

南華大學人文學院文學系

碩士論文

Department of Literature


College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《封神演義》中的道教神仙研究

A Story of Taoist Immortals in "Feng Shen Yan Yi"



陳怡文

Yi-Wen Chen

指導教授：陳章錫 博士

Advisor: Chang-Hsi Chen, Ph.D.

中華民國 108 年 12 月

December 2019

南華大學
文學系
碩士學位論文

《封神演義》中的道教神仙研究
A Story of Taoist Immortals in "Feng Shen Yan Yi"

研究生：陳怡文

經考試合格特此證明

口試委員：

陳章錫
王祥穎
林仁昱

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國 108年 12月 13 日

謝誌

重新回到校園學習，心態已與年輕時大不相同，因此抱著要好好珍惜這得來不易的學習機會，進入了南華大學學習，果然這所學校沒有令我失望。

在研究所的學習過程中，文學系的教授們用心的教學，提供豐富的研究論點與方向，使我瞭解到文學是如此的浩瀚無際，學海無涯，不論如何學習都是學不完的。

如今，論文即將完成，不由得細細思考兩年學習時光的點點滴滴，這兩年總是樂多於苦，學習到許多不同的思考方式，認識了許多好朋友，看到了不同於自己舒適圈的世界。能如此，是因為有著許許多多幫助、支持我的人們。

首先，要感謝我的指導教授—陳章錫老師，總是在我完成論文的過程，笑笑的鼓勵我，讓我有勇氣可以繼續寫下去。

感謝鄭幸雅老師、陳旻志老師、王櫻芬老師、江江明老師，讓我體認了文學的美好。

感謝我的好同學—惠君、師因、素娟，要不是有你們的鼓勵與督促，相信我的論文還飄浮在虛空之中。

感謝我的家人，總是默默的支持著我去做我喜歡的事，讓我無後顧之憂去完成學業。

要感謝的人太多，就不一一再提，只有一句話：
感謝大家！

摘要

《封神演義》，俗稱《封神榜》，又稱《封神傳》，是明代長篇神魔小說。作者運用自身豐富的想像力及廣博的宗教知識，整理當時民間流傳的戲曲、詞話、小說等，構築一個結構層次分明的封神世界，形成一部家喻戶曉的偉大著作。書中有為數眾多、各形各色的神仙、妖魔，他們各自擁有不同屬性的道術、法寶豐富多樣。這些仙人們不同於凡人的特殊能力，引發人們諸多的想像。他們的形象早以深入人心，成為人們耳熟能詳的人物，甚至成為民間信仰的宗教人物。因此本論文以《封神演義》中的道教神仙人物為主要研究對象，探究相關文獻，尋找神仙信仰中的文化意涵。

本論文共分成五章，第一章為緒論，提出研究動機與目的，接著描述與《封神演義》相關的前人研究成果，最後說明研究方法及章節安排。

第二章為「作者探究與故事溯源」，本章分三個部分：作者探究，以支持許仲琳說及陸西星說者較多，近年則以世代積累說的論點漸受到重視。故事溯源：追溯武王伐紂故事發生的源頭，探究《封神演義》與《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一、《三教源流搜神大全》及當時民間玄帝收魔故事的關係。人物設定依據：書中人物各有不同的來源依據，分別可從道教、佛教、泛靈信仰、上古神話中發現其淵源。

第三章為「封神世界的建構與神譜的分析」，封神世界的構築是一個輪迴不已的世界、神仙位階的劃分自有作者獨特的安排，形成有別一般道教的神譜，提高仙人的地位，修仙到某一境界，得享悠遊自在的生活，而三百多位正神構成的天庭，成為類似一個以昊天上帝為首的天庭公務單位，為世間萬民服務，無形中形成一種神格的降黜。

第四章為「神仙人物的文化意涵」，探究《封神演義》中的宗教色彩，探索其在民間信仰與媒體傳播的現代意義。

第五章為結論，說明《封神演義》雖是以史實為框架，加入作者豐富的想像力所虛構而成的神魔小說，但它融合了三教與民間宗教的特色，重新加以組合，創造了與古籍不同的新神仙，佛道雜揉，充滿了世俗性格。藉由通俗文學及現代媒體的傳播功能，轉而成為民間信仰的新形象，進到傳統民俗文化的歷史傳承脈絡中，成為一股穩定民心的信仰力量。

關鍵詞：封神演義、道教神仙、人物形象、神譜、民間信仰

Abstract

"Feng Shen Yan Yi", commonly known as "Feng Shen Bang", also known as "Feng hen Zhuan", is a demon novel in the Ming Dynasty. The author used his rich imagination and extensive religious knowledge to organize the operas, words, novels, etc. that were popular at the time, and built a structured world with a clear hierarchy, forming a great work that is well known to all households. There are many gods and demons of various kinds in the book, and they each have a variety of Taoism and magic weapons with different attributes. These immortals have special abilities that are different from mortals and cause many imaginations. Their images have long been deeply rooted in people's hearts, and they have become familiar characters, even religious figures of folk beliefs. Therefore, this thesis takes the Taoist immortal characters in "Feng Shen Yan Yi" as the main research object, explores the relevant literature, and finds the cultural meaning in the immortal faith.

This thesis is divided into five chapters. The first chapter is the introduction. It puts forward the research motivation and purpose, then describes the previous research results related to "Feng Shen Yan Yi", and finally explains the research methods and chapter arrangements.

The second chapter is "Author's Inquiry and Story Tracing". The author's inquiry supports Xu Zhong Lin's and Lu Xixing's sayings more. In recent years, the argument based on the accumulation of generations has gradually gained attention. Tracing the origin of the story: trace back to the origin of the story of King Wu of Zhou defeating King Zhou of Shang, and explore the relationship between "Feng Shen Yan Yi" and "king of Wu's Conversation", "Biography of the Kingdoms" Volume 1, "The Complete Collection of the Three Religious Sources and Searching God" and the folk Emperor Xuan Emperor to conquer the demon. Character setting basis: The characters in the book have different origins, and their origin can be found in Taoism, Buddhism, folk beliefs, and drama novels.

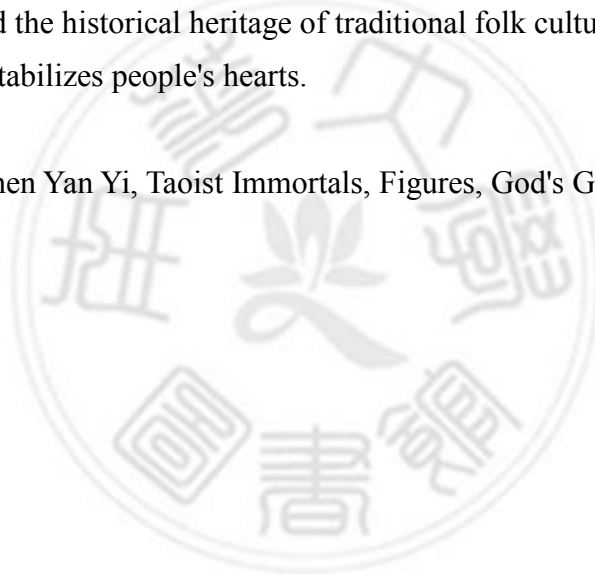
The third chapter is "The Construction of the God-Fighting World and the Analysis of God's Genealogy". The construction of the God-fighting world is a world of endless reincarnation. The division of the immortal ranks has its unique arrangement by the author, forming a different genealogy of Taoism, improving the status of the immortals, practicing immortality to a certain level, and enjoying a leisurely life. The heavenly court composed of more than 300 orthodox gods has

become a heavenly court official unit headed by the God of Hao Tian, serving the peoples of the world, virtually forming a form of deities.

The fourth chapter is "The Cultural Implications of the Immortal Characters", explores the religious features of worshipping and suppressing the Buddha in "Feng Shen Yan Yi ", and explores its modern significance in folk beliefs and modern media transmission.

Chapter 5 is the conclusion, which shows that although "Feng Shen Yan Yi" is based on the historical facts and adds the author's rich imagination to the fictional demon fiction, it combines the characteristics of the Three Religions and folk religions and recombines them. This created a new deity different from ancient books, mixed with Buddhism and Taoism, full of worldly character. Through the popularization of popular literature and modern media, it has become a new image of folk beliefs, entered the historical heritage of traditional folk culture, and has become a belief force that stabilizes people's hearts.

Keywords: Feng Shen Yan Yi, Taoist Immortals, Figures, God's Genealogy, Folk Beliefs



《封神演義》中的道教神仙研究
目錄

謝誌	I
中文摘要	II
Abstract	III
目錄	V
圖目錄	VIII
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
一、研究動機	2
二、研究目的	5
第二節 相關研究成果	5
一、專書	6
二、學位論文	8
三、期刊論文	14
第三節 研究方法與章節安排	18
一、研究方法	19
二、章節安排	20
第二章 作者探究及故事溯源	22
第一節 作者探究	22
一、前明一名宿	23
二、明朝許仲琳	24
三、明朝陸西星	25
四、明朝許仲琳著，李雲翔續寫	27

五、世代積累	29
第二節 故事溯源	30
一、《武王伐紂平話》與《封神演義》	32
二、《列國志傳》卷一與《封神演義》	36
三、《三教源流搜神大全》與《封神演義》	39
四、玄帝收魔故事與《封神演義》	40
第三節 人物設定依據	41
一、泛靈信仰	42
二、上古神話	43
三、佛教神	44
四、道教神	45
第三章 封神世界的構築及神譜分析	49
第一節 神仙的定義及演變	49
一、「神」的定義	50
二、「仙」的定義	51
三、「神仙」的定義及其演變	52
第二節 封神世界的構築	54
一、世界由無數個輪迴組成	54
二、混沌之前還有多樣生靈存在	56
三、重整封神世界的勢力	56
第三節 神仙位階劃分及修仙之道	57
一、神仙位階的劃分	58
二、修仙之道	59
第四節 神仙譜系分析	73
一、神譜的建構	73
二、神格的降黜	77

