗網以修真」的道家及近世兼採步罡符籙、內丹煉養而言之道教宗教，《封神演義》作者引用〈尊道賦〉作為對闡教的描寫，實已接受了道家、道教一部分的固有觀點。

再者，《封神演義》的部分情節，也繼承道教自魏晉以來的「抑佛」觀點⁵⁹，如

⁵⁵ 王平：〈明代儒學的嬗替與小說的流變〉，《文學評論》2008年1期，頁150-151。

⁵⁶ 《魯迅全集》卷九：「中國根基全在道教。」（北京：人民文學出版社，1958年），頁285。轉引自卿希泰：〈重溫魯迅先生「中國根基全在道教」的科學論斷〉，《道教文化與現代社會生活研究》（成都：巴蜀書社，2007年），頁123-134。

⁵⁷ 《封神演義》第五回〈雲中子進劍除妖〉，頁41-42。

⁵⁸ 李建武：〈再考《封神演義》的闡教和截教〉，頁288。案：《鳴鶴餘音》卷九〈尊道賦〉原文收入《正統道藏》太玄部隨字號，第二四冊，頁307上-頁307中。《封神演義》該回所引文字，幾乎全部因襲自〈尊道賦〉，僅末段十餘字「比釋教兮寂滅為樂，豈脫凡塵」改為「比截教兮五刑道術，正果難成」等語。

⁵⁹ 道教的抑佛現象頗多，茲略舉數端，如西晉道士王浮撰《老子化胡經》，言老子出函關至印度，度化釋迦事；南宋道士蕭公瑾《地祇上將溫太保傳》云：「此地眾生，皆背道向佛之人，天道惡之。……（吳）道顯曰：『佛非正道，而太保何不滅之？』（溫）瓊曰：『佛有大覺之功，一念眾生為善。佛有蔽邪之罪，一本慈悲為心。故太上留此教以化愚民。』」（《正統道藏》洞神部譜錄類孝字號，

闡教十二門人中的懼留孫、文殊廣法天尊、普賢真人、慈航真人，原為佛教的諸佛菩薩，但在第四四回〈子牙魂遊崑崙山〉裡，則被改寫為「後入釋成佛、後成文殊菩薩、普賢菩薩、觀世音大士。」⁶⁰至於書中西方的準提、接引二教主，則是以準提菩薩與阿彌陀佛為原型(*archetype*)。⁶¹其他如一百回〈武王封列國諸侯〉「肉身成聖」的李靖父子及韋護等五人，亦脫胎自印度的婆羅門原始神祇⁶²，皆呈現「佛自道出」的基本論點。有趣的是，在《封神演義》裡的闡教門人與西方教主間，表面雖是互敬互助的正向交往，迥異於往昔道教抑佛的基本立場，然卻借準提道人之口，說出「西方雖是極樂，其道何日得行於東南？不若借東南大教，兼行吾道，有何不可？」⁶³暗地點出佛教利用道教之便而傳教的宗教史實。

然而，《封神演義》對道家、道教的既有觀念亦有所否定。例如先秦道家原有「萬物流轉，道通為一」⁶⁴之說，主張萬物皆是「道」的體現，亦皆具有道性。《封神演義》則持反論，如截教的通天教主門下，除閻仲、趙公明兄妹、金鰲島十天君等部分修道人之外，其餘的龜靈聖母、羽翼仙、烏雲仙、虯首仙、靈牙仙、金光仙等，皆由動物修成人身。⁶⁵在大會「萬仙陣」時，闡教門下的黃龍真人即表示「截教門中一意濫傳，遍及匪類，真是可惜工夫，苦勞心力，徒費精神。不知性命雙修，枉了一生作用，不能免生死輪迴之苦，良可悲也！」⁶⁶駁斥先秦道家「道通為一」與原始道教(*pre-Taoism*)、薩滿信仰(shamanism)「萬物有靈」的說法。等到虯首仙、靈牙仙現出原形之後，身為闡教教主的老子與元始天尊，亦說了同一理路的言論：

