

神魔演義與道法演繹： 從宋元新興道法重詮《封神演義》*

高振宏

摘要

《封神演義》是明代著名的神魔小說，以往有關這部小說的研究，多從較主流的佛、道二教視角切入。不過近年來，有關宋元以來新興道法的研究有相當的突破，研究視野不再侷限於傳統的佛教或道教，更留意流行於大眾社會的「民間佛教」、「民間道教」，或是「法教」，這樣的視野將相當程度改變對神魔小說的理解。本文立足於這一新視角，輔以儀式與圖像資料，重新解讀《封神演義》中闢、截二教的架構，以及相關的重要人物的形象和寓意，並討論最後封神與次第排列的內涵等，嘗試作出一較通貫而具新意的詮釋。

高振宏，台灣政治大學中文所博士，現任職於政治大學中國文學系。研究主題為近世道法儀式、道教文學、密教與道教之干涉、道教與民間信仰等，嘗試透過唐宋之際的宗教儀式來觀察近世的宗教文化與大眾文學，著有《宋、元、明道教鄭岳法研究》、〈余象斗《北遊記》的三十六員天將形象與敘事意義探研——道教視野的詮釋〉、〈道教月字法研究——道經與通俗文學的綜合考察〉、〈明清道教中的民間神祇經典研究〉等。

* 本文初稿發表於台灣中興大學中文系主辦：「第13屆通俗文學與雅正文學——『文學與信仰』」國際學術研討會，2019年10月。得討論人趙修需和與會學者康豹 (Paul R. Katz)、戴文琛 (Vincent Durand-Dastès)、夏維明 (Meir Shahar) 等教授惠賜修正意見，特誌感謝；特別是康豹教授會後提供了許多修正意見，再次致上最深的謝意。投稿本刊後，得兩位審查委員提供相關的修改建議及研究書目，在此一併致謝。

本文以為截教與通天教主的構思可能來自道教靈寶經與靈寶天尊，闢、截二教之人透過死亡的轉換，歷劫脫胎，最後經由封神達到最終的成仙目的。「截教」的「截」除了具有「阻截」的意義外，應還具有「應劫」、「遭劫（截）」之義。闢、截二教門人傷亡看似作者的隨意性發揮，但細究其義，可發現其中蘊含的傳統神煞相剋觀。此外，在老君、天尊和教主之上的鴻鈞道人具有中國南方地方儀式傳統中涵攝佛、道與區域神祇的「盤古王」的特徵。而小說最後由姜子牙封神與武王封侯作結，象徵著平治宗教與世俗兩個世界的秩序，透過「敕封」的「正典化」和「權威性」，由此定下了神人之界與階序高低，讓封神、封侯一事具備了文化起源（諸神、眾姓）的意義，這樣的概念透過小說戲曲的流播、傳衍，形成所謂的「小說之教」，在通俗社會發揮相當的影響力，形塑了新的大眾知識，持續至今。

關鍵詞：封神演義、敕封、道教、法教、密教

一、前言

《西遊記》與《封神演義》為明代兩部著名的神魔小說，其中彙集了宋元以來佛教、道教與民間流行的諸多神祇，也對之後的大眾信仰產生相當深遠的影響。不過，《封神演義》在學術界受到關注的程度遠不及《西遊記》，或許是因為後者的意旨有較豐富、多層次的詮釋向度，其情節添入更多複雜、瑰麗奇特的神魔鬥法，不易辨識是真是有所本，還是作者的文學想像。¹ 然而，若從民間流行的情況來看，許多民間神祇或是法術多源於《封神演義》的創構，其影響力並不亞於《西遊記》或其他神魔小說，不論是其內容或是傳播影響，相關研究仍有待進一步的開拓。

目前學界有關《封神演義》的研究主要圍繞三個問題，第一為作者問題，這牽涉到小說刊刻的時間以及小說內容的詮釋。從柳存仁的研究以來，有關《封神演義》作者的問題，一直有許仲琳（生卒年不詳）、陸西星（1520–1606）兩種看法，² 甚至還有李雲翔（生卒年不詳）所作之說。但以目前所見資料，許仲琳生平不詳。陸西星則有較多資料，為著名的內丹祖師。雖然小說中出現不少內丹詞彙，但未如《西遊記》一般，可以較全面地從內丹修煉的角度詮釋《封神演義》，所以即使考證出作者是誰，未必能直接地幫助讀者理解小說。第二個問題是小說創作的源流考證與後續影響，這部分除了延續柳存仁以來，討論《武王伐紂平話》與《封神演義》的承襲關係與內容異同以外，也進一步討論《封神演義》與明代小說的關係與影響，或是討論小說中的佛道淵源（部分也涉及到小說人物），同時嘗試詮釋小說中闡教、截教的寓意和小說

¹ 有關《封神演義》的研究，可參李建武、尹桂香：〈百年來《封神演義》研究評論〉，《中南民族大學學報》，第27卷第4期（2007），頁159–163；劉彥彥：〈《封神演義》研究綜述〉，《寧夏師範學院學報》，第30卷第2期（2009），頁81–85。

² 柳存仁：〈元至治本全相武王伐紂平話明刊本列國志傳卷一與封神演義之關係〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁1230–1259；龔敏：《陸西星研究兩題》，收入氏著：《小說考索與文獻鉤沉》（濟南：齊魯書社，2010）；李亦輝：〈從詞話本到刊本——論《封神演義》的成書、版本及編者問題〉，《蘇州大學學報》，第5期（2012），頁110–116。此外，還可參考周明初：〈李雲翔生平事迹輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉，《文學遺產》，第6期（2014），頁81–92。

意旨等。³ 第三個問題則是小說人物或神祇研究，由於小說中活躍的哪吒、楊戩至今仍是在民間知名度頗高的神祇，因此相關討論甚多，尤其是針對哪吒的研究。⁴ 受柳存仁的影響，對這些神祇的早期研究多從佛經或民間信仰角度出發，近年有些研究則嘗試結合道經、類書與小說等資料進行分析。⁵ 而自柳存仁、金鼎漢以來，研究者也注重小說中佛教神祇的密教元素，山下一夫、陳星宇更指出小說中西方教

³ 康士林 (Nicholas Koss) 撰，董伯韜譯：〈自重出互見的相似詩考論——《西遊記》、《封神演義》二書之關係〉，《跨文化研究》，第2輯 (2017)，頁211-222。李亦輝：〈玄帝收魔故事與《封神演義》〉，《首都師範大學 (社會科學版)》，第2期 (2012)，頁89-96；〈《三教源流搜神大全》與《封神演義》〉，《明清文學與文獻》，第4輯 (2015)，頁310-338。李建武：〈道佛典籍與《封神演義》「闡教」詞語關係考〉，《宗教學研究》，第2期 (2008)，頁194-197；〈再考《封神演義》的闡教和截教〉，《明清小說研究》，第4期 (2008)，頁281-290。劉彥彥：〈《封神演義》與密宗〉，《寧夏黨校學報》，第10卷第6期 (2008)，頁56-59；〈宗教文化視野下對《封神演義》的解讀〉，《哈爾濱工業大學學報 (社會科學版)》，第13卷第3期 (2011)，頁103-109。曾勤良：《台灣民間信仰與《封神演義》之比較研究》 (台北：華正書局，1985)。黃景春：〈論《封神演義》神怪人物的民間生成機制〉，《東華漢學》特刊 (2011)，頁171-191。趙益：〈明代通俗文學與社會宗教生活中道教神系的構建——以《西遊記》和《封神演義》為中心〉，收入陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》 (南京：鳳凰出版社，2018)，頁585-610。

⁴ 台灣地區舉辦過多次關於哪吒的研討會，如台南新營太子宮就舉辦過兩次研討會，相關研究甚多，茲不一一列舉，而最新的研究，可參考 Meir Shahar, *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015)。其他相關神祇的綜合性研究，則有金鼎漢：〈《封神演義》中幾個與印度有關的人物〉，《南亞研究》，第3期 (1993)，頁52-59；劉海威：〈也論祇神與火神之融合——以小說《封神演義》為例〉，《世界宗教研究》，第3期 (2012)，頁163-169；田浩然：〈《封神演義》與明清民間信仰〉 (陝西：陝西師範大學中國史碩士論文，2013)；沈淑芳：〈《封神演義》中「封神」意義的探討〉，《中國古典小說研究專集》，第三集 (台北：聯經，1981)，頁221-236；胡萬川：〈《封神演義》中「封神」的意義〉，收入《'93中國古代小說國際研討會論文集》 (北京：開明出版社，1996)，頁189-206；李建德：〈論《封神演義》呈現的儒道義理與小說之教〉，《國立彰化師範大學文學院學報》，第9期 (2014)，頁201-219；田仲一成：〈道教鎮魂儀式視野下的《封神演義》的一個側面〉，收入陳偉強主編：《道教修煉與科儀的文學體驗》，頁151-190。

⁵ 陳宏：〈《封神演義》之殷郊形象淵源考〉，《明清小說研究》，第4期 (2011)，頁210-225；〈神祇趙公明演變史與《封神演義》〉，《明清小說研究》，第2期 (2017)，頁183-212；另可參 Richard von Glahn, "Wutong: From Demon to Deity," *The Sinister Way: The Divine and The Demotic in Chinese Religious Culture* (California: University of California Press, 2004), 180-221。

主和準提道人與明代淨土、準提信仰的關係，已不僅從傳統的佛教、道教或民間信仰視野來討論小說。⁶此外，梅林寶 (Mark Meulenbeld) 吸納近年道教學界有關地方宗教的研究以及個人田野調查的心得，嘗試從宋元以後雷法與地方法術的角度重新詮釋《封神演義》，認為《封神演義》化用了許多屬於法師的元素，開拓了不同的視角。不過他的一些類比有待商榷，比如他將國家性的五嶽擬為地方性的五營、五猖，認為彼此具有類似的象徵意涵，而更大的問題則是相關討論未完全扣合《封神演義》的文本，所以引發不少討論，多位道教學者都撰寫了相關書評。⁷

整體來說，上述研究多是從較主流的佛、道二教視角切入，討論其中神魔架構、人物形象或是最後的封神寓意。不過，近年來有關宋元以來新興道法的研究有相當的突破，研究視野不再侷限於傳統的佛教或道教，而是從流行於大眾社會的「民間佛教」、「民間道教」，或是「法教」方面入手，關注許多被中國化、道教化的密教神祇或是法教系統神祇，如準提菩薩、定光古佛、哪吒元帥、殷郊太子等，⁸這樣的視野將大大改變對神魔小說的傳統理解。本文正是從這個新視角來，重新解讀《封神演義》中闡、截二教與西方教的架構，以及相關的重要人