第四章 神仙人物的文化意涵	81
第一節 《封神演義》的宗教意涵	81
一、崇道色彩	82
二、抑佛色彩	89
三、融合密教色彩	96
第二節 《封神演義》的現代意義	100
一、民間信仰的繼承與再造	100
二、反映常民的普遍心理	105
三、現代媒體的傳播與影響	107
第五章 結論	112
參考文獻	115



圖目錄

圖 3-1：封神世界輪迴表	-----	55
圖 3-2：《封神演義》神譜構造	-----	74



第一章 緒論

《封神演義》，俗稱《封神榜》，又稱《封神傳》，是明代長篇白話神魔小說。什麼是神魔小說呢？魯迅在《中國小說史略》首次提出「神魔小說」的概念：

奉道流羽客之隆重，極於宋宣和時，元雖歸佛，亦甚崇道，其幻惑故遍於人間，明初稍衰，比中葉而復極顯赫，成化時有方士李孜、釋繼曉，正德時有色目人於永，皆以方伎雜流拜官，榮華燿耀，世所企羨，則妖妄之說自盛，而影響且及於文章。且歷來三教之爭，都無解決，互相容受，乃曰「同源」，所請義利邪正善惡是非真妄諸端，皆混而又析之，統於二元，雖無專名，謂之神魔，蓋可賅括矣¹。

說明明代當時儒釋道三教同源思想對小說創作產生巨大的影響，書中的邪正並非儒和佛、道和佛，或儒釋道和白蓮教，總是含糊的彼此之爭。因此齊裕焜認為：「神魔小說是指明清時代在儒道釋『三教同源』的思想影響下所產生的，以神魔怪異為題材的白話章回小說²。」這類小說魯迅提到的有《平妖傳》、《四遊記》、《西遊記》、《後西遊記》、《續西遊記》、《封神傳》、《三寶太監西洋記》、《西遊補》。因此許多學者採用魯迅的分類，將《封神演義》歸類為神魔小說之一。

關於《封神演義》的作者，學術界有諸多不同說法，一說是明代許仲琳，一說是明代陸西星，另有一說為明代許仲琳著、李雲翔續寫，也有學者認為本書是世代積累的作品，因佐證資料不足，對於作者是誰，學術界尚未有明確的定論。本書約成書於明代隆慶、萬曆年間，全書共一百回，故事以紂王題詩調戲女媧，蘇妲己奉女媧命進宮魅惑紂王做為開端，以姜子牙輔佐周文王、周武王伐紂的歷史故事做為背景，加入闡截二教仙人鬥智鬥法、破陣封神的封神大戰，最後以姜

¹ 魯迅：《中國小說史略》，新北：新潮社出版社，2011年，頁154。

² 齊裕焜：《中國古代小說演變史》，臺北：萬卷樓，2015年，頁295。

子牙奉元始天尊命敕封眾神、周武王分封諸侯做為結尾。故事中融入史實人物和各宗教及民間信仰中的神仙，故事情節虛實交錯，充滿濃厚的奇幻色彩。作者運用自身豐富的想像力及廣博的宗教知識，整理當時民間流傳的戲曲、詞話、小說等，構築一個結構層次分明的封神世界，使得《封神演義》成為一部家喻戶曉，流傳甚廣的偉大著作。

書中的故事情節、人物形象成為近代許多書籍、影視媒體、電玩線上遊戲等創作者的創意來源，廣受大眾歡迎。書中有為數眾多、各形各色的神仙、妖魔，他們各自擁有不同屬性的道術、法寶豐富多樣。這些仙人們不同於凡人的特殊能力，引發人們諸多的想像。他們的形象早以深入人心，成為人們耳熟能詳的人物，甚至成為民間信仰的宗教人物。可見本書對於民間的信仰影響深遠，具有一定的價值，因此本論文以《封神演義》中的道教神仙人物為主要研究對象，探究相關文獻，尋找《封神演義》道教神仙信仰中的文化意涵。

本章分為三節，第一節先詳述研究動機與目的，第二節整理相關研究成果，作扼要的重點描述，第三節介紹本論文的研究方法與章節安排。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

二十年前《哈利波特》系列小說³、《魔戒》三部曲⁴成為全球性的暢銷書，因廣受歡迎，被改編成電影，帶動一股新的奇幻文學流行風潮，連帶其相關週邊商品熱賣。二十年來不斷有新的商機出現，只要有相關作品出現，莫不引起新的

³ 《哈利波特》系列小說：共七本，是英國作家 J·K·羅琳的兒童奇幻文學系列小說，描寫主角哈利波特在霍格華茲魔法學校 7 年學習生活中的冒險故事，出版時間為 1997 年—2007 年，名列世界上最暢銷小說之列。

⁴ 《魔戒》三部曲：由英國牛津大學教授、語言學家 J·R·R·托爾金創作的史詩奇幻文學作品，完成於 1937 至 1949 年，為 20 世紀最具影響力的奇幻文學作品之一。

話題。這兩部作品如此受歡迎的原因在於作者基於本身的想像力及其西方文學素養，構築一個神奇的魔法世界，當中有精靈、矮人、巫師等各式人物，擁有超乎常人的能力及魔法道具，自成體系的魔法運作模式……。引發讀者在閱讀的過程中，激發許許多多的想像，讓人無法自拔。因此帶動一波波奇幻文學創作，歷久不衰，東西方屢屢有許多新的創作出現，形成許多奇幻文學的分支。

廣義的奇幻文學，包含一切有奇幻因素的故事，如幻想、或是無法人為解釋、奇異、神鬼的元素。其原型多為各地流傳已久的神話，如埃及神話、希臘神話、中國神話、童話故事與民間傳奇故事。其表現形式主要為小說，因此玄幻小說、武俠小說，以及古代所流傳的童話、神話、民間傳奇故事均可被視為廣義的奇幻小說。西方的奇幻作品多以架空世界、奇特生物和非人族類、正邪勢力對抗等等著稱，多從神話、史詩和中世紀浪漫文學中借鑑了許多成分。如 C·S·路易斯的《納尼亞傳奇》系列⁵、雷克·萊爾頓《波西傑克森》系列⁶作品；而東方的奇幻小說，通常會出現許多妖精或鬼怪，架構在真實事物上，例如崑崙山或日本平安時代，立足於道教的陰陽學說及佛教的因果輪迴思想，來表顯出善和惡的錯綜複雜關係，如夢枕獏《陰陽師》系列⁷、陳郁如《修煉》系列。

近年來東西方奇幻文學興盛，有許多形形色色、不同題材的文學名著產生，其實中國自明代即有奇幻文學，即是明清時期出現的神魔小說，如《西遊記》、《封神演義》等等，帶給人們諸多的想像力，並為後世帶來深遠的影響。書中有高深莫測的道法，神奇魔幻的法寶、光怪陸離的鬥法，濃厚的東方奇幻特色與西方的奇幻文學相比絲毫不遜色。但在目前的社會，一切以西方文化為主要導向，在媒體的推波助瀾之下，年輕學子們對於西方奇幻文學瞭若指掌，熟知故事情節，卻對中國傳統經典文學相當陌生，筆著認為甚為可惜！

《封神演義》的故事情節及人物形象有許多宗教及貌似宗教的描寫，圍繞著

⁵ 《納尼亞傳奇》系列：共七本，是英國作家 C·S·路易斯在 1950 年代所著，為英美文學經典之一。

⁶ 《波西傑克森》系列：共五集，是美國作家雷克·萊爾頓的系列奇幻文學作品，出版時間為 2005 年 - 2009 年。

⁷ 《陰陽師》系列：是日本作家夢枕獏所著的時代小說系列，1988 年首次出版，至今仍不斷有新作品產生。

歌頌仁政、暴政必亡這一主題。有變化奇幻、光怪陸離、引人入勝的神魔鬥法情節，卻也有濃厚的消極天命觀及人物形象的公式化、不鮮明的藝術缺陷，使得學術界的學者們對全書的評價褒貶不一，學者投入不足。然而近年來，隨著諸多學者對《封神演義》進行多元化、多視角的研究，在研究領域的開展及深入有了較為成長的成果，但總體而言，仍有相當多可研究探索的空間，如宗教意涵、文學傳播、藝術創作方面的方向。

朱越利〈《封神演義》與宗教〉一文中將《封神演義》定義為新神話，書中的神仙擁有神的神異性，亦擁有人的人性。他提到：

《封神演義》創作了一個大型新神話體系，在新神話和文學史中樹立了一座豐碑。……所謂神的人化，就是保留宗教神的外殼，將神的內核換成人的內核，即化宗教為新神話⁸。

將宗教素材融入小說中是中國古典小說中常見的現象，以此展現出中國文化特色。而這些宗教素材主要是道教、佛教，尤其以道教為新神話提供的素材最多，這是因為道教為多神信仰，又有種類繁多、複雜多變的修煉方術，使得道教對諸多神魔小說產生了影響。宗教中的神可以變成新神話的神，新神話的神也可以變成宗教神⁹。作者在《封神演義》中借用諸多道教神祇的名號，在小說廣為流傳後，民間道教信仰中的一些神仙的名號及形象反而以《封神演義》為準，甚至寺廟道觀中增加了《封神演義》所新創造的神，使得道教的神仙譜系更形茁壯。

道教文化無疑是整個「封神世界」的靈魂，但仍兼有儒釋二教及民間泛靈信仰的色彩，對於《封神演義》到底是崇道抑佛、看似崇道實則尊佛或是三教融合等等的論述，學術界的學者針對自己的論點提出不同的論證方法，尚無定論。自古以來，外來的宗教如想在當地生根發展，均會融入在地的風土民情，而道教是中國傳統的本土宗教，在擴散宣教的過程中，也常融入各地的傳統民間信仰，因