老子指與通天教主看，曰：「你的門下多有此等之物，你還要自逞道德清高，真是可笑！」

元始笑曰：「二位道兄，似這樣東西，如何也要成正果？真個好笑！」⁶⁷

由於以披毛帶角之輩修成人身的截教徒，多採取扶商保紂的立場，不能順應「成湯合滅，周室當興」的天命、天數，故闡教從上到下咸認為渠等枉稱修道人，而不明天命所歸的截教門人，在《封神演義》作者的思考邏輯中，自然也就不能免除生死輪迴之苦，遑論修成正果了。

其次，《封神演義》對於道教的既有神譜進行大幅度的改造。最明顯的例子，即是貴為道教最高尊神「三清道祖」的元始天尊與道德天尊(民間多稱之為太上老君)，

第十八冊，頁93上)等。然佛教傳入中國後，亦屢次造作經典，並利用統治者的迷信而貶抑道教與儒家，例如創造「本地垂跡」的說法，將老子、孔子、顏回皆視為釋迦弟子，將玄武神、北斗星改為妙見菩薩、七佛八菩薩，甚至將關公改為佛教的護法，宣稱媽祖及陳靖姑為觀音寶血、指甲化身等，其餘相關辯證，詳參蕭登福：《道教與佛教》(臺北：東大圖書公司，2004年)。

⁶⁰ 《封神演義》第四四回〈子牙魂遊崑崙山〉，頁415-416。

⁶¹ 詳參〔日〕山下一夫：〈《封神演義》西方教主考〉，《圓光佛學學報》3期(1999年2月)，頁241-259。

⁶² 《封神演義》第一百回〈武王封列國諸侯〉，頁984-985。李靖的原型係婆羅門信仰的毗沙門天，金吒脫胎自婆羅門信仰的軍吒利，哪吒的原型亦來自婆羅門信仰，韋護的原型則是婆羅門的韋馱天，僅木吒未能找出其相對應的原型。

⁶³ 《封神演義》第六七回〈殷郊岐山受犁鋤〉，頁620。

⁶⁴ 《莊子·知北遊》：「萬物一也，……通天下一氣耳」，參〔清〕郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》(北京：中華書局，2006年)，頁733。

⁶⁵ 龜靈聖母為龜，羽翼仙為大鵬鳥，烏雲仙為鰲魚，虯首仙為青獅，靈牙仙為白象，金光仙為金毛犼。

⁶⁶ 《封神演義》第八二回〈三教大會萬仙陣〉，頁794。

⁶⁷ 《封神演義》第八三回〈三大士收獅象犼〉，頁802、頁805。

原是道教思想中宇宙本體之「道」（元始祖炁）的具象化⁶⁸，但在《封神演義》中，老子卻搖身一變成爲元始天尊的大師兄，其「三清」的身份，則改成老子一炁所化。⁶⁹元始與老子二人之上，更有啟蒙恩師「鴻鈞道人」存在。而在〈子牙兵取臨潼關〉一回，鴻鈞賜丹藥給老子、元始、通天三徒時所說的「若是先將念頭改，腹中丹發即時薨！」⁷⁰就更不可思議了。試想，身爲宇宙本體的「道」，具備至高性與永恒性，是一種「即存有即活動」的狀態，要如何像形下萬物一般起心動念、服丹而薨呢？

再者，原型爲廬神的趙公明，在宋、元之際，先被道教奉爲眾多護法神之一，並具有財神的功能⁷¹，而《封神演義》一方面接受民間以趙氏爲財神的身份，一方面又將趙公明改造爲修真成道而昧於天數的截教徒，最後身死陸壓散人授予姜子牙的「釘頭七箭書」，方受子牙代元始封爲財神。同樣的情形，也發生在宋元神霄雷法諸神與晚出的「斗母神」身上。如雷祖、雷部諸天君被改造爲聞仲及眾多截教門徒；於宋代出現的斗母「紫光夫人」，被道教視爲「萬星之母」，到了元代神霄派之手，又與婆羅門信仰的「摩利支天」合流，《封神演義》繼承道教「萬星之母」的觀點，以渠統領斗闕，但也將其改爲截教「金靈聖母」死後所受封。⁷²