⁶ 山下一夫：〈《封神演義》西方教主考〉，《圓光佛學學報》，第3期（1999），頁241-259；陳星宇：〈《封神演義》中準提道人形象與準提信仰〉，《宗教學研究》，第1期（2012），頁167-172；秦大岡：〈《封神演義》中西方教的敘事意義〉，發表於高雄道德院、高雄師範大學國文系、如實佛學研究室主辦：「第21屆宗教與心靈改革學術研討會」，2017年12月。

⁷ Mark R. E. Meulenbeld：〈《封神演義》與法師傳統〉，中央研究院文哲研究所專題演講，2011年7月27日，另可參在其博士論文基礎上改寫而成的專書 *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015)。黎志添、謝世維、康豹、許蔚、王崗等學者都曾撰寫相關書評，並提出不少批評意見。

⁸ 近年來有關道教與地方宗教的研究甚夥，諸如南台科技大學通識教育中心主辦：「近現代中國城市道教國際研討會」（2010）；譚偉倫主編：《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007）；呂鵬志、勞格文 (John Lagerwey) 主編：《「地方道教儀式實地調查比較研究」國際學術研討會論文集》（台北：新文豐出版社，2013）；謝世維主編：《經典道教與地方宗教》（台北：政治大學出版社，2014）等。較近期的有黃進興：《師教：中國南方法師儀式傳統比較研究》（北京：中華書局，2018）；謝世維、林振源主編：《道法縱橫：歷史與當代地方道教》（台北：新文豐出版社，2019）。

物的形象和寓意，並討論最後封神與次第排列的內涵等，希望由此體現神魔小說更豐富的內涵，及其對大眾信仰的影響。

二、應運開劫、歷劫脫胎：闡教和截教

在小說中，殷紂王和周武王的陣營分別得到截教與闡教的支援，其主因在於紂王的大臣聞仲為金靈聖母門下，由此帶出截教修煉者；姜子牙則為元始天尊之徒，因此其陣營多為闡教人士。學界對於闡、截二教多有討論，定義闡教為「值得闡揚的正教」，但對截教卻有不同的觀點，對此，或可以道教的概念來思考「截教」之義。闡教與截教的陣營大致如下：

闡教(太上老君、元始天尊)：九仙山桃源洞廣成子(殷郊，闡一截)、太華山雲霄洞赤精子(殷洪，闡一截)、二仙山麻姑洞黃龍真人、狹龍山飛雲洞懼留孫——後入釋成佛(土行孫，闡一截一闡)、乾元山金光洞太乙真人(哪吒)、崆峒山元陽洞靈寶大法師、五龍山雲霄洞文殊廣法天尊——後成文殊菩薩(金吒)、九功山白鶴洞普賢真人——後成普賢菩薩(木吒)、普陀山落伽洞慈航道人——後成觀世音大士、玉泉山金霞洞玉鼎真人(楊戩)、金庭山玉屋洞道行天尊(韋護)、青峰山紫陽洞清虛道德真君(黃天化、楊任)；姜子牙、終南山玉柱洞雲中子(雷震子)、靈鷲山元覺洞燃燈道人(李靖)、⁹陸壓道人。¹⁰

截教(通天教主)：魔家四將、十天君(秦、趙、黃、袁、金光聖母、孫、白、姚、王、張)、趙公明、瓊霄、碧霄、雲霄、菡芝仙、彩雲仙子、聞仲(金靈聖母之徒)、呂岳、周信、李奇、朱天麟、楊文輝、馬元、羅宣、羽翼仙、丘引、余元、余化、烏雲仙、虬首仙、靈牙仙、毗蘆仙、金箍仙、金靈聖母、武當聖母、龜靈聖母、長耳定光仙、多

⁹ 小說未明確說明燃燈道人為李靖之師，但李靖的三十三天黃金寶塔為燃燈道人所贈，而第67回姜子牙金台拜將、詢問元始天尊未來吉凶後，眾將也向各個師尊詢問此行吉凶如何，李靖便是詢問燃燈道人，燃燈回答：「肉身成聖超天境，久後靈山護法台。」(第67回，頁495)，可見其與燃燈應為師徒關係。

¹⁰ 其中「李靖、金吒、木吒、哪吒、楊戩、韋護、雷震子」七人為「肉身成聖」。

寶道人等。殷洪、殷郊、申公豹（闡一截）、鄭倫（度厄真人、呂岳之徒，？一截一闡）。

其中姜子牙陣營中的雲中子、陸壓道人未明確說是元始天尊門下，但他們修煉的終南山與崑崙山都屬於闡教煉氣士之地，應系出同源。燃燈道人所在的靈鷲山明顯為佛教地名，燃燈道人原型為燃燈古佛，但可能運用類似廣法文殊天尊和普賢道人的手法，初期將其納入道教體系中。小說中雖未直接稱他為元始天尊弟子，但在萬仙陣中，他多次稱元始天尊為老師，應也屬於闡教一系，在相關戰役中扮演了重要角色。

兩相對照之下，可發現截教中人有兩大特色：第一，其修煉者包括了人類與各類動物，就像在誅仙陣與萬仙陣對壘時，雙方以下對話所體現的：

通天教主曰：「廣成子，你曾罵我的教下不論是非，不分好歹，縱羽毛禽獸亦不擇而教，一體同觀。想吾師一教傳三友，吾與羽毛禽獸相並，道兄難道與我不是一本相傳？」……正是：「截闡道德皆正果，方知兩教不虛傳。」（第77回，頁570）¹¹

隨發一個雷聲，振開萬仙陣。一塊煙霧撇開，現出萬仙陣來。蘆篷上，眾仙一見，睜目細看數番，見截教中高高下下，攢攢簇簇，俱是五嶽三山四海之中雲遊道客、奇奇怪怪之人。燃燈點頭對眾道人歎曰：「今日方知截教，有這許多人品。吾教不過屈指可數之人。」正是：「玄都大法傳吾輩，方顯清虛不二門。」內中有黃龍真人曰：「眾位道友，自元始以來，為道獨尊。但不知截教門中，一意濫傳，遍及非類，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！」（第82回，頁612）

¹¹ 本文所據《封神演義》文本為[明]許仲琳、李雲翔著：《封神演義》（南京：鳳凰出版社，2007），該版本係以明代金閻舒氏所刊的《新刻鍾伯敬先生批評封神演義》為底，再參照明代的蔚文堂復明刊本、清復明本和四雪草堂本改訂錯字。為行文清簡，直接於引文下標出回數和頁碼，不再一一註。

話說老子同元始來看萬仙陣，老子一見萬仙陣，與元始曰：「他教下就有這些門人！據我看來，總是不分品類，一概濫收，那論根器深淺，豈是了道成仙之輩！此一回玉石自分，淺深互見，遭劫者可不枉用工夫，可勝歎息！」（第82回，頁614）

對闡教之人來說，截教因羽毛禽獸不擇而教，才有類似駕七豬車的金靈聖母（斗母）、羽翼仙（大鵬金翅雕）、虯首仙（青獅）、靈牙仙（白象），甚至還包括了水族的烏雲仙（金鬚鼈魚）、丘引（田鱧）等門徒。相較來說，闡教底下雖有奇形怪貌之人（雷震子、哪吒、楊任），但多為人族而無修煉成仙的羽毛禽獸。

第二，截教與闡教雖同出一源，但或許是受小說「演義」的正統觀影響，因此作為敵對陣營的截教多被批評為「左道」，如：

旁有楊戩答曰：「聞太師新敗，去了半月，弟子聞此人乃截教門下，必定別請左道旁門之客，也要仔細防護。」（第43回，頁305）

（廣成子）大叫：「雲霄！休小看吾輩，有辱闡道之仙，自恃碧遊宮左道。」（第50回，頁360）

對闡教諸仙來說，截教所用之法多為左道，但仔細觀察，截教所用諸法也多是仙門寶物或是諸般法術，除了余化的化血刀和馬元的神手看來較為血腥詭異外，未必全然都是左道法術，否則陸壓道人拜死趙公明之法亦可視為左道妖術。就此來說，《封神演義》相當程度上延續了《西遊記》的傳統，與正道對抗者皆被視為左道，¹² 而這些左道妖異也大多是羽毛禽獸所化，在傳統人本中心的觀念裡，他們難脫飲食男女的慾望或是對於勝負生殺的執著，所以多帶有負面屬性。

至於「截教」的領導人通天教主，若依道教神譜概念，大道一炁化三清，三清分別為玉清元始天尊、太清道德天尊、上清靈寶天尊，如果說闡教的教主為元始天尊、太上老君（道德天尊），那麼通天教主所

¹² 有關《封神演義》與《西遊記》的關係，可參前引柳存仁：〈元至治本全相武王伐紂平話明刊本列國志傳卷一與封神演義之關係〉，頁1230-1259；康士林：〈自重互見的相似詩考論〉，頁211-222。

代表的應該是靈寶天尊。¹³ 靈寶天尊出現於道教上清經和靈寶經，尤其是靈寶經。後者係受佛教影響，特別強調「救度」的概念，且其救度從己身、家族七祖擴及到眾生，¹⁴ 最具代表性的《度人經》就提到：

《靈寶無量度人上品妙經》(CT1)：元始天尊懸坐空浮五色獅子之上，說經一偏，諸天大聖，同時稱善，是時一國男女聾病，耳皆開聰；說經二偏，盲者目明；說經三偏，喑者能言；說經四偏，跛病積速，皆能起行；說經五偏，久病痼疾，一時復形；說經六偏，髮白反黑，齒落更生；說經七偏，老者反壯，少者皆強；說經八偏，婦人懷姙，鳥獸含胎，已生未生，皆得生成；說經九偏，地藏發泄，金玉露形；說經十偏，枯骨更生，皆起成人。是時一國是男是女，莫不傾心，皆受護度，咸得長生。¹⁵

《靈寶無量度人上經大法》(CT219)：糞土小北學道男生臣某誠惶誠恐、頓首稽首拜、(手)奏啟混元上德皇帝太上老君太清大帝玉陛下：臣……恭望天慈，頒降敕旨，告下真司，特垂赦宥。令臣向去，心開意悟，耳聰目明，萬仙會議，賜臣金丹，消災卻禍，遂獲神仙，為教宗師，闡揚大道，濟拔幽顯，利及群生，得為後聖種民，獲與天地相守。恭願乾坤明素，日月輝光，星斗循軌，山嶽效靈，風雨時若，水火潛形，萬天道泰，劫災不生，蜎飛蠕動，咸獲起升。¹⁶