⁸ 朱越利：〈《封神演義》與宗教〉《宗教學理論與其他宗教研究》，2005年第3期，頁82~90。

⁹ 朱越利：〈《封神演義》與宗教〉《宗教學理論與其他宗教研究》，2005年第3期，頁82~90。

此形成三教並存的中國文化特色，筆者認為《封神演義》的作者受此影響，在創作小說時，自然也將自身的宗教觀與廣大常民的喜好相結合，也許在創作小說時只是想完成一部受當時大眾所能喜愛接受並廣為流傳的小說，並未有深刻的文化意涵在其中，但因小說在時代演變中，後人因各自的需求對小說進行不同的解讀詮釋，使其對後世的社會心理及民間信仰不斷產生新的影響。因此筆者想從道教文化的視角來論述《封神演義》中的道教文化底蘊。

二、研究目的

道教為多神信仰，又有種類繁多、複雜多變的修煉方術，使得道教對諸多神魔小說產生了影響。而《封神演義》受到道教的影響，書中有為數眾多、各形各色的神仙、妖魔，他們各自擁有不同屬性的道術、法寶豐富多樣。這些仙人們不同於凡人的特殊能力，引發人們諸多的想像。因此本論文的研究目的有三：

（一）探究《封神演義》的作者、成書年代、故事溯源、人物設定依據，對相關資料進行考證，以期對《封神演義》全書進行更深入的瞭解。

（二）從道教文化視角探究《封神演義》的世界構築及神譜系統，從中國對「神」、「仙」的意義探究作者所創作的新的神仙形象，瞭解書中神仙位階的劃分與修仙之道。

（三）從書中神仙形象的描寫研究《封神演義》中宗教意涵，其中道教神仙對民間信仰、常民心理及現代傳播具有深遠的影響。

第二節 相關研究成果

在明清古典小說中，《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》、《金瓶梅》、《紅樓夢》的研究者眾多，它們的研究論著汗牛充棟，是一股強勢的力量。而《封神演

義》被認為是僅次於《西遊記》的中國神魔小說，但其文學價值在學術界褒貶不一，因此相關的注解專書、專門論著、期刊論文及學位論文等研究質量並不如前述古典小說那麼多樣且深入，《封神演義》受到的注意並不多。但近幾年來，由《封神演義》所孕育而出的書籍、動畫、影視作品、線上遊戲等，在在可以看出其廣受普羅大眾的喜愛。因此近年來學者以《封神演義》為主的研究有逐年增加的情形，在臺灣期刊論文索引系統中，民國七十年以前僅有 7 筆，民國七十年到九十年間有 8 筆，民國九十年以後則有 18 筆¹⁰。中國知網西元 2000 年以前僅有 27 筆，西元 2000 年以後的則有 180 筆，顯示《封神演義》相關研究在近二十年間已逐漸引起學術界的注意。以下主要列舉與本論文相關的研究論著來說明與分析。

一、專書

李亦輝《封神演義考論》¹¹以文獻、文本、文化相結合的研究思路，揭示武王伐紂故事系列作品與社會史、思想史、文化史之間的相互關係。全書共分七章，前四章重在武王伐紂故事的發生及演變過程，後三章重在《封神演義》的版本流變、敘事策略、文化特徵和政治倫理觀。本書有益於筆者對於《封神演義》有初步完整的認識，且作者考證用心，佐證資料豐富，因此本論文多有引用。

劉彥彥《封神演義道教文化與文學闡釋》¹² 主要圍繞《封神演義》的道教文化與文學二者之間的關係進行闡述，以道教文化視角切入，對小說中的道教神仙信仰進行整理分析。本書有益於筆者對封神故事及道教文化有完整的認識。故本論文亦多有引用。

¹⁰ 臺灣期刊論文索引系統及中國知網搜索日期：108 年 10 月 26 日，得到《三國演義》179 筆、《水滸傳》240 筆、《西遊記》297 筆、《金瓶梅》264 筆、《紅樓夢》300 筆，但《封神演義》僅 28 筆。在中國知網中鍵入，《三國演義》2544 筆、《水滸傳》2983 筆、《西遊記》2974 筆、《金瓶梅》2667 筆、《紅樓夢》高達 13203 筆，《封神演義》僅 207 筆。

¹¹ 李亦輝：《封神演義考論》，北京：人民文學出版社，2018 年。

¹² 劉彥彥：《封神演義道教文化與文學闡釋》，西安：西安交通大學，2016 年。

葉之秋《勘破封神》¹³共三冊，分別為「商亡周興萬千謎」、「闡截大戰一場戲」及「三界封神皆是局」。內文詳細考究文本，從故事情節、人物形象設定，探究「封神」的實質意義。作者展現的研究廣度，歸納出獨特的見解，提供筆者不同的研究視野。

遙遠志《封神演義—英雄、仙人、妖怪事典》¹⁴著重於釐清歷史與封神演義小說的重疊性，大篇幅著重在各個重要登場人物的描繪，以及其擁有的法寶、能力的介紹，提供筆者對於《封神演義》中的仙人形象及能力、法寶有統整性的概念。

鄭志明《神明的由來—中國篇》¹⁵從神話思維的立場討論鬼神崇拜的問題，認為是社會民族宗教集體意識的思維活動。這種思維活動與整個傳統文化合為一體聯成一脈，進行文化的整合與心理的認同，經由神人秩序的新溝通，形成一定的文化心理與行為規範。書中的多重至上神觀為筆者提供不同的研究方向。

薛克翹《神魔小說與印度密教》¹⁶從密教入手研究神魔小說，從人物形象、法寶、道術、精怪等方面探討《封神演義》受到密教影響的情況。作者以專研中印文化關係著稱，書中對於印度密教的概念有詳細的介紹，幫助筆者對於密教與神魔小說的關係有深入的瞭解。

苟波《道教與神魔小說》¹⁷從文學形式研究入手，借用原型批評等現代研究方法，從主題、結構、文學形象等方面系統考察和論述道教與「神魔小說」的關係。提供筆者對道教與文學的關係有深入的瞭解。

¹³ 葉之秋：《勘破封神》，北京：中國發展出版社，2017年。

¹⁴ 遙遠志：《封神演義—英雄、仙人、妖怪事典》，臺北：城邦文化，2007年。

¹⁵ 鄭志明：《神明的由來—中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997年。

¹⁶ 薛克翹：《神魔小說與印度密教》，北京：中國大百科全書，2016年。

¹⁷ 苟波：《道教與神魔小說》，成都：巴蜀書社，1999年。

此外與《封神演義》相關的專門著作有：曾勤良《臺灣民間信仰與封神演義之比較研究》¹⁸、衛聚賢《封神榜故事探源》¹⁹、李靜《天命之外的困惑—《封神演義》的倫理困境及解決》²⁰、談鳳樑、陳泳超《借神演史的封神演義》²¹、張永芳《封神演義文化批評》²²、王勇編《翫·封神—54 個你所不知道的封神演義之謎》²³、柳存仁《封神演義的作者》等，均是筆者研究《封神演義》可供參考之書籍。

有關神魔小說的研究專書，如胡勝《明清神魔小說研究》²⁴、李建武《明清小說史話》²⁵等以神魔小說為研究對象，論述其發展流變、人物形象、主題結構、與其他類型小說間的比較等等，其中有許多的探討必會論及《封神演義》，亦可提供筆者參考。

有關神仙信仰的研究，則參閱葛洪《抱朴子》²⁶、干春松《仙與道—神仙信仰與道家修身》²⁷、劉守華《道教與中國民間文學》²⁸、呂宗力、樂保群《中國民間諸神》²⁹等等。

二、學位論文

因《封神演義》未受到學術界的重視，因此以此書做為研究對象的博碩士論文與其他明清古典小說相比，數量較少。在「臺灣碩博士論文知識加值系統」中以《封神演義》為主題的論文僅有 26 筆，而大陸地區「中國博碩士論文全文資

¹⁸ 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。

¹⁹ 衛聚賢：《封神榜故事探源》，香港：說文社，1960 年。

²⁰ 李靜：《天命之外的困惑—《封神演義》的倫理困境及解決》，北京：人民日報，2018 年。

²¹ 談鳳樑、陳泳超：《借神演史的封神演義》，南京：江蘇教育出版社，2000 年。

²² 張永芳：《封神演義文化批評》，北京：中國文史，2003 年。

²³ 王勇編撰：《翫·封神—54 個你所不知道的封神演義之謎》，新北：咖啡田文化，2006 年。

²⁴ 胡勝：《明清神魔小說研究》，北京：中國社會科學，2004 年。

²⁵ 李建武：《明清小說史話》，北京：社會科學文獻，2018 年。

²⁶ (東晉)葛洪，李忠華注譯，黃志民校閱：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996 年。

²⁷ 干春松：《仙與道—神仙信仰與道家修身》，海口：海南出版社，2016 年。

²⁸ 劉守華：《道教與中國民間文學》，北京：中國友誼出版社，2008 年。

²⁹ 呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，臺北：臺灣學生出版社，1991 年。

料庫」中以《封神演義》為主題的論文亦僅有 33 筆。³⁰筆者就兩地博碩士論文內容概略分為以下數類：

（一）綜論研究

沈淑芳《封神演義研究》³¹是早期全面研究《封神演義》的學位論文，從作者、版本、故事來源、主題思想和文學藝術表現方面進行論述；張愛良《封神演義成書研究》³²採用演繹法，對《封神演義》的成書進行研究。創新之處在於把《史記》與《封神演義》之間的關係作了一定的梳理，從而揭示出前者對後者的影響；李建武《封神演義創作思想探究》³³從文本的外顯色彩、故事框架、理論武器、照應社會背景和超越相關著作的造反論諸方面來考察文本會不會有主張革命的思想傾向。