此外，道教神譜中的瑤池金母，本爲六朝上清派、金元全真道的傳經神聖⁷³，並非天庭的至上神，而《封神演義》將之改寫爲昊天上帝之妻、龍吉公主之母⁷⁴，即仙界的皇后。就筆者所知，六朝雖有王母育女之仙話，民間「牛郎織女」傳說也將西王母視為織女之母，但李豐楙教授〈西王母五女傳說的形成及其演變〉⁷⁵已指出仙傳中的五女，皆係未嫁夭折的孤女而被王母所收養，非實有生子之舉。更遑論皆爲元始祖炁化成、未曾投胎歷劫的王母與玉帝，要如何效凡夫的婚姤行為了。

綜觀上述，《封神演義》繼承先秦道家清靜無爲思想、歷代道教的抑佛觀點，並接受宋元道教兼修符籙、內煉的工夫基調，但也否定先秦道家「道通爲一」的觀念，並對六朝的「三清」與金母神性、宋元新道教的趙公明、雷法神譜、元代的斗母神

⁶⁸ 在漢魏六朝的道教宗派中，元始天尊被上清派、靈寶派奉爲至上神；太上老君被正一道奉爲至上神。如《老子想爾注》即云「一散形爲氣，聚形爲太上老君，常治崑崙。或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。」詳參《道德經想爾注》S.6825 寫卷，收入李德範輯：《敦煌道藏》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年），第三冊，頁1299。

⁶⁹ 《封神演義》第七七回〈老子一炁化三清〉，頁745-746；第七八回〈三教會破誅仙陣〉，頁748。

⁷⁰ 《封神演義》第八四回〈子牙兵取臨潼關〉，頁819。

⁷¹ 有關明代所修《道藏》提及與趙公明有關的道法，多收在《道法會元》書中，如卷二三二〈正一玄壇趙元帥秘法〉、卷二三三〈玄壇趙元帥秘法〉、卷二三四〈正一龍虎玄壇金輪執法如意秘法〉、卷二三五〈正一玄壇飛虎都督趙元帥秘法〉、卷二三六〈正一龍虎玄壇大法〉、卷二三七〈玄壇如意大法〉、卷二三八〈清微西靈崇明丹華大法〉、卷二三九〈上清沖和妙道昭元五雷玄壇大法〉及卷二四〇〈正一玄壇元帥六陰草野舞袖雷法〉，收入《正統道藏》正一部涇字號，第三十冊，頁445中-頁488上。這些雷法僅以趙公明作為護法神將，極少提及財神職能。另外，有關臺灣當代的道教財神信仰，今人柯奕銓〈與時俱進的當代臺灣道教財神信仰文化〉調查了供奉財神的近九十座正式立案臺灣道教廟宇（於2013年10月27日臺北保安宮「第七屆道教及民間宗教神祇學術研討會」宣讀），是較為詳實而富理據的論述。

⁷² 有關道教的斗母信仰，蕭登福教授撰有《太歲元辰與南北斗星神信仰》（香港：嗇色園，2011年），蕭進銘教授撰有〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉，收入《道教神祇學術研討會論文集（IV）》（臺北：臺北保安宮，2011年），頁5-28。筆者則針對清代斗母信仰對六朝至宋元道教的接受加以討論，見拙撰：〈清刊本《大梵先天圓明斗母寶卷》析論〉，《有鳳初鳴年刊》第9期（2013年7月），頁42-62。

⁷³ 見拙撰：〈陶鈞萬彙，相讎相成——《木父懺》《金母懺》蠡探〉收入《海峽兩岸東王公西王母信仰學術研討會論文集》（臺中：國立臺中技術學院，2008年），頁157-187。

⁷⁴ 《封神演義》第五五回〈土行孫歸伏西岐〉，頁515；第六四回〈羅宣火焚西岐城〉，頁614。

⁷⁵ 李豐楙：〈西王母五女傳說的形成及其演變〉，收入氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁215-245。

等，進行「出身」上的改造，從而影響後來的民間信仰，以說部著作而宰制人民的心理層面，《封神演義》的影響實不可謂不大。

四、《封神演義》對民間信仰的「小說之教」

吾人所知，《封神演義》與《西遊記》皆是明代著名的神魔小說，然而，在《封神演義》撰成後，常民未必有意對其中的文學價值、藝術手法或思想內涵進行探討。相反地，一般大眾會因為透過自行閱讀、他人講述書中侈論的神仙精怪，而在潛意識中受到影響，進而接受、認同、崇拜這些由作者刻畫或改造過的角色。因此，清儒錢大昕（1728～1804）身處文網甚密的乾隆之世，便提出自己對「小說之教」的看法：