其中的「蜎飛(羽毛)蠕動(禽獸)」一詞來自佛經，或作「蜎飛蠕動」，如《佛說阿含正行經》中就提到：「已得道者，內獨歡喜，視妻如視姊妹，視子如知識，無貪愛之心，常慈哀十方諸天人民、泥犁、餓鬼、

¹³ 值得注意的是，在第77回中，老子一炁化三清，便稱上清道人、玉清道人、太清道人，如就道教角度來看，這裡有神學義理上的扞格，三清之一居然又化現三清，但是若從民間法派的視角詮釋，這段情節是合理而可以接受的。「在當代詮釋法派總真圖時，有時會將第三層、第四層身穿道袍的道士詮釋為上清、玉清、太清三位真人。」台灣枋寮威遠壇林威呈道長口述，2020年12月30日，中和福和宮。

¹⁴ 相關研究可參謝世維：〈大乘玄宗：論中古時期道教經典型態之轉變〉，收入氏著：《大梵彌羅：中古時期道教經典當中的佛教》(台北：台灣商務印書館，2013)，頁239-268。

¹⁵ 《靈寶無量度人上品妙經》，卷一，《道藏》(台北：新文豐出版社，1985)，第一冊，頁1。

¹⁶ 《靈寶無量度人上經大法》，卷二六，《道藏》，第五冊，頁776。

畜生、蝸飛蠕動之類，皆使富貴安隱度脫得泥洹之道，見地蟲當以慈心傷哀之，知生不復癡。」(CBETA, T.151, 833b) 此詞彙被道教轉用，在宋代之後的靈寶齋儀，如《靈寶領救濟度金書》(CT466)、《無上黃籙大齋立成儀》(CT508) 中都可見到。換句話說，靈寶經法的目的除了救度世人幽魂之外，還包括了世間各種生物，或許這是截教羽毛禽獸仙人的構思來源。就此來說，「截教」的造構除了延續《西遊記》以來的神魔鬥法傳統外，也有可能受到道經的啟發。¹⁷

若再配合靈寶經度亡超昇的概念，從靈寶天尊脫胎的通天教主正是引領門下各式異人散仙、羽毛禽獸藉由死亡的轉換，歷劫脫胎，最後透過封神而成正果，達到最終成仙的目的(詳參第四節討論)。就像小說中元始天尊對通天教主所言：「當時在你碧遊宮共議『封神榜』，當面彌封，立有三等：根行深者成其仙道，根行稍次成其神道，根行淺薄成其人道，仍隨輪迴之劫。此乃天地之生化也。」(第77回，頁569-570) 或是姜子牙封神前、元始天尊所頒下的誥敕：

太上無極混元教主元始天尊敕曰：「……縱服氣煉形于島嶼，未曾斬卻三尸，終歸五百年後之劫；總抱真守一於玄關，若未超脫陽神，難赴三千瑤池之約。故爾等雖聞至道，未證菩提。有心自修持，貪癡未脫；有身已入聖，嗔怒難除。須至往愆累積，劫運相尋。或託凡軀而盡忠報國，或因嗔怒而自惹災尤。生死輪迴，循環無已。業冤相逐，轉報無休。……特命姜尚依劫運之重輕，循資品之高下，封爾等為八部正神，分掌各司，按布周天，糾察人間善惡，檢舉三界功行，禍福自爾等施行，生死從今超脫，有功之日，循序而遷。」(第99回，頁750)

由此來說，如學者所言，闡教是「值得闡揚的正教」，但典籍中未見根源，作者新創的「截教」一詞，就未必是從正邪對立的正統觀出發所理解的「應該阻截的邪教」，¹⁸ 還可能涵括了「應劫」、「遭劫(截)」之義，如同小說中所說的，老君、元始天尊與通天教主簽押「封神榜」乃是應

¹⁷ 筆者此說帶有一些解構式的創造性詮釋：從詞彙與小說描述來看，的確不易找到通天教主與靈寶天尊的連結，但若以靈寶經的概念來看截教教主和仙人，似乎是可以得到一個較為通貫且有別於過往的理解，所以進行此一嘗試性的詮釋。下文以鴻鈞道人為盤古王，也是採用類似的詮釋策略。

¹⁸ 李建武：〈再考《封神演義》的闡教和截教〉，頁281-290。

運上天劫數，榜上有名者在劫難逃，多是半路消亡，因此征戰中死亡的多數為截教門人。姜子牙陣營中具名者僅有黃天化、黃飛虎、文聘、崔英、蔣雄、崇黑虎、蘇護、洪錦和龍吉公主夫婦、鄭倫、楊任、龍鬚虎等約莫十來位。

有趣的是，截教門人死亡者多為闡教十二上仙、黃飛虎父子或是肉身成聖的七人所殺，其中楊戩殺人最多、哪吒其次，這兩人也是小說中最活躍的兩位主角。尤其是楊戩，幾乎轉用了《西遊記》中孫悟空的各項元素，若不是缺少其成長歷程的鋪排，未如哪吒有析骨還父、剔肉還母的反抗情節，他應是整個小說中最具代表性的主角。反之，闡教人士因屬正道一方，其死亡場景描述與意義往往更為豐富，其中有幾位值得留意。其一為黃天化，黃天化為清虛道德真君弟子，身騎玉麒麟，對戰時多被對方認為是「道德之士」（另一相似者為騎墨麒麟的聞仲），可見作者對這號人物的重視。其成名的戰役就是「四天王遇丙靈公」，小說中四天王為「釋門中人」，不易對付，姜子牙的打神鞭對付不得，因此由黃天化協助出戰。雙方首次對戰，黃天化可能因下山後改服食葷，所以被魔禮青金剛鐏打死，之後又被道德真君救起，獲贈法寶後，進行第二次對戰：

魔禮青隨後趕來。黃天化回頭一看，見魔禮青來趕，掛下雙鎚，取出一幅錦囊。打開看時，只見長有七寸五分，放出華光，火焰奪目，名曰攢心釘。黃天化掌在手中，回手一發；此釘如稀世奇珍，一道金光出掌。怎見得，有詩為證。詩曰：「此寶今番出紫陽，煉成七寸五分長，玄中妙法真奇異，收復魔家四大王。」話說黃天化發出攢心釘，正中魔禮青前心，不覺穿心而過，只見魔禮青大叫一聲，跌倒在地。……也是該四天王命絕，正遇丙靈公，此乃天數。（第41回，頁288-289）

作者直接道出人物封神後的尊號，這在小說中並不多見。如果我們認為小說人物具有某種宗教隱喻，那麼丙靈公黃天化釘死四天王，就帶有著以國家正神力壓佛教護法的意味。不過，在金雞嶺一役中，由於玉麒麟之眼為高繼能蜈蚣所盯，黃天化落馬遭亡（第69回）。高繼能為群星之一，他也是在小說中少數會被直接稱呼的星宿（另外三例為喪門星張桂芳、五谷星殷洪和七殺星張奎），他能擊殺黃天化，除了本身即是殺星外，或許是因「黑殺」（翊聖）與天蓬、天猷和真武（佑聖）

並列為北極驅邪院四聖，是宋元以來道法儀式中的主帥或重要統帥，神譜位階較高，才能超凌於泰山丙靈公之上。¹⁹

在《封神演義》裡佔據不少篇幅的黃天化與黃飛虎具有舉足輕重的地位，繼黃天化戰死後，作者又安排其父黃飛虎聯合崇飛虎、文聘、崔英、蔣雄五人之力對戰高繼能，即是所謂的「五嶽鬧黑殺」：

（高繼能）縱馬搖鎗直取。崇黑虎手中斧赴面相迎，獸馬相交，鎗斧併舉。未及數合，文聘青驄馬跑，五股叉搖，崔英催開黃彪馬，蔣雄磕開烏騅馬，四將把高繼能圍住當中。好個高繼能！一條鎗抵住了四件兵器。三軍吶喊，數對旗搖。且說黃飛虎在中軍帳，子牙聽的鼓聲大振，對黃飛虎曰：「黃將軍，崇君侯此來為你，你可出營助陣方是。」黃飛虎曰：「末將思子，一時昏聩，幾乎忘卻了。」隨上五色神牛，搖鎗殺出營來。大呼：「崇君侯，吾來拿殺子仇人也！」把坐下牛一縱，殺入圈子裏來，正應著：「『五嶽』時來鬧黑殺，金雞嶺上立奇功。」且說「五嶽」將高繼能裹在垓心。好高繼能，一條鎗遮架攔擋，此正是五嶽鬧黑殺。（第69回，頁510）

有讚為證。讚曰：「葫蘆黑煙生，煙開神鬼驚。秘傳玄妙法，千隻號神鷹。乘煙飛騰起，蜈蚣當作羹。鐵翅如鋼剪，尖嘴似金針，翅打蜈蚣成粉爛，嘴啄蜈蚣化水晶。今朝『五嶽』來相會，『黑殺』逢之命亦傾。」（第70回，頁511）

在該場戰役中，崇黑虎的鐵嘴神鷹吃盡蜈蚣，在五人圍攻之下，最後由黃飛虎一槍刺下高繼能，梟了首級，為黃天化報仇。不過，黃飛虎等五嶽也未得全終，在攻打灑池縣時為「七殺」張奎所殺：

黃飛虎領令出營，見四將與張奎大戰，黃飛虎自思：「吾在此掠陣，不見我之情分。不若走騎成功，何不為美？」黃飛虎將五色神牛催開，大呼曰：「崇君侯，吾來也。」此正是五嶽逢七殺，大抵天數已定，畢竟

¹⁹ 不過由於「黑殺」（黑煞）的名號和相似的特質，所以在宋元時期的道法儀式中，黑殺有時被視為北極四聖中的黑煞將軍，有時被認為是趙玄朗或趙公明，在大眾認知中出現了混淆錯置的情況，相關討論可參Edward L. Davis, "The Cult of the Black Killer," *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 67-86。