（二）神仙信仰研究

王月亭《封神演義助周神祇及其在台灣的民間信仰研究》³⁴試著從姜子牙、哪吒、楊戩、其他助周神祇這四個向度去探究，以了解牠們成為台灣民間信仰的因緣；張書綺《封神演義之道教元素研究》³⁵以分析出《封神演義》中所蘊含的道教元素為研究主題，印證小說與道教是相互呼應且彼此影響；蕭鳳嫻《從思維方式剖析封神演義中封神的意義》³⁶以思維方式的分析展開主題論證，期望能對

³⁰ 筆者於 108 年 10 月 26 日查找「臺灣碩博士論文知識加值系統」中以《西遊記》為研究主題的博碩士論文有 116 筆，大陸地區「中國博碩士論文全文資料庫」有 244 筆；以《三國演義》為研究主題的博碩士論文—「臺灣碩博士論文知識加值系統」有 77 筆，大陸地區「中國博碩士論文全文資料庫」有 161 筆。

³¹ 沈淑芳：《封神演義研究》，東吳大學中國文學研究所碩士班論文，1979 年。

³² 張愛良：《封神演義成書研究》，蘭州大學中國古化文學碩士論文，2011 年。

³³ 李建武：《封神演義創作思想探究》，陝西師範大學中國古代文學碩士論文，2004 年。

³⁴ 王月亭：《封神演義助周神祇及其在台灣的民間信仰研究》，玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2014 年。

³⁵ 張書綺：《封神演義之道教元素研究》，高雄師範大學國文學系碩士班論文，2011 年。

³⁶ 蕭鳳嫻：《從思維方式剖析封神演義中封神的意義》，臺灣師範大學國文學系碩士班論文，1998 年。

《封神演義》本身所呈現的思想與意義，有合理性的解釋；朱秋鳳《封神演義神仙譜系研究》³⁷對書中的神仙譜系深入研究；林朝全《封神演義的多重至上神研究》³⁸中多重至上神現象也有助於釐清紛雜的民間信仰尊神，知其多元分立的現象，是經由歷史的積澱，以及中國文化的兼容性格所發展而成；劉寰《論封神演義的宗教文化及藝術表現》³⁹在藝術表現方面，通過平鋪直敘的總體結構和兩兩對出的情節安排，塑造了一批正反兩方面人物形象。在藝術描寫上，表現出粗細兼備的特色；田浩然《封神演義與明清民間信仰》⁴⁰通過對《封神演義》中雷神、瘟神、痘神、三皇等神祇及信仰情況的研究，以求更準確地理解明清民間信仰的一般情況。

（三）人物形象研究

趙慧雯《封神演義中的英雄意象》⁴¹選擇姜子牙、哪吒、楊戩、黃飛虎、黃天化這五位在書中形象塑造最為鮮明完整的重要角色，研究書中的英雄意象；林威翔《封神演義中人物形象之人文意涵研究》⁴²將書中出場的人物概分為神祇、君王、朝臣三類，探討各類人物其形象或特定行為背後所可能蘊藏的人文意涵；邱慧敏《封神演義動物形象之象徵意涵看角色形塑》⁴³書中不管是角色、法寶還是坐騎，動物的象徵意涵對角色形塑產生了一定的作用和暗示，尤其是法寶、坐騎與人物角色塑造間的關係，他們動物意涵的象徵性和持有者都有著緊密的關聯；張美鳳《封神演義人物形象研究》⁴⁴對闡、截二教及人道人物形象進行研究；

³⁷ 朱秋鳳：《封神演義神仙譜系研究》，臺灣師範大學國文學系碩士班論文，1998年。

³⁸ 林朝全：《封神演義的多重至上神研究》，淡江大學中國文學研究所碩士班論文，1997年。

³⁹ 劉寰：《論封神演義的宗教文化及藝術表現》，渤海大學中國古代文學碩士論文，2015年。

⁴⁰ 田浩然：《封神演義與明清民間信仰》，陝西師範大學歷史文獻學碩士論文，2013年。

⁴¹ 趙慧雯：《封神演義中的英雄意象》，臺東大學兒童文學研究所碩士班論文，2012年。

⁴² 林威翔：《封神演義中人物形象之人文意涵研究》，元智大學中國語文學系碩士班論文，2010年。

⁴³ 邱慧敏：《封神演義》動物形象之象徵意涵看角色形塑》，臺東大學兒裡文學研究所碩士班論文，2010年。

⁴⁴ 張美鳳：《封神演義人物形象研究》，臺南大學國語文學系碩士班論士論文，2010年。

梁淑惠《封神演義人物源流及其所呈現的社會意涵》⁴⁵以書中的思想意涵為研究主題，自政治思想、人倫綱常與天命思想三方面探討；江麗雯《封神演義人物形象塑造研究》⁴⁶針對書中的人物形象塑造為主要研究方向，以書中情節、對話的刻劃，配合著小說創作的原則，來作為分析人物形象塑造的基礎；韓美鳳《封神演義中哪吒形象探析》⁴⁷在前人研究成果的基礎上，剖析了哪吒形象的演變及其價值；萬方《封神演義女性形象研究》⁴⁸從書中的女性形象入手，結合當代女性主義的理論對《封神演義》中的女性形象、女性觀等問題進行了研究。

上述幾類研究與本論文有較多的相關性，筆者多有參閱，為筆者提供不同的研究方向，因此多有引用。

（四）語文與文學表現研究

林士倫《三國演義與封神演義的取材比較》⁴⁹對兩書同樣取材自歷史，卻分化成歷史小說及神魔小說兩種內容取向截然不同的章回小說，提出合理的解釋；吳曉君《封神演義戰爭敘事研究》⁵⁰就其豐富多彩的戰爭敘事為主要研究焦點，將小說中出現的各場戰爭，以情節構成為基礎，進行敘事模式分析；王美玉《封神演義中譬喻修辭探究》⁵¹以《封神演義》修辭為主要研究對象，從其中運用情形較多且修辭效用較強的「譬喻」來分析其文詞之美；吳芳名《封神演義兒童文學改寫研究》⁵²以《封神演義》改寫成兒童文學的方式為研究主題，分別從趣味性、教育性兩個面向，探討《封神演義》中的兒童文學特質；陳淑美《封神演義

⁴⁵ 梁淑惠：《封神演義人物源流及其所呈現的社會意涵》，高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2007年。

⁴⁶ 江麗雯：《封神演義人物形象塑造研究》，彰化師範大學國文學系碩士班碩士論文，2003年。

⁴⁷ 韓美鳳：《封神演義中哪吒形象探析》，內蒙古大學中國古化文學碩士論文，2008年。

⁴⁸ 萬方：《封神演義女性形象研究》，陝西理工大學中國古代文學碩士論文，2015年。

⁴⁹ 林士倫：《三國演義與封神演義的取材比較》，彰化師範大學國文學系碩士班論文，2014年。

⁵⁰ 吳曉君：《封神演義戰爭敘事研究》，臺灣師範大學國文學系碩士班碩士論文，2016年。

⁵¹ 王美玉：《封神演義中譬喻修辭探究》，玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2015年。

⁵² 吳芳名：《封神演義兒童文學改寫研究》，臺中教育大學語文教育學系碩博士班碩士論文，2011年。

兒童文學改寫本研究》⁵³針對兒童文學改寫本進行分析歸納，從兒童文學改寫的技巧來探討改寫本的改寫藝術手法；潘桂美論《封神演義中的民間童話質素》⁵⁴文中從想像、虛構、異常性等民間童話特點來進行分析。語文類尚有邱驍群《論封神演義中的駢語》⁵⁵、武海敬《封神演義詩詞評注》⁵⁶、李彩花《胡仁·烏力格爾《封神演義》文本與漢文原著《封神演義》比較研究》⁵⁷、溫婷婷《封神演義⁵⁸原典與電視劇改編版本研究》、孔燕《封神演義處所介詞研究》⁵⁹、柴娟《封神演義疑問句研究》⁶⁰、宋鵬飛《三國演義、封神演義比較研究》⁶¹、武麗聰《封神演義語氣詞研究》⁶²、杜薇《封神演義韻文研究》⁶³、郭晗《從社會符號學角度看封神演義中宗教用語的翻譯》⁶⁴、錢蓉《封神演義中文化術語翻譯策略研究》⁶⁵、高萬鵬《從歷史到神史—武王伐紂平話與封神演義之比較》⁶⁶認為《武王伐紂平話》是一種仰視歷史的態度，而《封神演義》更多地體現了對「怪力亂神」審美趣味的追求、盧夢《略論明代小說中神魔敘述的轉變——以《三遂平妖傳》《西遊記》《封神演義》為例》⁶⁷。