古有儒、釋、道三教，自明以來又多一教，曰小說。小說，演義之書也，未嘗自以為教也；而士大夫、農工商賈無不習聞之，以至兒童、婦女、不識字者，亦皆聞而如見之，是其教較之儒、釋、道而廣也。⁷⁶

錢氏以其純儒地位，對明代以降風行於社會中下階層的小說進行觀察，認為說部之書「以殺人為好漢，以漁色為風流，喪心病狂，無所忌憚」，應「焚而棄之，勿使流播。」平心而論，《水滸傳》、《金瓶梅》等小說，雖有勸善懲惡的作者用心，但因情節的比重問題，往往流於勸百諷一，故被視為「誨淫誨盜」之作。隨著小說在民間的廣為風行，書中的「小說之教」也就特別容易產生影響力。例如臺灣即有雲林縣四湖鄉海清宮、高雄市大寮區開封宮、高雄市旗津區廣濟宮等部分道教廟宇，受到清代說書藝人石玉崑《三俠五義》的「小說之教」影響，以宋代名臣包拯（999～1062）作為閻羅王，並加以供奉。⁷⁷至於本文所論述的《封神演義》，也對明代中、晚葉以降華人社會的民間信仰產生極大的影響。

隨著先民東渡來臺，受《封神演義》影響的民間信仰也開始傳入。其中影響最鉅者，首推哪吒崇拜。除了臺灣大多數的道教廟宇皆供奉哪吒三太子，並尊之為「五營」統帥外，學界對於哪吒的研究為數亦夥，甚至出現為哪吒為主題的學術會議論文集⁷⁸，對於「信仰學術化」有其助成之功。但臺灣常民對哪吒的印象，多來自《封神演義》與《西遊記》，且《道藏》未載的晚出道經《中壇元帥降魔真經》⁷⁹中，哪吒自述生平的情節，幾乎與《封神演義》的〈陳塘關哪吒出世〉、〈太乙真人收石磯〉、〈哪吒現蓮花化身〉等三回的敘寫完全相同，只略去「蓮花化身」後，一路「追殺」其父的情節，可見臺灣的哪吒信仰者受到《封神演義》大幅度的影響。

其次，中國、臺灣的部分道教宮觀、廟宇，在對神祇的認知上，也受到《封神演義》的影響。上海市的東嶽廟，係奉祀由自然神演變而成的「東嶽大帝」，但其信仰者因受《封神演義》影響，遂視東嶽大帝為「黃飛虎」，倡論「黃飛虎相助周王打

⁷⁶ [清]錢大昕：《潛研堂文集》卷十七〈正俗〉，見氏撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第九冊，頁272。

⁷⁷ 見拙撰：〈臺灣道教閻羅天子信仰研究初探——以宮廟供祀及經儀文檢為探討範圍〉，「第七屆道教及民間宗教神祇學術研討會」（臺北：財團法人大龍峒保安宮，2013年10月27日）

⁷⁸ 國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會合編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學，2003年）

⁷⁹ 臺灣民間流傳的《中壇元帥降魔真經》，根據李豐楙教授所言，係由臺中市聖賢堂於七〇年代發行，經「臺灣區同祀中壇元帥宮廟聯誼會」校正，並獲得認可之後，始成為「正統道教之經典」。詳參氏撰：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19卷2期（2009年6月），頁36。

紂王，是一位英雄，讓他當上東嶽聖帝也是可以的。」⁸⁰該宮觀信仰群的一位中學教師在接受訪談時，甚至認為：

東嶽聖帝反倒離我遠了許多，而黃飛虎通過《封神演義》小說的流傳，在農村中知道的人卻不少，我常與鄉里的香客談起黃飛虎，那些不識字的婦女到東嶽廟去燒香，說成是到黃飛虎那裡燒香，我們何不遵從這一習俗。⁸¹