難逃。只見五將裹住張奎，這場大戰……話說五將把張奎圍在垓心，戰有三四十回合，未分勝負。崇黑虎暗思：「既來立功，又何必與他戀戰？」把坐下金睛獸一兜，跳出圈子，詐敗就走，好放神鶯。四將知計，也便撥馬跟黑虎敗走。他不知張奎坐騎，其快如風，也是五嶽命該如此。只見張奎等五將去有三二箭之地，把馬頂上角一拍，一陣烏煙，即時在文聘背後，手起一刀，把文聘揮于馬下。崇黑虎急用手去揭葫蘆蓋，已是不及，早被張奎一刀砍為兩斷。崔英勒回馬來時，張奎使開刀，又戰三將。忽然桃花馬走一員女將，用兩口日月刀，飛出陣來，乃是高蘭英來助張奎。這婦人取出個紅葫蘆來，祭出四十九根太陽金針，射住三將眼目觀看不明，早被張奎連斬三將下馬。可憐五將一陣而亡，有詩為證。詩曰：「五將東征會灑池，時逢七殺數應奇。忠肝化碧猶啼血，義膽成灰尚結麗。千古英風垂泰嶽，萬年裡祀祝嵩尸。五方帝位多隆寵，應念當時報國思。」（第86回，頁652-653）

在本回中，張奎倚仗其坐騎獨角烏煙獸的飛速，又得高蘭英的相助，斬殺了黃飛虎等五人。且除了五嶽之外，土行孫與鄧蟬玉夫婦也亡於他們夫婦之手，正應了「七殺」之數。在整部小說中，這是姜子牙陣營傷亡最慘重的一回。就最後的封神神譜來看，張奎與高蘭英分別為七殺星與桃花星，屬於天土群星，能對剋土府星與六合星的土行孫夫婦尚可理解，但還能讓五嶽身亡，似乎並不符合神譜階序。或許作者是將「七殺」理解為天地生成的自然煞氣，無法消滅、難以捕捉，卻又具有強橫的橫殺之力，²⁰ 最後集合楊戩、楊任和韋護三人之神力，才能打滅張奎，表現了中國傳統的神煞相剋觀。

除了灑池縣這場戰役，另一次較為慘重的戰役為對陣梅山七聖，傷亡者有楊任（亡於四廢星袁洪）、鄭倫（亡於天瘟星金大升）、龍鬚虎（亡於力士星鄔文化）。三人分別被封為甲子太歲之神、鎮守西釋山門的哼將與九丑星，但梅山七聖的地位也僅為群星，神格位階似乎並不完全對應。不過，袁洪是採天地靈氣、鍊日月精華的白猿，而在《西遊記》、《平妖傳》等神魔小說中，與人形最為相近的猿猴多為最難降

²⁰ 相關研究，可參李豐楙：〈煞：一個非常的宇宙現象〉，《歷史月刊》，第132期（1999），頁36-41。

伏的精怪，²¹ 練就了「八九玄功」的袁洪與楊戩不分上下，最後還得仰賴女媧娘娘的山河社稷圖，才被收服。在收服梅山七聖的過程中，女媧娘娘兩次出場（牛精金大升、猿精袁洪），亦可見在角色設定上，梅山七聖應具有相當份量，有別於一般的動物精怪。痘神余化龍一家也是如此，他們所散布的痘患是依靠神農賜藥和下傳升麻於人世，才得以治癒，這些都是較重要的神祇。除此之外，還有蘇護（東斗星君）亡於余兆（西方痘主）、洪錦和龍吉公主夫婦（龍德星與紅鸞星）亡於金靈聖母的情節，其背後隱含的痘主抗斗君、斗母轄群星則是可以理解的情況。

三、法的可能：西方教、鴻鈞道人

小說中另一個引人注目的則是「西方教」，西方教代表佛教，是逸出闡截二教且不在封神榜內的另一系統。但除了從傳統宗派式或義理性佛教角度來看待外，或可從大眾宗教或更民間性的宗教視角切入。小說中的釋門中人頗得禮遇，或許是出於修行的理念，多不讓這些人身犯殺劫。如廣法天尊要收馬元之時，準提道人便出場援救：

道人曰：「貧道乃西方教下準提道人也是，『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。」（第61回，頁444）

不過，西方教雖不犯殺劫，仍得應劫而出：

準提道人曰：「既然如此，總來為渡有緣，待吾去請我道兄來。正應三教會『誅仙』，分辨玉石。」老子大喜。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。正是：「佛光出在周王世，興在明章釋教開。」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

²¹ 相關研究，可參胡萬川：〈玄女、白猿、天書〉，《中外文學》，第12卷第6期（1983），頁136-164。

俱出關、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。」……廣成子來稟老子與元始曰：「西方二位尊師至矣。」老子與元始率領眾門人下蓬來迎接。見一道人，身高六丈。但是：「大仙赤腳棗梨香，足踏祥雲更異常。十二蓮台演法寶，八德池邊現白光。壽同天地言非謬，福比洪波語豈狂。修成舍利名胎息，清閑極樂是西方。」話說老子與元始迎接準提上了蘆篷，打稽首坐下。老子曰：「今日敢煩，就是三教會盟共完劫運，非吾等故作此孽障耳。」接引道人曰：「貧道來此會有緣之客，也是欲了冥數。」（第78回，頁576-577）

以上引文其中除了反映明代盛行的淨土信仰和準提信仰之外，也還帶有些許民間教派末劫的概念。²² 除此之外，西方教陣營者還有：接引道人、準提道人、懼留孫、文殊菩薩（虯首仙）、普賢菩薩（靈牙仙）、觀音大士（金光仙）、烏雲仙（金鬚鼈魚）；馬元、孔宣、羽翼仙、法戒、長耳定光仙、毗蘆仙。

其中文殊、普賢與觀音為宋代之後流行的佛教信仰，自不用待說，然若從道教角度來看，在《清微元降大法·玄一碧落太育朗神五雷法》（CT223）中已宣稱其主帥朱清為觀音化身。²³ 小說將文殊與普賢列為闡教門徒，傳徒金吒、木吒，道教中類似文殊、普賢者為雷聲普化天尊與太乙救苦天尊，而太乙救苦天尊在小說中即為哪吒之師太乙真人。作者安排金吒、木吒、哪吒為三兄弟，這或許不是偶然的巧合——一方面，教授這三位太子的神祇具相近的神譜位階，另一方面，這一設定也符合毗沙門天王有三子之說，讓小說的人物設計既未

²² 「末劫」是明清以來民間教派非常重要的觀念，但就《封神演義》來看，較多提到劫運、劫數而少論及末劫。遭遇劫數、劫運的對象大多是修行仙人，他們的劫數來自商王朝的覆滅，但與末世式的末劫概念不盡相同。所以，筆者以為《封神演義》此處雖有類似概念，但未必就是以此發衍整部小說，這也與研究者個人的詮釋策略有差別，此中或有詮釋的空間，請俟來者。

²³ 此非孤例，宋元以後道教轉化佛教神祇的情況並非少見，《清微元降大法·西極真梵大覺慧命五雷上經》就稱主帥金吒大聖覺皇上帝為釋迦，副帥圓明威神大元帥為龍樹。除此之外，還有穢跡金剛、大威德明王、孔雀明王等例子，謝世維曾作過相關研究，可參〈道統與密術——宋元清微法與地方密教傳統〉，收入氏著：《道密法圓：道教與密教之文化研究》（台北：新文豐出版社，2018），頁91-130，該文原刊於《華人宗教研究》，第9期（2017），頁7-44。

背離佛道概念，而且保持一致完整的敘述。此外，羽翼仙為大鵬金翅雕，這當然可能承襲自《西遊記》，然而大鵬金翅鳥與孔雀明王也是明代常見的信仰與小說題材。²⁴ 定光仙即為定光佛，可能來自唐宋時期相當流行的泗州大聖信仰或是福建地區的定光古佛信仰。²⁵ 毗蘆仙為毗盧遮那佛，是唐密的重要神祇。法戒的形象為頭陀，後至舍衛國為祇它（祇陀）太子。除了法戒之外，這些神祇都與唐代密教有密切的關係。就此來看，馬元也可能來自密教神祇，或是以深沙大神為原型，進行改易。由此來說，或許我們應將其視為作者取資於當時流行的各種佛道信仰，特別是來自密教、已中國化甚至道教化的神祇，而非純然的佛教和道教。若僅從正統佛、道視角切入，反而容易產生理解上的落差。當然作者也具備了相當的宗教知識，所以在人物、情節安排上，仍大體依照原有的神譜階序，並非隨意錯置。

值得注意的是，西方教的神祇多帶有強烈的密教特質，尤其是他們在戰鬥時，常會化現多頭多臂的變相。小說中有多頭多臂變相的神祇有呂岳、羅宣、殷郊、哪吒、孔宣、文殊廣法天尊、普賢道人、慈航道人、準提道人等九位，其相分別為：

呂岳：呂岳見周將有增，隨將身子搖動，三百六十骨節霎時現出三頭六臂，一隻手執形天印，一隻手擎住瘟疫鐘，一隻手持定形瘟幡，一隻手執住止瘟劍，雙手使劍，現出青臉獠牙。（第58回，頁421）

羅宣：羅宣見子牙眾門人不分好歹一擁而上，抵擋不住，忙把三百六十骨節搖動，現出三首六臂，一手執照天印，一手執五龍輪，一

²⁴ 相關研究，可參高振宏：〈密教佛典與通俗文學的金翅鳥〉（一）至（六），《海潮音》，第96卷第3-11期（2015）；〈唐宋時期的孔雀明王信仰〉（一）至（八），《海潮音》第97卷第4期（2016）至第98卷第5期（2017）。

²⁵ 泗州大聖僧伽一說為定光佛化身，也有十一面觀音化身之說，有關泗州大聖信仰，可參黃啟江：《泗州大聖與松雪道人：宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》（台北：台灣學生書局，2009）。而有關福建定光古佛信仰的研究，可參John Lagerwey, "Dingguang Gufo: Oral and Written Sources in the Study of a Saint," *Cahiers d'Extrême-Asie* 10 (1998): 77-129; 林國平, 〈定光古佛探索〉, 《圓光佛學學報》, 第3期 (1999), 頁224-242; 王見川: 《從僧侶到神明: 定光古佛、法主公、普庵之研究》(中壢: 圓光佛學研究所, 2007)。有趣的是, 福建定光古佛曾駐錫過南康盤古山, 也促發本文將鴻鈞老祖詮釋為盤古王的想像。

手執萬鴉壺，一手執萬里起雲煙，雙手使飛煙劍，好利害！（第64回，頁470-471）

殷郊：……凡上有熱氣騰騰六七枚豆兒。殷郊拈一個吃了，自覺甘甜香美，非同凡品：「好豆兒，不若一總吃了罷。」……殿下心疑，不覺渾身骨頭響，左邊肩頭上忽冒出一隻手來，殿下著忙，大驚失色。只見右邊又是一隻。一會兒忽長出三頭六臂，把殷郊只嚇得目瞪口呆，半晌無語。只見白雲童兒來叫曰：「師兄，師父有請。」殷郊這一會略覺神思清爽，面如藍靛，髮似硃砂，上下獠牙，多生一目，晃晃蕩蕩來至河前。（第63回，頁459）