⁵³ 陳淑美：《封神演義兒童文學改寫本研究》，佛光大學文學系碩士班碩士論文，2011年。

⁵⁴ 潘桂美：《封神演義中的民間童話質素》，臺南大學國民教育研究所國語文教學碩士班碩士論文，2002年。

⁵⁵ 邱驍群：《論封神演義中的駢語》，遼寧大學中國古代文學碩士論文，2016年。

⁵⁶ 武海敬：《封神演義詩詞評注》，遼寧師範大學中國古典文獻學碩士論文，2016年。

⁵⁷ 李彩花：《胡仁·烏力格爾《封神演義》文本與漢文原著《封神演義》比較研究》，中央民族大學比較文學與世界文學博士論文，2012年。

⁵⁸ 溫婷婷：《封神演義 原典與電視劇改編版本研究》，東北師範大學中國古代文學博士論文，2015年。

⁵⁹ 孔燕：《封神演義處所介詞研究》，福建師範大學漢語言文字學碩士論文，2010年。

⁶⁰ 柴娟：《封神演義疑問句研究》，西北師範大學漢語言文字學碩士論文，2018年。

⁶¹ 宋鵬飛：《三國演義、封神演義比較研究》，陝西理王大學中國古代文學碩士論文，2017年。

⁶² 武麗聰：《封神演義語氣詞研究》，青海師範大學漢語言文字學碩士論文，2013年。

⁶³ 杜薇：《封神演義韻文研究》，西北師範大學中國古代文學碩士論文，2010年。

⁶⁴ 郭晗：《從社會符號學角度看封神演義中宗教用語的翻譯》，鄭州大學外國語言學及應用語言學碩士論文，2011年。

⁶⁵ 錢蓉：《封神演義中文化術語翻譯策略研究》，南京航空航天大學英語語言文學碩士論文，2018年。

⁶⁶ 高萬鵬：《從歷史到神史—武王伐紂平話與封神演義之比較》，天津師範大學中國古代文學碩士論文，2013年。

⁶⁷ 盧夢：《略論明代小說中神魔敘述的轉變——以《三遂平妖傳》《西遊記》《封神演義》為例》，湖北師範大學中國古代文學碩士論文，2018年。

（五）傳播研究

馮軍《封神演義詮釋史論》⁶⁸探討了詮釋學視點與理論為《封神演義》研究帶來的理論意義與現實價值；周博《封神演義的成書及其在明清時期的傳播研究》⁶⁹在前人已有成果的基礎上，再作進一步的研究《封神演義》的成書過程及其在明清時期的傳播概況，以期揭示出《封神演義》的成書特徵及其傳播意義；褚殷超《封神演義傳播研究》⁷⁰、Udnoonsombat Pongsit（謝國銘）《《封神演義》與泰譯本《封神》的對比研究及《封神》對泰國文學的影響》⁷¹、林丹《顧執中《封神演義》英譯本的研究》⁷²、莊佳《文化層次與封神演義英譯本中文化價值的傳遞》⁷³。

（六）其他相關研究

邱淑妍《歷史知識通俗化—以封神演義為例說明》⁷⁴中歷史演義小說深入民眾的知識層面、道德意識，其中有歷史通俗化之意義所在，平民百姓的歷史知識亦由此中獲得，因此以《封神演義》為例，藉以探討演義小說對一般庶民吸收歷史知識的影響；周盈君《封神演義中的法術、寶物及其文化意涵》⁷⁵探討法術、寶物中的文化意涵，將法術、寶物予以歸類，並探討法術、寶物與人物形象之關聯；蔡毓雯《臺灣傳統建築人物員光之研究—以封神演義木雕作品為例》⁷⁶、吳

⁶⁸ 馮軍：《封神演義詮釋史論》，山東大學中國古代文學博士論文，2011年。

⁶⁹ 周博：《封神演義的成書及其在明清時期的傳播研究》，廣西師範大學中國古代文學碩士論文，2007年。

⁷⁰ 褚殷超：《封神演義傳播研究》，山東大學中國古代文學碩士論文，2006年。

⁷¹ Udnoonsombat Pongsit（謝國銘）：《《封神演義》與泰譯本《封神》的對比研究及《封神》對泰國文學的影響》，北京外國語大學亞非語言文學碩士論文，2014年。

⁷² 林丹：《顧執中《封神演義》英譯本的研究》，福建師範大學英語語言文學碩士論文，2010年。

⁷³ 莊佳：《文化層次與封神演義英譯本中文化價值的傳遞》，華中師範大學外國語言學及應用語言學碩士論文，2008年。

⁷⁴ 邱淑妍：《歷史知識通俗化—以封神演義為例說明》，中國文化大學史學系碩士論文，2013年。

⁷⁵ 周盈君：《封神演義中的法術、寶物及其文化意涵》，臺灣師範大學國文學系在職進修碩士班碩士論文，2011年。

⁷⁶ 蔡毓雯：《臺灣傳統建築人物員光之研究—以封神演義木雕作品為例》，臺灣藝術大學古蹟藝術修護學系碩士班碩士論文，2011年。

慎恆《封神演義天命元素析論》⁷⁷嘗試透過文本外緣漸至內緣的探討分析從現實到文本中，天命的差異與問題延伸探討；徐欣怡《明代神魔小說中的替罪羊現象—以《西遊記》《封神演義》為對象》⁷⁸、陳佩佩《封神演義神話元素研究》⁷⁹認為《封神演義》或許無法被稱為神話小說，然其中豐富的神話元素與精神，卻有其可深入的研究價值；李先超《封神演義對武王伐紂史實的若干改造研究》⁸⁰對武王伐紂的背景、時間、過程和性質進行了全面的分析梳理，構架和再現了相對完整的武王伐紂故事，並以此為基礎對小說《封神演義》與武王伐紂的史實進行了對比分析，認為小說與史實的異同主要表現在人物和故事經過兩個方面；曲曉紅《從封神演義中的火攻透視火崇拜的文化內蘊》⁸¹、章杏玲《代際沖突：對明代神魔小說的文化詮釋—以《西遊記》、《封神演義》為例》⁸²、閻迎峰《明代神魔小說中的「寶物」與社會文化—以《封神演義》、《西遊記》、《三寶太監西洋記通俗演義》為研究中心》⁸³對明清之前的志怪小說、明清史和明清神魔小說中的「寶物」進行爬梳整理，深入探討明清神魔小說的「寶物」與社會文化的關係。

三、期刊論文

在期刊論文方面，提供筆者不同的研究方向與研究視角，由於研究篇章眾多，因此大致列舉與本論文相關的篇章：

⁷⁷ 吳慎恆：《封神演義天命元素析論》，臺南大學國語文學系碩士班碩士論文，2011年。

⁷⁸ 徐欣怡：《明代神魔小說中的替罪羊現象—以《西遊記》《封神演義》為對象》，中興大學中國文學系碩士班碩士論文，2010年。

⁷⁹ 陳佩佩：《封神演義神話元素研究》，臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士班碩士論文，2004年。

⁸⁰ 李先超：《封神演義對武王伐紂史實的若干改造研究》，青島大學中國古代文學碩士論文，2012年。

⁸¹ 曲曉紅：《從《封神演義》中的火攻透視火崇拜的文化內蘊》，遼寧師範大學中國古代文學碩士論文，2006年。

⁸² 章杏玲：《代際沖突：對明代神魔小說的文化詮釋》，華東師範大學文藝學碩士論文，2012年。

⁸³ 閻迎峰：《明代神魔小說中的「寶物」與社會文化—以《封神演義》、《西遊記》、《三寶太監西洋記通俗演義》為研究中心》，福建師範大學宗教學碩士論文，2013年。

李建武、尹桂香〈百年來《封神演義》研究評論〉⁸⁴從作者、版本、成書、闡教截教詞彙、思想意蘊、藝術價值、人物研究、敘事與傳播研究等角度分類爬梳，對百年來《封神演義》研究作了全方位的回顧與評論，也對《封神演義》研究的發展空間和趨勢作出評估與預測。對筆者的研究提供了不同的面向。

謝金良〈《封神演義》的宗教神學體系辨析〉⁸⁵認為《封神演義》以「惟道獨尊」的宗教理念為基礎，構建了錯綜複雜的宗教體系，從中彰顯出三教合一的價值取向。書中所建構的世界具有中國文化的傳統和特色，演變成民間根深蒂固的宗教文化信仰。

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〉⁸⁶認為明代中期興盛的通俗文學作品不僅豐富和發展了民間「萬神殿」、塑造出重要俗神，而且在此過程中，對原有所謂「制度化宗教」—道教的神祇系統也進行了整理乃至新創，奠定了近世中國社會一般宗教生活的基本格局。

朱越利〈《封神演義》與宗教〉⁸⁷認為《封神演義》中宗教的和貌似宗教的描寫，皆緊緊圍繞「歌頌仁政，痛斥暴政」此一積極主題。貌似宗教的神魔鬥法情節創造了大量膾炙人口的經典性新神話，故而《封神演義》不失為一部優秀的古典小說。

周明初〈李雲翔生平事蹟輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉⁸⁸大致考

⁸⁴ 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）》，2007年7月第27卷第4期，頁159-163。

⁸⁵ 謝金良：〈《封神演義》的宗教神學體系辨析〉《老子學刊》，2014年第5期，頁197-209。

⁸⁶ 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〉《人文中國學報》，2017年第2期，頁141-166。

⁸⁷ 朱越利：〈《封神演義》與宗教〉《宗教學研究》，2005年第3期，頁81-90。

⁸⁸ 周明初：〈李雲翔生平事蹟輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉《文學遺產》，2014年第6期，頁81-92。

知李雲翔的生平事跡，同時對涉及《封神演義》的一些問題重新認識，對於《封神演義》的成者與刊刻時間，李雲翔是不是主要寫定者具有重要意義。

李建德〈論《封神演義》呈現的儒道義理與小說之教〉⁸⁹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。認為就思想及對宗教信仰的影響層面而言，《封神演義》是一部不容忽視的古典小說。

高照〈芻議道教神仙體系中神仙的世俗化特點〉⁹⁰從道教思想出發，從「神仙」的定義、體系的構成與來源情況、神仙世俗化產生的原因、神仙的世俗化對道教的影響等方面，對道教神仙體系中神仙的世俗化特點進行了探討。對本論文道教神仙體系研究提供一定的世俗化思考。

此外相關的期刊論文尚有：吳承學〈淺讀《封神演義》〉⁹¹、何滿子〈漫談《封神演義》〉⁹²、章培恒〈《封神演義》作者補考〉⁹³、馮軍〈《封神演義》版本詮釋簡論〉⁹⁴、蔡新中〈命運的力量—對《封神演義》的一種解讀〉⁹⁵、穆剛〈《封神演義》的思想特色及成因探析〉⁹⁶、蕭鳳嫻〈《封神演義》世界觀剖析—生活世界的異化及其復歸之道〉⁹⁷、潘承玉〈怪力亂神：《封神演義》的文化品位〉⁹⁸、蕭