中國農村大眾因為教育不夠普及的因素，將小說人物奉為神祇，是可以理解的。但知識水準較一般大眾稍高的教育工作者，也受到《封神演義》的影響而將虛構的小說角色「黃飛虎」與漢魏六朝道教掌管死亡世界的泰山神畫上等號，這也證明錢大昕「小說之中於人心風俗者，已非一朝一夕之故也」之語，實非虛誕。筆者在從事臺灣道教宮觀、廟宇主神與其來源之調查時，曾在宜蘭市東嶽廟發現該廟將《封神演義》的「武成王」黃飛虎視為東嶽大帝，並於廟壁使用磁磚書寫〈黃公飛虎（東嶽大帝）史畧〉⁸²一文，而筆者晚近前往嘉義縣新港鄉進行社會調查時，該鄉的太公廟甚至以哪吒、楊戩作為姜太公的脇侍，正殿神案亦供奉姜太公的坐騎「四不像」，而其楹聯「除暴安民萬年民眾沾潤德，臺上封神億載神祇（當作「祇」）沐恩光」、「護國保民常駕風輪巡海內，體天渡世長使火槍佑人間」，亦分別受到《封神演義》所載姜太公、哪吒故事的影響。⁸³

再者，臺灣有部分的道教神職人員與道教徒受到《封神演義》的影響，對道教神譜產生不同的認知。筆者於 2013 年 12 月 5 日應邀前往東海大學一門通識課程進行「魏晉道教略論—宗派思想與發展」的專題講演時，在即席提問時，也有自稱信仰道教的理工學門大學生提問「為何只介紹三清尊神，而不提及慈母鴻鈞道人？」可以看出係受到《封神演義》的影響。而筆者於 2009 年 6 月上旬前往南投市進行道教齋醮科儀的田野調查時⁸⁴，亦發現其「神聖空間」中的玉皇壇懸掛「碧遊三十六部卷、禹餘七十二道源」的對聯。就筆者所知，「禹餘」一詞來自道教「三清」中靈寶天尊所治的仙境「上清境禹餘天」，而「碧遊」則源於《封神演義》截教之首「通天教主」所居的宮闕。筆者在 2013 年 10 月 23 日前往嘉義縣新港鄉的國定古蹟笨港水仙宮從事社會調查時，該廟宇亦懸掛一紙對於道教、佛教各神系組合的解說觀點。其中，將「三清」稱作「原始天尊、太上老君、通天教主」。⁸⁵吾人當可窺知臺灣部分道教人士已接受這些源自神魔小說的神祇，或將靈寶天尊與向壁虛造的通天教主畫上等號。除了道教人士之外，臺灣有些民眾也受到《封神演義》的影響，進而接受「新型」的「三清道祖」排列觀念：

……清水先最特別的地方是他會做「三獻」之類的道教作醮儀式，得要請神（天庭、地府、水府之神等），然後才普渡，並且得設道士壇，中間坐元始天尊、通天教主、太上老君三尊神，受訪者莊文明表示，原本以地位、修行都

⁸⁰ 朱建明、談敬德編著：《上海南匯縣正一派道壇與東嶽廟科儀本彙編》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2006 年），頁 93。

⁸¹ 同前注。

⁸² 調查地點、時間為宜蘭市東嶽廟（2013 年 4 月 26 日 16 時至 16 時 30 分），〈黃公飛虎（東嶽大帝）史畧〉該文則為東嶽廟於 1986 年所撰。

⁸³ 調查地點、時間為嘉義縣新港鄉太公廟（2013 年 10 月 23 日 10 時至 10 時 30 分）

⁸⁴ 調查時間為 2009 年 6 月 4 日、6 月 6 日至 6 月 10 日，共計六天，地點為南投縣立體育場。

⁸⁵ 調查地點、時間為嘉義縣新港鄉笨港水仙宮（2013 年 10 月 23 日 11 時至 11 時 30 分），該解說牌未登載撰寫者全名，僅標注一「洪」字，而撰寫日期則為 1991 年 10 月 15 日。