哪吒：哪吒連飲三盃，吃了三枚火棗。真人送哪吒出洞府，看哪吒上了風火輪，真人方進洞去。哪吒提火尖鎗，方欲架土遁前行，只見左邊一聲響，長出一隻臂膊來。哪吒大驚曰：「怎的了？」還不曾說得完，右邊也長出一隻臂膊來。哪吒唬得目瞪口呆。只聽得左右齊響，長出六隻手來，共是八條臂膊，又長出三個頭來。（第76回，頁565）

孔宣：只聽得孔宣五色光裏一聲雷響，現出一尊聖像來，十八隻手，二十四首，執定環珞傘蓋，花罐魚腸，加持神杵、寶銼、金鈴、金弓、銀戟、旛旗等件。（第71回，頁519）

文殊廣法天尊，廣法天尊現出一法身來，怎見得，有讚為證。讚曰：「面如藍靛，赤髮紅髯。渾身上五彩呈祥，遍體內金光擁護。降魔杵滾滾紅焰飛來，金蓮邊騰騰霞光亂舞。正是：太極陣中，皈依大法現威光，朵朵祥雲籠八面。」（第83回，頁618）

普賢道人：只見普賢真人泥丸宮現出化身，甚是兇惡。怎見得，有讚為證。讚曰：「面如紫棗，巨口獠牙。霎時間紅雲籠頂上，一會家瑞彩罩金身。環珞垂珠掛遍體，蓮花托足起祥雲。三首六臂持利器，手內降魔杵一根。正是：有福西方成正果，真人今日已完成。」（第83回，頁619）

慈航道人：話說慈航道人見四象陣中變化無窮，忙將頭上一拍，有一朵慶雲籠罩，蓋住頂上。只聽得一聲雷響，現出一位化身，怎見得：「面如傅粉，三首六臂。二目中火光焰裏現金龍，兩耳內朵朵金蓮生瑞

彩。足踏金鰲，靄靄祥雲千萬道；手中托杵，巍巍紫氣微青霄。三寶如意擎在手，長毫光燦燦；楊柳靜瓶在肘後，有瑞氣騰騰。正是：「普陀妙法莊嚴，方顯慈航道行。」（第83回，頁620）

準提道人：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、旛幢、加持神杵、寶鏗、銀瓶等物，來戰通天教主。（第84回，頁630）²⁶

上述九位之中，哪吒、殷郊雖未入西方教，但他們分別轉化自佛教毘沙門天王的第三子和大威德明王，所以還保有變相的特質，而呂岳所代表的瘟神有可能也是襲用太歲的特異形象，見於《法海遺珠》和《道法會元》：²⁷

《法海遺珠·太歲武春雷法》：正將地司太歲殷名郊，赤體，青面青身，焦黃髮豎起；頂上骷髏一箇，項帶骷髏入箇；豹皮護臀，兩眼出兩手，右金鐘，左印；中兩手，左黃旛，右豹尾；下兩手，左戟，右火劍；印堂中金光一條射人，赤腳，足下及偏身俱是飛火。²⁸

《道法會元·北帝地司殷元帥秘法》：上清北帝地司太歲大威德神王至德主帥殷元帥。帥諱郊，青面青身，金冠朱髮，緋袍阜緣，絞紮腰間；上左手托日，右手托月；下右手鉞斧，下左手金鐘；項上懸掛十二骷髏；自午方五色雲中至。²⁹

²⁶ 小說中有將準提與孔雀明王混用的情況，在第78回時稱：「半空中又來了孔雀明王。準提現出法身，有二十四首，十八隻手，執定了瓔珞、傘蓋、花貫、魚腸、金弓、銀戟、加持神杵、寶鏗、金瓶，把通天教主裹在當中。」（頁578）而孔雀明王化身的孔宣也為準提道人所收，可見兩者有密切的關係。

²⁷ 需再說明的是，在《法海遺珠》和《道法會元》中，有關地司太歲殷元帥的道法儀式共有五套，其中所載的形象不盡相同，《法海遺珠》中還保留了密教大威德明王的變相特質，而在《道法會元》則多轉化為孩兒相，這可能受到天心正法與哪吒信仰的影響。筆者曾討論過相關問題，可參〈唐宋時期的大威德明王信仰及其流行〉（一）至（十六），《海潮音》，第98卷第7期（2017）至第100卷第12期（2019）；〈道教地司太歲法研究〉，發表於政治大學華人宗教研究中心主辦：「歷史與當代地方道教研究」國際學術研討會暨道醫論壇，2019年10月26-28日。

²⁸ 《法海遺珠》，卷三五，《道藏》，第四十五冊，頁683。

²⁹ 《道法會元》，卷二四七，《道藏》，第五十一冊，頁419。

在宋元道法中，太歲也具有掌理土瘟的職能，如彭元泰在《天心地司大法·法序》中提到：

夫地司者，乃天心地司。上曰九天，下曰九地。天地相合，陰陽交感，陽升陰降，所謂神九至陽，鬼九至陰。鬼神，二炁之靈者。九天雷神乃至陽之炁，居於坤土之下，一陽來復，自乎坎位。乃知陽炁潛施，發生萬物，以成四時，鈴轄煞神，降伏瘟部。……余昔受度師蕭君道一先生，凡十有五年，目擊所行，暨終，分付玄奧。外有報犯起土符命，自道一先生指示，無不靈驗。是法之玄妙，皆師師口傳，實上天之寶，人所罕知。余得此文靈驗，莫可盡述。至於降瘟疫，伐壇邪，斬滅妖怪，祈禱雨暘，通幽達冥，委之無，用之必應。³⁰

據此，殷郊元帥應是掌理瘟部，專治土煞，後延伸到祈雨、斬妖伐邪等方面，或許作者因此混用了相關形象。而具有類似變相的火德星君羅宣也可能轉用了太歲的形象，³¹ 但就其「火」的屬性來看，也有可能是轉用了豁落王靈官的形象。有趣的是，這種變相也帶出一項被逐漸遺忘的傳統武器——「印」，小說中的番天印、照天印等都具有相當的威力，殷郊太子的番天印，連他的師父廣成子都無法抵擋，頗見作者巧思。³² 此外，甲子太歲之神楊任的形象為雙眼出手，或許也是受到道經中殷元帥「兩眼出兩手」造型的啟發。

³⁰ 《道法會元》，卷二四六，《道藏》，第五十一冊，頁414。

³¹ 在清代所繪的《封神真形圖》中，「火德星君羅宣」圖像旁便題為「值年太歲殷郊」。細究該畫冊中的殷郊和羅宣（參見附圖1），兩者皆為三頭六臂，形貌相當接近，差別只在手持的武器：殷郊手持兩面明鏡、旛、箭、落魂鐘、番天印，上二手所持的明鏡應即代表日月，所以可判定為殷郊；而羅宣則持鐵輪、葫蘆、弓箭、印、雙劍。由此可見，對小說出版商來說，他們也無法完全確定《封神演義》中眾神的形象，因此這些神祇的形象之間出現了借用或混淆。

³² 道教與民間法教都非常重視「印」，它原是作為一種身分象徵，用以行使各式文書，後也具有鎮邪驅祟的作用，在宋元時期就相當流行北極驅邪院印、都天法主印等，是一種相當具中國特色的器物，有關密教與道教神印的討論，可參 Michel Strickmann, “Ensigillation: A Buddho-Taoist Technique of Exorcism,” *Chinese Magical Medicine* (California: Stanford University Press, 2002), 123–193。此外，由於殷郊所用的「番天印」與其弟殷洪命喪的「太極圖」具有強烈的法術特色，民間法教將其敷衍為具體的法術。目前台南南廠保安宮的法教系統就有這兩種手印，而且具強烈的法力，專門用於鬥法或急難，展現出對小說的一種另類衍異。

在闡、截二教還有一位更原始的祖師——鴻鈞道人，解釋（開解）了老君、天尊和教主三人的恩怨：

忽見正南上祥雲萬道，瑞氣千條，異香襲襲，見一道者手執竹杖而來。偈曰：「高臥九重雲，蒲團了道真。天地玄黃外，吾當掌教奠。盤古生太極，兩儀四象循。一道傳三友，二教闡截分。玄門都領秀，一氣化鴻鈞。」……鴻鈞道人曰：「你三個過來。」老子、元始、通天三個走近前面，道人問曰：「當時只因周家國運將興，湯數將盡，神仙逢此殺運，故命你三個共立封神榜，以觀眾仙根行淺深，或仙或神，各成其品。不意通天弟子輕信門徒，致生事端。雖是劫數難逃，終是你不守清淨，自背盟言，不能善為眾仙解脫，以致俱遭屠戮，罪成在你，非是我為師的有偏向，這是公論。」接引與準提齊曰：「老師之言不差。」鴻鈞曰：「今日我與你講明，從此解釋。大徒弟你須讓過他罷！俱各歸仙闕，毋得戕害生靈。沉眾弟子厄滿，姜尚大功垂成，再毋多言，從此各修宗教。」（第84回，頁631-633）

詩中云「盤古生太極」，暗示著鴻鈞道人代表著更原初的「道」，小說將這個「道」詮釋為「盤古」，這點在第83回中也有表現：

元始天尊遞一旛與文殊，名曰盤古旛：「可破此太極陣。」文殊廣法天尊接旛作偈而出。偈曰：「混元一氣此為先，萬劫修持合太玄。莫道此中多變化，汞鉛消盡福無邊。」……文殊廣法天尊將盤古旛展動，鎮住了太極陣。（第83回，頁617-618）

在小說中，盤古類似無極，是比太極更原初的元氣，所以傳統觀點多認為如果太上老君、元始天尊和通天教主代表三清，那鴻鈞老祖就是「一炁化三清」中的「一炁」。此說雖可接受，但小說混融三教，並表現出鴻鈞老祖略高於西方教，令人不禁想到宋代以後對法教（巫法）源流中「盤古王」的看法，最具代表性的就是白玉蟾在《海瓊白真人語錄》（CT1307）中所提到的：

元長問曰：「巫法有之乎？其正邪莫之辯也。」答曰：「巫者之法始於娑坦王，傳之盤古王，再傳於阿修羅王，復傳於維陀始王、長沙王、頭陀王，閻山山在閻州九郎、蒙山七郎、橫山十郎、趙侯三郎、張趙二