⁸⁹ 李建德：〈論《封神演義》呈現的儒道義理與小說之教〉《彰化師範大學文學院學報》，2014年3月第9期，頁201-220。

⁹⁰ 高照：〈芻議道教神仙體系中神仙的世俗化特點〉《學園》，2014年第1期，頁193-194。

⁹¹ 吳承學：〈淺讀《封神演義》〉《古典文學知識》，2004年第6期，頁35-43。

⁹² 何滿子：〈漫談《封神演義》〉《文史知識》，1987年第4期，頁22-26。

⁹³ 章培恒：〈《封神演義》作者補考〉《復旦學報（社會科學版）》，1992年第4期，頁90-98頁。

⁹⁴ 馮軍：〈《封神演義》版本詮釋簡論〉《大慶師範學院學報》，2012年9月第32卷第5期，頁63-66。

⁹⁵ 蔡新中：〈命運的力量—對《封神演義》的一種解讀〉《浙江社會科學》，2004年7月第4期，頁175-179。

⁹⁶ 穆剛：〈《封神演義》的思想特色及成因探析〉《重慶文理學院學報（社會科學版）》，2010年11月第29卷第6期，頁47-49。

⁹⁷ 蕭鳳嫻：〈《封神演義》世界觀剖析—生活世界的異化及其復歸之道〉《鵝湖月刊》，1998年第24卷第6期，頁30-41。

兵〈《封神演義》的擬史詩性及其生成〉⁹⁹、潘百齊、劉亮〈論《封神演義》的道教文化涵蘊〉¹⁰⁰、李建武〈道佛典籍與《封神演義》「闡教」辭語關係考〉¹⁰¹〈《封神演義》看似崇道，實則敬佛〉¹⁰²〈《封神演義》的敘事思維與民族文化心理〉¹⁰³〈再考《封神演義》的闡教和截教〉¹⁰⁴、陳星宇〈《封神演義》中準提道人形象與準提信仰〉¹⁰⁵、孟華〈再論愛·摩·佛斯特的人物理論與《封神演義》的圓形人物〉¹⁰⁶、楊海龍〈《封神演義》人物新論〉¹⁰⁷、李時人〈《封神演義》的多維閱讀〉¹⁰⁸、盧雯昕、魏剛〈《封神演義》寶物文化探析〉¹⁰⁹、王韜〈天庭的誕生—評《封神演義》中神話時代的更替〉¹¹⁰。另有其他與本論文相關性不高，值得參考的《封神演義》相關研究。

檢視以上的專書、學位論文、期刊研究，可以發現近二十年來，《封神演義》相關研究主題以宗教思想、文學表現、人物形象意涵等多元化探究。而相關研究方向從早期的綜論、探源、神仙譜系研究走向多視角、多元化、跨學科的方面發展，如小說的藝術手法、文學價值、傳播方式、社會意義……。李時人在〈《封神演義》的多維閱讀〉¹¹¹中提到：

如果改變一下我們以往單一的閱讀視角，嘗試一下小說的多維閱讀—除了

⁹⁸ 潘承玉：〈怪力亂神：《封神演義》的文化品位〉《普陽學刊》，1995年5月第5期，頁80-89。

⁹⁹ 蕭兵：〈《封神演義》的擬史詩性及其生成〉《明清小說研究》，1989年2月第2期，頁112-125。

¹⁰⁰ 潘百齊、劉亮：〈論《封神演義》的道教文化涵蘊〉《明清小說研究》，2000年第2期，頁182-190。

¹⁰¹ 李建武：〈道佛典籍與《封神演義》「闡教」辭語關係考〉《宗教學研究》，2008年第2期，頁195-197。

¹⁰² 李建武：〈《封神演義》看似崇道，實則敬佛〉《明清小說研究》，2010年第3期，頁231-237。

¹⁰³ 李建武：〈《封神演義》的敘事思維與民族文化心理〉《中南民族大學學報》，2013年7月第33卷第4期，頁148-151。

¹⁰⁴ 李建武：〈再考《封神演義》的闡教和截教〉《明清小說研究》，2008年第4期，頁281-290。

¹⁰⁵ 陳星宇：〈《封神演義》中準提道人形象與準提信仰〉《宗教學研究》，2012年第1期，頁167-172。

¹⁰⁶ 孟華：〈再論愛·摩·佛斯特的人物理論與《封神演義》的圓形人物〉《廣東技術師範學院學報》，2010年第4期，頁9-11。

¹⁰⁷ 楊海龍：〈《封神演義》人物新論〉《和田師範專科學校學報》，2011年第30卷第5期，頁47-49。

¹⁰⁸ 李時人：〈《封神演義》的多維閱讀〉《中文自學指導》，2004年第1期，頁14-16。

¹⁰⁹ 盧雯昕、魏剛：〈《封神演義》寶物文化探析〉《大慶師範學院學報》，2014年第34卷第5期9月，頁58-61。

¹¹⁰ 王韜：〈天庭的誕生—評《封神演義》中神話時代的更替〉《明清小說研究》，2006年第4期，頁205-208。

¹¹¹ 李時人：〈《封神演義》的多維閱讀〉《中文自學指導》，2004年第1期，頁14-16。

注意小說的文學性外，嘗試一下從社會歷史、哲學、宗教、社會心理、民俗風習以及創作心態等不同的角度去觀照，審視小說文本——則不僅可以提高閱讀的興趣，也許還會有利於我們對古代小說名著的理解。

顯示隨著時代的改變，本被忽略，甚至是不值得一提的《封神演義》，在各位研究者的努力之下，終於重新受到了重視。先進們的論述，各有不同的價值，為後學者提供堅固的基礎。《封神演義》仍有許多不同的課題，正有待研究者們去挖掘探討。

第三節 研究方法與章節安排

本論文擬從《封神演義》文本的閱讀、分析過程中，由人物形象、言語、情節等內容分析，以道教文化作為切入點，探索《封神演義》中的神仙信仰。《封神演義》自明代問世以來，坊間有關《封神演義》版本眾多，依其文字多寡、內容、文學立場、文化背景不同而有全本、繪圖本、縮寫本、節選本、改編本、譯文本等。柳存仁認為：

今日世間所存之最早《封神演義》版本，僅日本內閣文庫藏明金舒載陽刊本，其餘不過清初覆明本（均載長洲周之標君建序）、四雪草堂訂正本（首康熙乙亥褚人獲序），以及以之為祖檢之諸翻刻本。四雪草堂訂正本多為清代段來諸翻刻本所根源。故今日通行所見自石印以至排印本，字句與之同¹¹²。

版本的複雜多樣，反映不同時代變遷下對文本審美欣賞及文學研究不同的視角。

¹¹² 柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁1231。

本論文以三民書局出版的，陸西星撰《封神演義》通行版為主要參閱文本，此版本在回末保留有部分其他版本所沒有的「評」及「又評」¹¹³，可供筆者在文本閱讀之餘，提供另一種審視及思考的觀點。

一、研究方法

「神仙」是先民想掙脫時空的局限、獲得生命持久永恆與逍遙自由的理想人生化身，反映了中國文化的世俗精神。不同文體的神仙有不同的形象特徵和內涵意義。道教是中國本土的宗教信仰，是一種多神信仰的宗教，擁有十分龐雜的神仙譜系，各位神仙的起源、性質、特點、神通、功能均有所不同，《宗教大辭典》中對「神仙」是這樣定義的：「道教信徒所理想的一種修煉得道、超脫塵世、神通變化、長生不死之人，又稱『神人』或『仙人』¹¹⁴。」因此神仙的特點為長生不死及變化神通。道教的神仙來源廣泛，與中國傳統文化及民間信仰相結合，神仙形象的樹立與常民的心理需求密不可分，形成神仙形象世俗化的特質，留有「神性」，但仍具有「人」的神格。因此道教的神仙思想易被文人用來創作並轉化為文學藝術創作的材料，歷代文人運用道教素材創作的文學作品，不僅擴展了文學的表現領域及方法，在傳播的過程中更對整個華人文化有著長遠的影響。

本論文以《封神演義》的相關考證、神仙系統、人物形象為研究的主題核心，在研究過程中，先以文本探討的方法，熟悉全書故事情節及相關人物形象。再參考歷年來研究《封神演義》的相關研究成果，詳閱相關的評論及研究重點，從道教的視角切入，找出道教神仙信仰在書中的表現，探討書中的道教文化意涵對民間宗教信仰的影響。

因此本論文選擇從道教文化的視角，探索道教神仙信仰在《封神演義》中的表現方式及其蘊含的道教文化內涵。首先進行小說創作的作者及成書年代、故事

¹¹³ (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，1991年，本論文所引用之《封神演義》原文皆以此版本為依據，後文各章節中引自本書者，僅標注書名《封神演義》、頁碼，不再詳注。

¹¹⁴ 任繼愈：《宗教大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年，頁354。

淵源、人物設定依據的考證。其次對封神世界的構築及神譜進行系統研究，包括神仙品次的劃分方式、修仙之道、神格的降黜、神譜的建構等道教文化在書中的文學表現，最後運用文本分析理論等研究方法，對諸位神仙形象進行原型的追溯，並探討《封神演義》在現代對民間信仰的宗教意涵及對現代媒體的傳播影響。

二、章節安排

本論文共分成五章，第一章為緒論，提出研究動機與目的，接著描述與《封神演義》相關的前人研究成果，最後說明研究方法及章節安排。

第二章為「作者探究與故事溯源」，筆者將前人相關研究成果耙梳整理，進行系統性的考證，將本章分三個部分：第一節為作者探究：《封神演義》作者及成書年代，在學術界各有許多不同的論點，以支持許仲琳說及陸西星說者較多，近年則以世代積累說的論點漸受到重視。第二節為故事溯源：立足於《封神演義》是世代積累作品的推論，追溯武王伐紂故事發生的源頭，可看出《封神演義》深受《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一、《三教源流搜神大全》及當時民間玄帝收魔故事的影響。第三節為人物設定依據：《封神演義》書中出場的人物眾多，作者依自身的想像力及宗教背景，結合當時的民間信仰及社會文化設計不同的角色，各有不同的來源依據，分別可從泛靈信仰、上古神話、道教、佛教中發現其淵源。