是太上老君最高，但因通天教主個性較邪，故太上老君讓出中間最尊的位置，以安撫通天教主。⁸⁶

在這段訪談記錄中，受訪者已經將醮典「三清壇」的神像畫軸，與《封神演義》三人同師的故事加以比附，又因《封神演義》記載通天教主設下誅仙陣、萬仙陣、六魂幡等情節，遂認為通天教主的個性較「邪」，乃替這些畫軸排列方式（以視線所及，由左至右的「太清、玉清、上清」排列方式）異於《封神演義》故事三人造詣高低（老子>元始>通天）的情形自圓其說。然而，這段採訪記錄除可作為民間受到《封神演義》影響的佐證之外，吾人更應思考的是：在進行田野調查時，採訪者是否有足夠的先備知識理解受訪者的敘述內容？對於受訪者「似是而非」的言論，是否應覆覈文獻或請益專家學者，並加注案語予以釐清？如此，方不致貽誤大眾，也能為學術的良心事業盡一己之心力。

此外，臺灣有一部分的鸞堂受到《封神演義》影響。如刊行前揭新出道經《中壇元帥降魔真經》的臺中聖賢堂，在1972年透過扶乩的方式，由元始天尊著造《玉皇普度聖經》，但卻稱渠為「太上無極混元教主元始天尊」，此稱號實已明顯受到《封神演義》第九九回〈姜子牙歸國封神〉的影響。⁸⁷而同為鸞堂體系的臺中市重生堂，一樓即配祀「鴻鈞老祖」，而該鸞堂更提出「鴻鈞老祖的座騎青鸞化為乩筆」的說法，從其供祀現象，亦可確知係受到《封神演義》的影響。⁸⁸

除了上述這些例證以外，《封神演義》也因為被布袋戲、歌仔戲等傳統戲劇接受，透過搬演而使民眾耳濡目染，並透過繪畫、剪黏、雕塑等傳統工藝的表現手法，出現在民間廟宇之中，對於常民大眾產生「境教」的作用，皆可視為「小說之教」的沿伸。由是，吾人可以窺知，正如近人何滿子（孫承勛，1919~2009）所言「在所有的神魔小說中，除了《西遊記》之外，成就最高、影響最大的，當推《封神演義》。如以對民間的信仰活動和民俗的影響論，《封神演義》的影響甚至超過《西遊記》。」⁸⁹由於傳統的漢民族社會多屬於「持香跟拜」⁹⁰，只有少數人成為制度化宗教（institutionalized religion）的教徒，而漢民族日常崇拜的神祇，除脫胎於「萬物有靈」的自然崇拜、儒家傾向的聖賢崇拜，或是道、佛二教的固有神祇之外，也有一部分源自小說、戲曲中的角色。因此，筆者認為，吾人除了尊重民間信仰者對源自小說人物的崇拜之外，或許也可以透過涵泳、體察的態度，發掘該角色背後「懸像設教」的深層意義，如此一來，應可使原先的「小說之教」，更具有正向、積極的意義。

五、結語

《封神演義》是一本成書於明代的神魔小說，其作者眾說紛紜，向來以陸西星、

⁸⁶ 羅世明採訪：〈崁頭厝□樂軒（北管）、□□社（歌仔陣）〉，收入林美容主編：《彰化縣的曲館與武館》（彰化：彰化縣立文化中心，1997年），上冊，頁341。

⁸⁷ 對於《玉皇普度聖經》的相關辯證，詳見拙撰：〈近現代「玄靈」關帝經典及其儒學義理略論〉，收入蕭登福、林翠鳳主編：《關帝信仰與現代社會研究論文集》（臺北：宇河文化，2013年），頁662-700。

⁸⁸ 該次田野調查地點與時間為臺中市北區重生堂（2008年8月1日14時至14時30分）。案：道教本來就有扶乩降真的傳統，早在魏晉時期的上清派，便以扶乩方式撰成《上清大洞真經》、《黃庭內景玉經》，而《真誥》更是扶乩者楊羲、許謐等人與仙真相酬答的語錄。此後各朝代皆有扶乩撰成的道經，皆遠早於「鴻鈞道人」被《封神演義》作者構造出來的明代中晚期。