郎，此後不知其幾。昔者巫人之法有曰盤古法者，又有曰靈山法者，復有閻山法者，其實一巫法也。巫法亦多，竊太上之語，故彼法中多用太上咒語，最可笑者，昔人於巫法之符下草書『太上在天』，今之巫師不知字義，卻謂『大王在玄』，呵呵。」³³

盤古神話從漢末三國開始進入中國，六朝道經還未將之納入其中，到唐代之後，盤古才開始進入道教神譜系統，到了宋代之後被大量採用。有些說法中認為盤古先於三皇，甚至有的還借用了佛教化身之說，認為盤古為元始天尊化身，或是像清微派認為盤古為清微真元妙化天帝。在當時地方流行的巫術，多以盤古王為尊，涵納各種地方系統的神祇（與盤古相關的盤瓠神話所代表的就是少數民族的始祖神話），目前所見《法教總真圖》，也多是以盤古王為核心，底下涵納道教三清、玉皇、真武，以及佛教的釋迦、龍樹、觀音、普庵，和各式地方性神祇（包括物怪）、猖兵等（參見附圖2）。而《海瓊白真人語錄》中所提到的趙侯三郎、張趙二郎就是梅山神，³⁴ 與第87回之後出場的梅山七聖有密切關係。小說中的梅山七聖並非只是單純的動物變化，而是採納天地精氣、日月精華而有玄變的精怪，他們可溯源到更早時期，尤其是牛精、猿精，還得女媧娘娘出場才得收伏。當然，小說中還出現上古的伏羲、神農、軒轅三聖，但主要是由神農傳下柴胡和升麻，並沒有盤古和女媧那樣的重要地位，這樣的描述可能承襲明代小說的套路，如余象斗所編《列國前編十二朝》就是從盤古開天闢地講起，³⁵ 而華北地區亦有流傳《盤古帝君開闢歷世相傳寶卷》，可見明代時期盤古信仰在大眾宗教中的重要性。雖然鴻鈞道人未出現後世盤古王常見的日月象徵，但從詩歌所暗喻的盤古、涵納釋道、梅山七聖與

³³ [宋]白玉蟾述，彭耜、謝顯道等纂集：《海瓊白真人語錄》，卷一，《道藏》，第五十五冊，頁661。

³⁴ 參見張澤洪：〈梅山神張五郎與張趙二郎研究〉，《宗教學研究》，第4期（2014），頁144-150。

³⁵ 有關《列國前編十二朝》的相關研究可參林桂如：〈余象斗的『列國前編十二朝』について〉，《日本中國學會報》，第59期（2007），頁170-185；林雅玲：〈余象斗小說出版品版式及其評林本之創新研究〉，《文與哲》，第12期（2008），頁367-411；郭品宏：〈《列國前編十二朝》研究〉（高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，2014）。

女媧等線索來看，鴻鈞道人是有可能被理解為法派盤古王的。小說以盤古王為尊，來涵納佛、道與各式地方性神祇，演繹了一個修證成仙、道法生成的過程。換言之，就像《封神演義》對民間法術有深刻的影響一樣，在《封神演義》創作時期的民間法術，對這部作品的作用與影響也不容忽視。³⁶

四、「封神」的意義與神譜

在小說第15回中，作者已經預示最後的封神之事：

話說崑崙山玉虛宮掌闡教道法元始天尊因門下十二弟子犯了紅塵之厄，殺罰臨身，故此閉宮止講。又因昊天上帝命仙首十二稱臣，故此三教並談，乃闡教、截教、人道三等，共編成三百六十五位成神，又分八部：上四部雷、火、瘟、斗，下四部群星列宿、三山五嶽、步兩興雲、善惡之神。此時，成湯合滅，周室當興，又逢神仙犯戒，元始封神，姜子牙享將相之福，恰逢其數，非是偶然。（頁105）

所以闡、截二教及雙方陣營的人臣中，最後應有三百六十五位成神，還可分為上四部與下四部。

以往研究多關注姜子牙封神之舉，對「封神」的前後脈絡關注較為不足，但在談及《封神演義》整部小說的意義時，相關情節都有著相當重要的作用。例如姜子牙在封神之前，向元始天尊請來「元始詰命」：

³⁶ 這裡或許會有詮釋循環的問題，目前所見的《法派總真圖》也許是受到《封神演義》的影響，不過在《海瓊白真人語錄》還有一條學界常引述的資料：「問曰：『今之瑜珈之為教者，何如？』答曰：『彼之教中謂釋迦之遺教也。釋迦化為穢跡金剛以降螺髻梵王，是故流傳此教。降伏諸魔，制諸外道，不過只三十三字金輪穢跡咒也。然其教中有龍樹醫王以佐之焉，外此則有香山、雪山二大聖，豬頭、象鼻二大聖，雄威、華光二大聖，與夫那叉太子，頂輪聖王及深沙神、揭諦神，以相其法，故有諸金剛力士以為之佐使。所謂將吏，惟有虎伽羅、馬伽羅、牛頭羅、金頭羅四將而已，其他則無也。今之邪師雜諸道法之辭，而又步罡捻訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇，打桃棒，而於古教甚失其真，似非釋迦之所為矣。然瑜珈亦是佛家伏魔之一法。』」（卷一，《道藏》，第五十五冊，頁662）可見在南宋時期，已有大量佛教（特別是密教）神祇進入地方法術系統，並且與中國神祇出現混融的情況。

子牙進宮至碧遊床前，倒身下拜：「弟子姜尚願老師萬壽無疆！弟子今日上山，拜見老師，特為請玉符救命，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。諸神幸甚！弟子幸甚！」元始曰：「我已知道了，你且先回。不日就有符敕至封神台來。你速回去罷！」子牙叩首謝恩而退。……不覺光陰迅速，也非止一日，只見那日空中笙簧嘹亮，香氣氤氳，旌幢羽蓋，黃巾力士簇擁而來。白鶴童子親賞符敕，降臨相府。怎見得。有詩為證。詩曰：「紫府金符投玉台，旌幢羽蓋拂三台。雷瘟火斗分先後，列宿群星次第開。糾察無私稱至德，滋生有序序長才。仙人人鬼從今定，不使朝朝墮草萊。」（第99回，頁749）

這裡的頒降符敕具有重要的意義，封神台內的逢劫神仙都是魂魄無依、受苦沉淪的凶死亡魂，因此需透過元始符命前來救度、轉化其性質，這如同目前所見的道教儀式，由頒降誥命，透過「救苦真符」拔度亡魂出離地獄（見附圖3），³⁷ 正如第二節中所述及的，這裡承續的是靈寶度亡的概念。而元始天尊誥敕內容為：

太上無極混元教主元始天尊敕曰：「嗚呼，仙凡路迴，非厚培根行豈能通；神鬼途分，豈諂媚奸邪所覬竊。縱服氣煉形於島嶼，未曾斬卻三尸，終歸五百年後之劫；總抱真守一於玄關，若未超脫陽神，難赴三千瑤池之約。故爾等雖聞至道，未證菩提。有心自修持，貪癡未脫；有身已入聖，嗔怒難除。須至往愆累積，劫運相尋。或託凡軀而盡忠報國，或因嗔怒而自惹災尤。生死輪迴，循環無已。業冤相逐，轉報無休。吾甚憫焉！憐爾等身從鋒刃，日沉淪於苦海，心雖忠蓋，飄泊而無依。特命姜尚依劫運之重輕，循資品之高下，封爾等為八部正神，分掌各司，按布周天，糾察人間善惡，檢舉三界功行，禍福自爾等施行，生死從今超脫，有功之日，循序而遷。爾等其恪守弘規，毋肆私妄，自惹怨尤，以貽伊戚，永膺寶籙，掌握絲綸。故茲爾敕，爾其欽哉！」（第99回，頁750）

³⁷ 該文檢為李豐楙收藏，可參鄭燦山主編：《道法海涵：李豐楙教授暨師門道教文物收藏展》（台北：新文豐出版社、世界宗教博物館，2013），頁135。

由於眾仙貪癡、嗔怒難除，因此才會慘遭殺劫，這是應運劫數，所以只要眾仙願意恪守戒律（三皈依），便可藉由封神超脫苦海，得證仙位。換句話說，封神儀式除了具有拔度之義，也具備了轉昇的功能，因此前文才會認為眾仙是經由歷劫死亡，封神脫胎而成正果，達到最終的成仙目的。所以田仲一成是從亡魂的角度出發，認為封神具有鎮魂的效果，而梅林寶則是由敕封的功能來看，認為封神是收編各種亡魂，將其轉換為保護家國的各式神祇。³⁸

雖然與封神相關的幾首詩都稱「雷火瘟斗」（或雷瘟火斗），但在上四部之前還有幾位神祇，如首封柏鑿為「三界首領、八部三百六十五清福正神之職」。在相關研究與後續衍異中，柏鑿的神格頗不清楚，其為軒轅黃帝總兵，如果以「三界首領」來看，再對照最後武王分封諸侯的情況，柏鑿應具備帝格，頗疑其暗指統攝諸神的玉皇上帝。如果我們認為小說具有諷刺寓意，那麼柏鑿對應的可能就是當朝空守其位、並無太大作為的皇帝。³⁹ 在柏鑿之後，則是封三山五嶽：

子牙曰：「今奉太上元始敕命，爾黃天化，以青年盡忠報國，下山首建大功，救父尤為孝養，未享榮封，捐軀馬革，情實痛焉，援功定賞，當存其厚，特敕封爾為管領三山正神炳靈公之職。爾其欽哉！」黃天化在壇下叩首謝恩，出壇而去。

子牙命柏鑿引五嶽正神上壇受封。少時，清福神引黃飛虎等齊至台下，跪聽宣讀敕命。子牙曰：「……爾五人同一孤忠，功有深淺，特錫榮封，以是差等。乃敕封爾黃飛虎為五嶽之首，仍加敕一道執掌幽冥地府，一十八重地獄，凡一應生死轉化人神仙鬼，俱從東嶽勘對，方許施行。特敕封爾為東嶽泰山天齊仁聖大帝之職，總管天地人間吉凶禍福。爾其欽哉。毋論厥典。」（第99回，頁751）

³⁸ 田仲一成：〈道教鎮魂儀式視野下的《封神演義》的一個側面〉，頁151-190；Meulenbeld, *Demonic Warfare*, 168-207。

³⁹ 劉彥彥認為，《封神演義》如《西遊記》存在著一些戲筆與反諷之意，相關討論可參〈論《封神演義》的戲筆及其社會文化背景〉，《中共鄭州市黨校學報》，第6期（2006），頁152-154。不過，這樣的筆法究竟是偶然出現，還是作者有意貫串整部小說的戲筆或反諷手法，仍需更仔細的分析與討論。