第三章為「封神世界的建構與神譜的分析」，分為三個主題：封神世界的構築、神仙位階的劃分、神譜的分析。主要採文本分析法分析作者所架構的封神世界是一個輪迴不已的世界，對於書中神與仙的地位高低之分，作者自有獨特的安排，形成有別一般道教的神譜，提高仙人的地位。修仙到某一境界，得享悠遊自在的生活，而三百多位正神構成的天庭，成為類似一個以昊天上帝為首的天庭公務單位，為世間萬民服務，無形中形成一種神格的降黜。

第四章為「神仙人物的文化意涵」，是承第二章第三節人物設定的依據，選

擇文本中闡截二教及西方教中，佛道二教或原始神話中即已存在的神仙，運用文本分析法探究《封神演義》中的宗教色彩，探索其在民間信仰與媒體傳播的現代意義。

第五章為結論，歸納全篇重點，說明《封神演義》雖是以史實為框架，加入作者豐富的想像力所虛構而成的神魔小說，但它融合了三教與民間宗教的特色，重新加以組合，創造了與古籍不同的新神仙，佛道雜揉，充滿了世俗性格。藉由通俗文學及現代媒體的傳播功能，轉而成為民間信仰的新形象，進到傳統民俗文化的歷史傳承脈絡中，成為一股穩定民心的信仰力量。



第二章 作者探究及故事溯源

《封神演義》集結了歷代武王伐紂故事，是明代神魔小說的經典之作，在文學史與文化中上都有其無法被取代的獨特的地位。在進行研究前，如能對作品的作者及相關故事源流、人物設定進行初探，相信更能掌握研究的脈絡，以期能對文本有較通盤的認知。

因此本章分為四節，第一節針對作者進行探究，約可分為五種說法，以明代許仲琳說及明代陸西星說的論述較多，目前學者大多認為《封神演義》為世代積累的作品；第二節追溯故事的本源，從《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一及《三教源流搜神大全》及玄帝收魔故事探討《封神演義》的故事來源；第三節探討人物設定依據，書中的神仙人物眾多，其人物依據大多來自民間各個宗教，呈現多元分立現象，《封神演義》是自成一格的神魔小說，藉由小說的創新與傳播，使民間的神祇信仰更加多元多樣。

第一節 作者探究

《封神演義》這部著作由來已久且傳播甚廣，但本書究竟為誰所著，一直未有定論，眾學者說法紛紜，大致有「前明一名宿」說、明朝劉伯溫說、明朝王世貞說、明朝許仲琳說、明朝陸西星說、明朝許仲琳著、李雲翔續寫說、清初人偽託明人說、世代積累說等八種說法。筆者綜合整理近年來各家學者看法，其中影響較大並值得進一步探討的，約略可歸類為五項說法：一是前明一名宿說，二是明朝的許仲琳說，三是明朝道教學者陸西星說，四是許仲琳著、李雲翔續寫說，五是世代積累說。其中以「許仲琳說」與「陸西星說」二說較為大眾所知，二說皆是產生於二十世紀上半葉，許說出現較早，陸說出現稍晚，其相關論述頗為豐碩。因《封神演義》作者的判定，各家學者各有不同的見解，因此對於《封神演義》的成書年代也有不同的說法，主要成書的年代約略落在明嘉靖年間（依據作

者為陸西星所判定)；明隆慶、萬曆年間(依據舒載陽刊本《封神演義》於萬曆後期所刊)；明天啟年間(依據作者為許仲琳著、李雲翔續編所判定)。

一、前明一名宿

此說據傳《封神演義》為明朝一位有名的士人為嫁女所著，清道光年間學者梁章矩(1775~1849)《浪跡續談》卷六所載¹¹⁵：

余於劇筵，頗喜演《封神傳》，謂尚是三代故事也。憶吾鄉林樾亭先生，嘗與余談《封神傳》一書，是前明一名宿所撰，意欲與《西游記》、《水滸傳》鼎立而三，因偶讀《尚書武成篇》「惟爾有神，尚克相予」語，演成此傳，其封神事，則隱據《六韜》《舊唐書·禮儀志》引、《陰謀》《太平御覽》引、《史記·封禪書》、《唐書·禮儀志》各書鋪張俶詭，非盡無本也。

說明前明一名宿所著《封神傳》是根據上述古籍所編著而成，並非憑空捏造，目的是希望能與《西遊記》、《水滸傳》鼎足而立。另外，梁章矩於《歸田瑣記》卷七¹¹⁶所載：

吾鄉林樾亭先生言：「昔有士人罄家所有嫁其長女者，次女有怨色，士人慰之曰：『無憂貧也。』乃因尚書武成篇『惟爾有神，尚克相予』語演為封神傳，以稿授女。後其婿梓行之，竟大獲利」云云。

從上述引文可知，梁章矩對於《封神傳》作者僅以「前明一名宿」及「士人」來替代，並未具體說明作者的真實姓名。沈淑芳認為「可靠程度不可確信」¹¹⁷，江

¹¹⁵ (清)梁章矩撰，陳鐵民點校：《浪跡叢談讀炎三談》，北京：中華書局，1981年，頁348。

¹¹⁶ (清)梁章矩撰，陽羨生點校：《歸田瑣記》，收錄於《清代筆記小說大觀》冊四，上海：上海古籍出版，2007年，頁3877。

¹¹⁷ 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，頁1。

麗雯認為「此說乃由鄉人林樾亭口中所得，為口耳相傳的街談巷語，不足為證¹¹⁸。」梁淑惠認為「這兩種說法因為都沒有任何證據可證明，因此這樣的說法當然也無法取信於人¹¹⁹。」林威翔認為「在資料不夠豐富與證據不足的情況下，此說法多不受相信及採用¹²⁰。」李建德認為「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。」但可看出《封神傳》在清朝已在民間廣為流傳，才会有此說留在清人筆記中¹²¹。因此筆者認為《封神傳》為前明一名宿所著此說法目前尚有待考證。

二、明朝許仲琳

許仲琳作《封神演義》的說法，是根據近人孫楷第（1898~1989）於1932年發現明萬曆年間金閻舒載陽刊本，藏於日本內閣文庫¹²²。卷首為李雲翔作序，書中卷二首葉刻有「新刻鐘伯敬先生批評封演義卷之二；鐘山逸叟許仲琳編輯；金閻舒載陽舒文淵梓行」等字，他卷均無此題。因此有許多學者據以判定《封神演義》的作者即為許仲琳。許仲琳本人生平史料極少，難以考究，大約是明隆慶、萬曆年間，直隸應天府人，號鍾山逸叟。許仲琳說是目前許多海內外學者及中國大陸及港臺出版社出版《封神演義》所採用的作者說法。但仍有許多研究者對許仲琳作《封神演義》的說法心存疑慮，如孫楷第對許說即存有疑慮，他於《中國通俗小說書目》卷五提到：

《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

¹¹⁸ 江麗雯：《封神演義人物形象塑造研究》，彰化：彰化師範大學國文研究所國語文教學碩士班碩士論文，2004年，頁8。

¹¹⁹ 梁淑惠：《封神演義人物源流及其所呈現的社會意涵》，高雄：高雄師範大學回流中文碩士班碩士文，2008年，頁22。

¹²⁰ 林威翔：《〈封神演義〉中人物形象之人文意涵研究》，桃園：元智大學中國語文學系研究所碩士論文，2010年，頁20。

¹²¹ 李建德：〈論《封神演義》呈現的儒道義理與小說之教〉《彰化師範大學文學院學報》，2014年3月第9期，頁206。

¹²² 孫楷第：《日本東京所見小說書目》，北京：人民文學出版社，1958年，頁88-89。

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。且全書惟一此一卷有題，殊為可疑。¹²³

因此筆者整理各學者所提質疑許仲琳非《封神演義》作者的論點有三：論點一：「鍾山逸叟許仲琳編輯」的題署僅見於明舒載陽刊本《封神演義》卷二首葉，其他十九卷均無此題署，僅存孤證，無相關資料可考證。論點二：柳存仁教授在《佛道影響中國小說考》中，認為明代刻本小說，所題「編輯」、「編次」、「纂」、「述」是指蒐集整理編輯者或印行者、書賈者，並不代表即是作者，因此《封神演義》應是許仲琳所編輯的刊本。論點三：明朝文人點評盛行，出版興盛，因此修訂點評本多是出現於早期刊本刊印流行後，或某名人雅士真正欣賞某一著作而親為點評，或書賈請無名文人點評，刊行時偽託名家以利銷售。明舒載陽刊本《封神演義》其他十九卷卷首均題署「新刻鐘伯敬先生批評封神演義卷之□」，無「鍾山逸叟許仲琳編輯」；金閩舒載陽舒文淵梓行，只有卷二例外，造成此情形可能是書賈為了營造名家鐘惺「家藏秘冊」的假象，將題署故意刪去，而卷二是漏刪的部分。因此筆者認為許仲琳作《封神演義》的說法雖不甚可靠，但仍有其理論依據。

三、明朝陸西星

《封神演義》為道士陸西星所著，主要是根據孫楷第於《中國通俗小說書目》卷五提到：

一云陸長庚撰，余始於石印本《傳奇彙考》發見之。卷七《順天時》傳奇解題云：「《封神傳》傳係元時道士陸長庚所作，未知的否。」張政烺謂「元時」乃「明時」之誤，其言甚是。按：長庚乃陸西星字。西星，南直隸興化縣人，諸生，著《南華副墨》、《方壺外史》等書。明施有為萬曆中