⁸⁹ 何滿子：〈神魔小說與《封神演義》〉，《博覽群書》1996年9期（1996年9月），頁8。

⁹⁰ 此為臺灣俚語，意指「尚無法對特定宗教之教義與神祇有清楚認知」的一般信徒。

許仲琳二氏較被接受，惟透過文獻的考察及其中大量韻文書寫、化用古籍語句的現象，筆者認為《封神演義》可能經過不只一位文人對當時民間流傳的眾多武王伐紂、太公封神故事加以改編、整理，也因為說部向有《三國演義》、《西遊記》、《水滸傳》、《紅樓夢》等出色作品，相較之下，《封神演義》在藝術手法及文學價值上，就顯得較不突出。

不過，倘若吾人能以「同其情的理解」的角度，對《封神演義》進行價值重估，當可發現其中對於先秦的儒道二家思想、宋明新儒學、道教修煉工夫及其神譜，皆有所接受與變革。此外，由於《封神演義》刊行後，廣受民間大眾的喜愛，書中的眾多神仙鬼怪，也從而影響民間信仰的發展，容易造成社會大眾對道教神學的誤解。對於這種現象，筆者無意以判教的角度進行批判性的解讀。相反地，筆者認為，倘若身為這些脫胎自神魔小說角色的「神祇」信仰者，應可進一步地思考，除了崇拜之外，再以涵泳、玩味的工夫，體會《封神演義》中人物「懸像設教」及其背後「小說之教」的深層意義。

參考書目

一、古籍與《封神演義》文本

- [宋]程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》(北京：中華書局，2004年，二版)
- [宋]朱熹撰：《四書章句集注》(北京：中華書局，1983年)
- [明]張宇初等編纂：《正統道藏》(北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，1988年)
- [明]陸西星撰，鍾伯敬評，楊宗瑩校注，繆天華校閱：《封神演義》(臺北：三民書局，2009年，二版)
- [明]鍾伯敬評：《新刻鍾伯敬先生批評封神演義》(臺北：國立政治大學古典小說研究中心、天一影印，1985年，《明清善本小說叢刊初編》本)
- [清]張廷玉等撰：《明史》(北京：中華書局，1974年)
- [清]錢大昕撰，陳文和主編：《嘉定錢大昕全集》(南京：江蘇古籍出版社，1997年)
- [清]阮元校刻：《十三經注疏》(北京：中華書局，2003年)
- [清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》(北京：中華書局，2006年)
- [清]蘇輿撰，鐘哲點校：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992年)
- 李德範輯：《敦煌道藏》(北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年)
- 胡道靜等主編：《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1994年)
- 龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1999年)

二、今人專著及專書論文

- 丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》(北京：人民文學出版社，1996年)
- 朱建明、談敬德編著：《上海南匯縣正一派道壇與東嶽廟科儀本彙編》(臺北：新文豐出版股份有限公司，2006年)
- 李豐楙：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》(臺北：臺灣學生書局，1996年)
- 李建德：〈陶鈞萬彙，相讎相成——《木父懺》《金母懺》蠡探〉，收入《海峽兩岸東王公西王母信仰學術研討會論文集》(臺中：國立臺中技術學院應用中文系，2008年)，頁157-187。
- 李建德：〈近現代「玄靈」關帝經典及其儒學義理略論〉，收入蕭登福、林翠鳳主編：《關帝信仰與現代社會研究論文集》(臺北：宇河文化，2013年)，頁662-700。
- 李建德：〈臺灣道教閻羅天子信仰研究初探——以宮廟供祀及經懺文檢為探討範圍〉，「第七屆道教及民間宗教神祇學術研討會」論文(臺北：財團法人大龍峒保安宮，2013年10月27日)
- 林美容主編：《彰化縣的曲館與武館》(彰化：彰化縣立文化中心，1997年)
- 柳存仁：《和風堂文集》(上海：上海古籍出版社，1991年)
- 柯奕銓：〈與時俱進的當代臺灣道教財神信仰文化〉，「第七屆道教及民間宗教神祇學術研討會」論文(臺北：財團法人大龍峒保安宮，2013年10月27日)
- 卿希泰：《道教文化與現代社會生活研究》(成都：巴蜀書社，2007年)
- 孫楷第：《中國通俗小說書目》(臺北：鳳凰出版社，1974年)
- 國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會合編：《第一屆哪吒學術研