丙靈公黃天化所代表的三山正神，很容易讓人聯想到道教的三山符籙，代表著宗教世界的秩序，當然也可能是以三山正神作為五嶽先鋒，以對應黃天化生前的先鋒之職；而黃飛虎等代表的五嶽則是承繼中國傳統的封禪思維，五嶽定而天下定，符合武王平治天下的大背景及「演義」小說的正統觀，⁴⁰ 雖然小說時代設在周王朝，但背後隱藏的仍是秦漢以來封禪傳統的天下觀念。換言之，黃天化和黃飛虎所代表的三山五嶽象徵著宗教與世俗的雙重世界，他們先後受封，代表著平治宗教與世俗兩個世界的秩序，正如姜子牙先封神、武王後封諸侯，再再表現了一個由非常返歸正常的歷程。⁴¹

隨後，進入雷火瘟斗等各司正神的敕封，這些職司多與人群的禍福有關。這個封神的序列也顯示了由天而人的順序——先安定神界秩序，再敕封三山五嶽安鎮天下，最後則是關係到人群禍福的各個神部。雷火瘟斗四部主帥分別為九天應元雷聲普化天尊聞仲，南方三炁火德星君羅宣、瘟癘昊天大帝呂岳、斗母正神金靈聖母。這四位主帥都具有「變相」的特點，在道教造像中，雷聲普化天尊的坐騎為獨角麒麟

⁴⁰ 有關小說的「演義」觀念與敘事，可參浦安迪 (Andrew H. Plaks) 著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》(北京：三聯書店，2006)；李志宏：《演義：明代四大奇書敘事研究》(台北：大安，2011)。有關小說中封禪五嶽與封神的討論，亦可參 Meulenbeld, *Demonic Warfare*, 176-190。

⁴¹ 有關明清小說的道教敘事架構，李豐楙有專書及多篇專文討論，可參《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》(台北：台灣學生書局，1997)；〈出身與修行：明代小說譎凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》，第7期(2003)，頁85-114；〈出身與修行：忠義水滸故事的奇傳文體與譎凡敘事——《水滸傳》研究緒論〉，收入中興大學中文系主編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》(台中：中興大學中文系，2003)，頁373-421；〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收入王瓊玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》上冊(台北：中研院文哲所，2004)，頁277-322；〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》(台北：中研院文哲所，2007)，頁367-442。近年，針對《西遊記》，他有多篇討論，可參〈有厄有解：敘述西遊的隱喻化〉，發表於中央研究院文哲所主辦：「試煉與苦難：中國宗教與文學的對話」國際學術研討會(2013)；〈故縱之嫌：《西遊記》的召喚土地與鬼律敘述〉，《人文中國學報》，第23期(2016)，頁127-169；〈魔、精把關：《西遊記》的過關敘述及其諷諭〉，《政大中文學報》，第31期(2019)，頁77-127；〈監護之眼：《西遊記》中在佛、道護法下的過關〉，《漢學研究》，第37卷第4期(2019)，頁115-158。

麟，可與墨麒麟相應，其部分造像因受密教影響，額開天目，這也與聞仲的形象相似。再如前文所提及的，羅宣、呂岳都是三頭多臂的變相造型。在小說中，金靈聖母雖非多頭多臂的變相，但在現實中，斗母也有變相造型。上四部主帥相近的變相特徵也許是作者有意的安排，用以彰顯其神格與威力。

雷部在道經中多為十二或三十六，亦有二十四，此處將雷部訂為二十四天君並非奇特，且雷神之姓多可在道經中尋得對應。火部諸神則由廿八星宿的星君替代。瘟部以昊天大帝呂岳為中，搭配四方行瘟使者，再配上勸善大師與和瘟使者，這兩位也見於道經中，如《道法會元·神霄遣瘟治病訣法》中啟請的神祇就有「和瘟教主洞明匡阜真人、勸善明覺大師、泗洲大聖」等。勸善大師被納入瘟部，可能是因瘟疫亦為天地之氣所成，只能採用驅離、禮送方式，無法全然消滅，因此帶入和合之意。⁴²

斗部系統最為龐大，除了傳統的東斗四星、西斗五星、南斗六星與北斗七星外，還包括了各式群星、二十八宿、三十六天罡、七十二地煞，有些未具體見於小說中者，多是萬仙陣中死亡者。其中五斗星君多為諸侯或重臣，僅有魯仁傑仍屬紂王陣營，但其為護紂王而亡，始終保持忠君愛國之心，所以能擔任斗君之職。不過最特別的是，中間夾了一個中天北極紫微大帝姬伯邑考。中央北極紫微大帝為道教重要神祇，位列四御之一，⁴³ 放在斗部不難理解，但作為眾星之祖，此處便與斗母產生一個職能上的扞格重疊，反映宋代之後新出神祇與中國原有神祇系統的衝突和調合。或許正是受小說的影響，如今在大眾信仰中，紫微大帝的影響就遠不如斗母元君。⁴⁴ 斗母下接值年歲君太

⁴² 田浩然曾討論過《封神演義》中的瘟部、痘部和三皇與民間信仰的關係，可參《封神演義》與明清民間信仰。

⁴³ 相關研究，可參蕭登福：〈北帝源起及其神格的衍變〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究（下冊）》（台北：中華道統出版社，2000），頁405-457；蕭進銘：〈萬星宗主、賜福天官及伏魔祖師——紫微大帝信仰源流考察〉，收入《2008保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集》（台北：台北保安宮，2008），頁35-57。

⁴⁴ 有關斗母的研究，可參蕭進銘：〈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》（台北：大龍峒保安宮，2011），頁5-28；謝世維：〈斗姆與行持——早期斗姆摩利支天文本探討〉，《道密法圖：

歲之神殷郊和甲子太歲楊任，太歲星君與六十甲子神也屬於星宿系統。不過，殷郊被封為值年歲君，與他同為仙門弟子的弟弟殷洪卻只被列為群星中的五谷星，在品位上頗不一致。或許是因為殷郊在道教傳統或大眾信仰中已有不易改易的神格位階，而殷洪則為敷衍而出的人物，因此較難有太多的發展和延伸。

接下來是護法與人間之神：靈霄寶殿四聖大元帥為九龍島的王、楊、高、李四位，這與道教常見的溫關馬趙(李)、殷高馬趙(王)等系統較不相類，不知作者所據為何。不過，王魔、楊森、高友乾、李興霸四人的形象分別為面如滿月、面如鍋底、面如藍靛、面如重棗，對應了道教四大官將配合的四方色彩，白、黑、青、紅。他們使用的武器都與寶珠有關(開天珠、劈地珠、混元寶珠)，坐騎都是猛獸類(狴犴、狻猊、花斑豹、猱)，有可能是作者的新創，也有可能屬於地方性的五營。⁴⁵ 至於趙公明，雖稱龍虎玄壇真君，但從其麾下的招寶納珍、招財利市使者來看，他已被視為財神信仰的代表，能被單獨列出，或多或少反映出明代因經濟發展而興盛的財神信仰。⁴⁶ 隨後的四大天王魔家四將與哼哈二將都是鎮守佛寺的護法神，承襲了既有的

道教與密教之文化研究》，頁131-164，該文原刊於《成大中文學報》，第47期(2014)，頁209-240。

⁴⁵ 就目前所見，中國南方地區的五營官將不完全依循道教傳統的溫關馬趙、殷高馬趙(上五營)，或是福建、台灣地區常見的張蕭劉連(下五營)，而是會因各區域不同的信仰傳統而有變易。就此來說，可將「五營」視為一種信仰或神譜架構，各地區可依該地傳統或信仰情況，配置不同的神祇，調查性資料可參黃文博：《南瀛五營誌：溪北篇、溪南篇》(台南：台南縣政府，2004、2006)。目前有關五營信仰的研究甚多，但多以下五營為主，較具代表性的可參李豐楙：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，收入中山大學清代學術中心、新營太子宮管理委員會編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》(台北：新文豐出版社發行，2003)，頁549-594；〈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》，第19卷第2期(2009)，頁35-57；〈「中央—四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，《(中正大學)中文學術年刊》，第15期(2010)，頁33-70。

⁴⁶ 林桂如指出，余象斗纂刊《三台萬用正宗》所收的〈沿江祭祀請神文〉，將五通五顯靈官大帝、龍虎玄壇關趙二大元帥與其他童子財神並列於最後，且《北遊記》中描寫的三位神祇也都涉及商賈(行船客商)，在當時應是被當作財神祭拜，與發達的商業貿易有關。相關討論，可參〈余象斗的日用類書與其小說編纂之關係——宗教篇〉，發表於「中央研究院中國文哲所博士後暨博士候選人研究成果發表會」，2009年6月26日。

佛教架構，因屬於神格位階較低的護法神，所以被列於下四部中。實際上姜子牙所封之神超過三百六十五位，如果一定要符應三百六十五之數，那也許就需考慮剔除釋門中的魔家四將。接著是痘神，小說中將痘神稱為「主痘碧霞元君余化龍」。余化龍為男性，這與傳統認知中的泰山娘娘碧霞元君出入甚大。或許是考慮到當時痘症流行的現實情況，因此將碧霞元君搭配宋代興起的兒童保護神衛房元君，視之為孩童保護神。封神順序越往後，越貼近大眾生活，雲霄、瓊霄、碧霄等坑三姑娘是廁神。最後三位分別為分水將軍申公豹和冰消瓦解之神飛廉、惡來，這兩種神祇的爵位未見於宗教經典中。如果考慮到其夏散冬凝、冰消瓦解的特質，他們無法維持具體的形貌，而是隨處變異，或許這是作者對讒言製造者與惡臣的嘲諷。不過冰消瓦解容易讓人聯想到道教中解釋冤懣的儀式（鴻鈞道人出場時不斷強調要解釋冤懣），或是曆書中的干支對沖、冰消瓦解、諸事不宜，以飛廉、惡來的特質，應屬後者。

此外，還有一點特別值得注意，在姜子牙封神之後，《封神演義》並未就此完結，後文中他返回西岐，奏請分封有功賢臣以護衛王室：

子牙奏曰：「老臣昨日奉師命將忠臣良將與不道之仙、奸佞之輩俱依劫運，遵玉敕一一封定神位，皆各分執掌，受享禋祀，護國祐民，掌風調雨順之權，職禍善禍淫之柄。自今以往，永保澄清，無復勞陛下宸慮。但天下諸侯與隨行征戰功臣、名山洞府門人，曾親冒矢石，俱有血戰之功。今天下底定，宜分茅列土，封之以爵祿，使子孫世食其土，以昭崇德報功之義。其親王子孫，亦當封樹藩屏，以壯王室。昔上古三皇、五帝之後，亦宜分封土地，以報其立極之功。此皆陛下首先之務，當亟行之，不可一刻緩者。」（第100回，頁763）

在李靖父子、楊戩等七位肉身成聖、入山修道之後，隔日便由武王登座，周公旦唱名敕封：

次日武王登寶座，命御弟周公旦於金殿上唱名策封，先追王祖考，自太王、王季、文王皆為天子，其餘功臣與先朝帝王後裔。俱列爵為五等公侯伯子男，其不及五等者為附庸。條序已畢，周公方纔唱名。列侯分封國號名諱：

[魯]姬姓，侯爵，係周文王第四子周姬公旦，佐文王、武王、成王有大勳勞於天下。……[齊]姜姓，侯爵，係炎帝裔孫伯益為四嶽，佐禹平水土有功，賜姓曰姜氏，謂之呂侯，……(第100回，頁765)

這也就是封神之後封人，定下神人之界，而這些諸侯也就是後來中國諸姓的起源，這部份也許是基於當時的類書，為的是讓情節架構完整。但若如前文所述，姜子牙封神、武王封侯代表了平治宗教與世俗兩個世界的秩序，加上「敕封」在傳統中國具有「正典化」、「權威性」的意義，⁴⁷ 小說在這樣的演繹下立了神人之界、階序高低，成為一種文化起源(諸神、眾姓)的象徵。這樣的概念透過小說戲曲或圖像的流播、傳衍，⁴⁸ 形成所謂的「小說之教」，在民間發揮相當的影響力，形塑了新的大眾知識。即使到當代，除了民間信仰對這些神祇的各式演繹之外，我們也看到許多姓氏族譜在追溯其源時，多溯及周王分封諸侯，體現了小說的深遠影響。

五、結語

本文立足於當前對於宋元新興道法與儀式的研究基礎上，嘗試對《封神演義》中的情節架構、人物形象與寓意提出一些新的詮釋。筆者認為截教與通天教主的構思可能來自道教靈寶經與靈寶天尊，闡、截二教之人透過死亡的轉換，歷劫脫胎，最後經由封神而成正果，達到最終的成仙目的。「截教」未必只是「應該阻截的的邪教」，也涵括了「應劫」、「遭劫(截)」之義。而闡、截二教門人的傷亡看似是作者的隨意性發揮，其中仍然蘊含著傳統的神煞相剋觀，如丙靈公釘死四天王，但為黑殺所殺，黑殺又被五嶽所滅，五嶽則被七殺所剋等等。

唐宋之後，許多唐密的神祇傳入民間，與許多地方法術混融，形成特殊的神祇形貌。在《封神演義》中，不論是闡教、截教，或是西方

⁴⁷ 筆者曾初步討論過「敕封」的意義及其對神祇信仰的影響，可參〈朝封、道封與民封——從三個例子談封敕對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》，第9期(2017)，頁39-72。

⁴⁸ 有關《封神演義》圖像的介紹，可參瀧本弘之撰，韓雯譯：〈《封神演義》的圖像及其淵源〉，《年畫研究》(2015)，頁6-20。

教的仙人多具有變相的特質，可能多是來自這種更通俗、更民間的宗教信仰。特別是超然於太上老君、元始天尊、通天教主和西方教主的鴻鈞道人，便具有地方法術系統中涵攝釋、道與地方神祇的「盤古王」的特徵。這也可以說明，在民間儀式和法術方面，《封神演義》比《西遊記》更具影響力。

小說最後以姜子牙封神與武王封侯作結，其中不止是讓這些死亡的仙家門人通過敕封而轉升成仙，更是象徵著平治宗教與世俗兩個世界的秩序。由於「敕封」在傳統中國所具的「正典化」和「權威性」的意義，以此定下神人之界與階序高低，封神、封侯也因此具備文化起源（諸神、眾姓）的意義。這樣的概念透過小說戲曲的流播、傳衍，形成所謂的「小說之教」，在通俗社會發揮著相當大的影響力，形塑了新的大眾知識，持續至今。

整體來說，《封神演義》中的各式神祇涵納了當時流行的佛教、道教與地方信仰，本文以傳統的佛、道視野為基礎，再加入當代民間佛教、佛道交涉、法教等新視角，嘗試對小說中的概念、情節、人物等作出一些有別傳統的新詮釋，希望由此展現神魔小說更豐富的內涵及其與大眾信仰之間的互相影響。



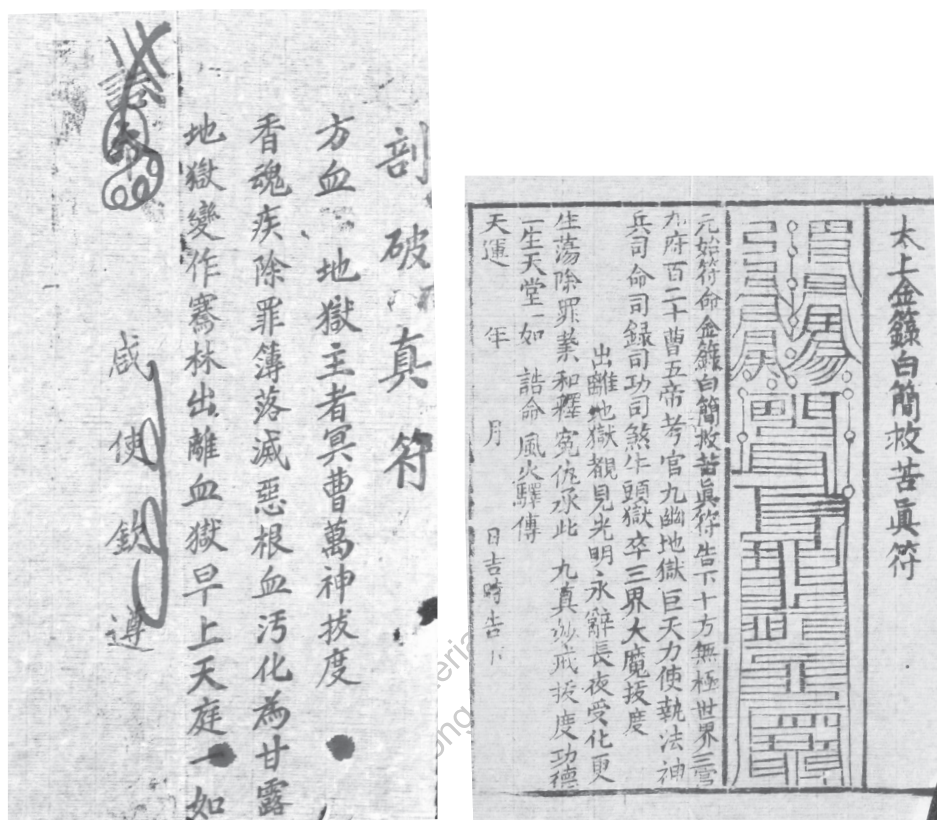
附圖1 《封神真形圖》中的殷郊和羅宣⁴⁹

⁴⁹ 政治大學古典小說研究中心主編：《封神真形圖》，明清善本小說叢刊初編，第四輯（台北：天一出版社，1985）。原書沒有頁碼，如依個人編碼，為頁43、75。



附圖2 法派總真圖⁵⁰

⁵⁰ 本卷軸為李豐楙先生收藏，圖檔與說明可參鄭燦山主編：《道法海涵》，頁44。



附圖3 太上金錄白簡救苦真符、剖破真符⁵¹

⁵¹ 本份資料為李豐楙先生收藏，圖檔與說明可參鄭燦山主編：《道法海涵》，頁135。

Performing the Competition of Monastic and Demons and Staging Interaction between the Dao and Exorcism: Re-interpretation of *Fengshen Yanyi* through the Exorcism in Song and Yuan Dynasties

Kao Chen-Hung

Abstract

The Legend of Deification (Fengshen yanyi 封神演義) is a famous novel in the Ming Dynasty. In the past, research on this novel was mostly based on the perspectives from the mainstream Buddhism and Daoism. There are many new researches on the Exorcism emerged during the Song and Yuan Dynasties, of which the horizon is no longer limited to traditional Buddhism or Daoism. Instead, more attention has been given to “folk Buddhism,” “folk Daoism,” or “*Fa* 法” (exorcism) which have gradually become popular in the mass society. Such new perspectives are considerably to change the understanding of the novel about gods and demons. Through such perspectives and supplemented by the material of rituals and images, this work attempts to make a more coherent and innovative interpretation of *the Legend of Deification*. This article re-interprets the religious structure in this novel, as well as the images and meanings of the characters. And it also discusses the significance of the final plot of conferred titles in the last chapter.

This article points out that the idea of Jiejiao 截教 and Tongtian jiaozhu 通天教主 may come from the Daoist *Lingbao Jing* and Lingbao Tianzun 靈寶天尊. The monastic Chanjiao 闡教 and Jiejiao through the transformation of death, suffered from the pain of remolding themselves and finally achieve the ultimate goal of becoming immortal. In addition to the meaning of “blocking,” Jie 截 should also have the meaning of

“deemed to be robbed, be robbed” (intercepted). The death of those disciples in the two mentioned lineages, although seems as the author’s random plot, however, when digging in deep, such plot is supported by the great idea that the god and demons mutually reinforce and neutralize each other. In addition, the Hongjun Daoren 鴻鈞道人, ranking above the Laojun 老君, Tianzun 天尊, and Jiaozhu 教主, is believed to possess the metaphor of “Pangu” 盤古, which integrates all the clues in the novel. The Hongjun Daoren has the characteristics of Pangu King—a god that embraces the concept of Buddhism, Daoism, and local deities in the ritual traditions of southern China. The possibility of Pangu King 盤古王. At the end of the novel, Jiang Ziya 姜子牙 was conferred the monastic and King Wu 武王 was conferred princes, symbolizing unification of religious and secular order. Through the legality and authority of the Canonization, the realm and order of the gods and men were established, thus the matter of conferring gods and men have the meaning of cultural origin (the gods and the surnames). This concept has formed the so-called “fiction teaching” through the spread of novels and operas, which has played a considerable role in the folk society of which the influence has shaped new common knowledge to the present day.

Keywords: *The Legend of Deification*, *Fengshen yanyi*, conferred titles, Daoism, Esoteric Buddhism, exorcism