- 討會論文集》(高雄：國立中山大學，2003 年)
- 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 年，再版)
- 趙弘雅：《怪力亂神的民間信仰：《封神榜》與《西遊記》角色神格化之批判》(臺北：前衛出版社，2002 年)
- 魯迅：《中國小說史略》(北京：人民文學出版社，1973 年，《魯迅全集》本)
- 劉大杰：《中國文學發展史》(臺北：華正書局，2005 年)
- 衛聚賢：《封神演義故事探源》(臺北：天一影印，未題出版年，《中國古典小說研究資料彙編》本)
- 蕭登福《道教與佛教》(臺北：東大圖書公司，2004 年)
- 蕭登福：《太歲元辰與南北斗星神信仰》(香港：嗇色園，2011 年)
- 蕭進銘：〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉，收入《道教神祇學術研討會論文集（IV）》(臺北：臺北保安宮，2011 年)，頁 5-28。
- 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》(石家莊：河北人民出版社，1994 年)
- 不題撰人：《封神演義雜考》(臺北：天一影印，未題出版年，《中國古典小說研究資料彙編》本)
- 不題撰人：《封神的主題與結構》(臺北：天一影印，未題出版年，《中國古典小說研究資料彙編》本)

三、期刊論文

- 才讓南杰：〈《封神演義》主題的再思考〉，《青海師範大學學報》(哲學社會科學版) 2000 年 2 期 (總 85 期)，頁 86-88。
- 王平：〈明代儒學的嬗替與小說的流變〉，《文學評論》2008 年 1 期，頁 146-152。
- 曲曉紅：〈《封神演義》研究綜述〉，《銅陵學院學報》2007 年 5 期，頁 79-82。
- 李豐楙：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19 卷 2 期 (2009 年 6 月)，頁 35-57。
- 李建德：〈清刊本《大梵先天圓明斗母寶卷》析論〉，《有鳳初鳴年刊》第 9 期 (2013 年 7 月)，頁 42-62。
- 李亦輝、李秀萍：〈論《封神演義》中文王、武王形象的理學文化象徵〉，《學術交流》142 期 (2006 年 1 月)，頁 175-178。
- 李建武、尹桂香：〈百年來《封神演義》研究評論〉，《中南民族大學學報》(人文社會科學版) 27 卷 4 期 (2007 年 7 月)，頁 159-163。
- 李建武：〈再考《封神演義》的闡教和截教〉，《明清小說研究》2008 年 4 期 (總 90 期)，頁 281-290。
- 何滿子：〈神魔小說與《封神演義》〉，《博覽群書》1996 年 9 期 (1996 年 9 月)，頁 8-9。
- 胡文輝：〈《封神演義》的闡教和截教考〉，《學術研究》1990 年 2 期，頁 49-52。
- 紀德君：〈明清神魔小說編創方式及其演變〉，《學術研究》2009 年 6 期，頁 142-147。
- 陳遼：〈道教和《封神演義》〉，《吉林大學學報》1987 年 5 期，頁 72-77。
- 賴慧玲：〈海峽兩岸「道教文學」研究資料 (1926~2005) 概況簡析〉，《成大宗教與文化學報》8 期 (2007 年 8 月)，頁 97-128。
- 魏文哲：〈天命觀：神話與謊言——論《封神演義》〉，《明清小說研究》2000 年 3 期 (總 57 期)，頁 151-158。
- 〔日〕山下一夫：〈《封神演義》西方教主考〉，《圓光佛學學報》3 期 (1999 年 2 月)，頁 241-259。

四、學位論文

- 朱秋鳳：《《封神演義》神仙譜系研究》（臺北：國立師範大學國文學系碩士論文，1998年）
- 江麗雯：《《封神演義》人物塑造研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2003年）
- 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年）
- 林朝全：《《封神演義》的多重至上神研究》（臺北：淡江大學中國文學系碩士論文，1996年）
- 林瑞卿：《佛教毘沙門天王與那吒研究》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2005年）
- 梁淑惠：《《封神演義》人物源流及其所呈現的社會意涵》（高雄：國立高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2007年）
- 蕭鳳嫻：《從思維方式剖析《封神演義》中封神的意義》（臺北：國立師範大學國文學系碩士論文，1997年）

李建德