¹²³ 孫楷第：《中國通俗小說書目》，臺北：鳳凰出版社，1974年，頁171。

所選《明廣陵詩》卷二十二選陸西星詩二十四首，詩有「出世已無家」之語，即傳奇彙考所云道士陸長庚作《封神演義》說法頗可注意。惜不言所據耳¹²⁴。

孫楷第先生認為《封神演義》為陸西星所著值得注意，只可惜證據仍嫌薄弱。孫楷第、胡適、張政烺、柳存仁等學者據此推斷《封神演義》作者為明朝道士陸西星。柳存仁持此說最力，在其相關著作〈毗沙門天王父子與中國小說之關係〉¹²⁵、〈元至治上《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〉¹²⁶、〈陸西星、吳承恩事迹補考〉¹²⁷等文都竭力證明《封神演義》的作者為明代道士陸西星，編撰時間約在嘉靖中期。根據《重修興化縣志》卷八《人物志》的記載，陸西星，字長庚，號潛虛，明嘉靖、隆慶、萬曆間興化人，因「九試不第」遂棄儒為道，一生著作甚豐，有內丹叢書《方壺外史》和《南華經副墨》、《楞嚴述旨》、《楞嚴經說約》、《三藏真詮》等。柳存仁的《陸西星吳承恩事迹補考》是這方面最有分量，也最具代表性的論文。他通過《封神演義》與陸西星著述文本比較勘察，找出相同或相似之處，發現偶合之處甚多；另一方面從陸西星的丹道思想與《封神》思想的相同之處進行分析，從而推斷《封神演義》為陸西星所著¹²⁸。柳存仁教授發表〈吳承恩陸西星事迹補考〉後，陸作說的影響較前擴大。李建武、尹桂香在〈百年來《封神演義》研究評論〉中提到：

持此觀點的代表者為張政烺，他考據《封神》作者為明代揚州府興化縣人陸西星（〈獨立評論〉1936年209期）。胡適的《封神演義的作者》也持此說。孫楷第贊成陸西星說：「此陸西星撰封神演義說頗可注意。」李光璧的〈《封神演義》考評初稿〉認為「許仲琳」是「陸西星」的筆名。楊

¹²⁴ 孫楷第：《中國通俗小說書目》，臺北：鳳凰出版社，1974年，頁171。

¹²⁵ 柳存仁：〈毗沙門天王父子與中國小說之關係〉《新亞學報》，1958年第3卷第2期。

¹²⁶ 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〉《新亞學報》，1959年第4卷第1期。

¹²⁷ 柳存仁：〈陸西星、吳承恩事迹補考〉《中華文史論叢》，1982年第2期。

¹²⁸ 莫其康：〈陸西星著《封神演義》的內證〉《明清小說研究》，2011年第3期，頁220~222。

宗瑩也持陸西星說（《封神演義考證》）。國外陸西星說則以澳大利亞的柳存仁為代表，他著有《《封神演義》作者陸西星》和《《封神演義》的作者》。

129

同時筆者整理各學者所提質疑陸西星非《封神演義》作者的論點有二：首先，沒有版本上的直接證據。何滿子在〈漫談《封神演義》〉¹³⁰認為研究者雖然找出了陸西星與《封神演義》關係的不少線索，但終究沒有版本上的直接證據，不能像許仲琳說這樣確鑿。齊裕焜於《中國古代小說演變史》亦提到：

至於作者，目前有兩種說法：一是舒載陽刻本題作「鐘山逸叟許仲琳編輯」；一是《曲海總目提要》卷三十九「順天時」條下所云：《封神傳》係元時道士陸長庚所作，未知的否。長庚即陸西星字。但這到底沒有版本上的證據來得直接，因此目前還是把作者定為許仲琳較為妥當。¹³¹

其次，無論是石刻本《傳奇彙考》或《曲海總目提要》提到：「《封神傳》係元時道士陸長庚所作，未知的否。」「未知的否」即表示《傳奇彙考》或《曲海總目提要》的撰者對於《封神傳》是否為陸西星所著，其實是存疑的。因此無法據以推斷陸西星即是《封神演義》的作者。

四、明朝許仲琳著、李雲翔續寫

許仲琳著、李雲翔續寫說，孫楷第、傅惜華亦曾約略提及，但不明確。此說主要由章培恒提出。孫楷第《日本東京所見小說書目》中提到：

封神演義二十卷一百回條據明舒載陽刊本卷首李雲翔序推斷：所謂鍾惺曾

¹²⁹ 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），2007年7月第27卷第4期，頁159。

¹³⁰ 何滿子：〈漫談《封神演義》〉《道教與傳統文化》，1992年，頁22。

¹³¹ 齊裕焜：《中國古代小說演變史》，北京：人民文學出版社，2014年，頁307。

評者，自是依託。必云購自楚中，則以惺為景陵人耳。似作者即雲翔。然第二卷第一頁又題「鍾山逸叟許仲琳編輯」，所題如此，其人名決非偽撰。……或編書時曾以舊本作底本稍潤色之，亦未可知。……宋元小說，明人所見，遠富於今日，元刊平話數種，明時當猶流傳；亦即傳本非一，重編敷衍者大有其人，至萬歷末，乃有此定本耶？¹³²

傅惜華《內閣文庫訪書記》據日本內閣文庫舒載陽刻本卷首李雲翔序推測：

所謂鍾伯敬者，自是依託；必云購自楚中，則以伯敬為景陵人耳。據此作者似係李雲翔。」又據卷二「鍾山逸叟許仲琳編輯」的署名推斷：所題如此，當非偽撰。然後將封面識語與李雲翔序綜合考察，得出結論：想秘本鍾評之說，當出於書賈之誇張，且序題文語恍然，無從證實。余意編書時，或曾取舊本，以為底本，後更增益之。蓋原作者為許仲琳，改訂評次者為李雲翔，似可信也。¹³³

章培恒所著〈《封神演義》作者補考〉¹³⁴是對柳存仁〈吳承恩、陸西星事迹補考〉文中對陸西星作《封神演義》說的全面檢討。認為陸說的依據《樂府考略》不宜輕信，並對柳存仁用以論定《封神演義》為陸西星作的各項內證逐條加以討論，提出質疑。在〈《封神演義》的性質、時代和作者〉一文中，根據張無咎為《平妖傳》所作兩敘的差異，結合李雲翔序和其他佐證資料，對《封神演義》作者及寫作年代做出推斷：「此書的開頭一小部分出於許仲琳手，但經過李雲翔的修改；其他均出於李雲翔之手。」並指出：「把許仲琳和李雲翔稱為本書的作者，並不意味著這部書完全是他們二人的創作¹³⁵。」

¹³² 孫楷第：《日本東京所見小說書目》，北京：北京人民文學出版社，1958年，頁88~89。

¹³³ 傅惜華：《內閣文庫訪書記》，孔令境《中國小說史料》上海，上海古籍出版社，1982年，頁97~98。

¹³⁴ 章培恒：〈《封神演義》作者補考〉《復旦學報》(社會科學版)，1992年第4期，頁90~98。

¹³⁵ 章培恒：〈《封神演義》的性質、時代和作者〉，南京：江蘇古籍出版社《封神演義》1991版前言。

章培恆、駱明玉主編《中國文學史》更明確地指出：「此書最初作者為許仲琳，續作者為李雲翔。成書的年代當在明天啟年間¹³⁶。」袁行霈主編的《中國文學史》也採納章培恆的說法¹³⁷。周明初在〈李雲翔生平事跡輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉中認為：「李雲翔為《封神演義》成書的重要人物，是《封神演義》的最後寫定者及評點者，但認為他是主要寫定者則依據不足¹³⁸。」筆者認為此說雖有其依據，但依據不足，難以成定論。

五、世代積累

提出此說者為徐朔方先生，他在〈再論《水滸》和《金瓶梅》不是個人創作—兼及《平妖傳》《西遊記》《封神演義》成書的一個側面〉文中認為：「《封神演義》等作品均是民間說書藝人在世代流傳過程中形成了世代累積的集體創作，帶有宋元明不同時代的烙印。¹³⁹」在〈論《封神演義》的成書〉一文中提出：「《封神演義》取材、借用的原始故事可說不知其數，人物兼收並蓄，情節錯綜龐雜……說明它是中國長篇小說在世代流傳中累積成型的最為典型的一例。¹⁴⁰」

「詞話」是盛行於元明兩代的一種說唱藝術表演形式。「詞」是「唱詞」，「話」是說話，表演者在表演時有說有唱，因此名為「詞話」。雖然《封神演義》目前最早版本是明金閻舒載陽刊本。但有學者研究考證，《封神演義》在明代初葉應也曾經歷過詞話本的階段。蕭兵認為：

《封神演義》跟《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》等一樣不是一人一完成的獨立創作，而是經過千百年的積累、傳承，經過民間藝人整理、加工、

¹³⁶ 章培恆、駱明玉：《中國文學史》（下冊），上海：復旦大學出版社，1996年，頁324。

¹³⁷ 袁行霈：《中國文學史》第4卷，北京：高等教育出版社，1999年，頁162。

¹³⁸ 周明初：〈李雲翔生平事跡輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉《文學遺產》，2014年第6期，頁91。

¹³⁹ 徐朔方：〈再論《水滸》和《金瓶梅》不是個人創作—兼及《平妖傳》《西遊記》《封神演義》成書的一個側面〉《徐州師範學院學報》（哲學社會科學版），1986年第1期。

¹⁴⁰ 徐朔方：〈論《封神演義》的成書〉《小說考信編》，上海：上海古籍出版社，1997年，頁359~361。

製作，最後經過一個傑出作家再創作和寫定的。就它淵源的古老和流傳的悠久而，可以說是一種「擬史詩」和民間集體創作的古怪揉合。¹⁴¹

齊裕焜認為：

《封神演義》也是民間創作和文人加工相結合的產物。從《楚辭·天問》《詩·大雅·大明》《淮南子·覽冥訓》、漢賈誼的《新書·連語》、晉常璩的《華陽國志·巴志》、晉王嘉的《拾遺記》等的記載中，可以想見秦漢魏晉時關於「武王伐紂」的故事在民間流傳的盛況。到了元代，說書藝人匯集民間傳說、文人的記載，編成一部講史話本——《武王伐紂平話》……。明代嘉靖、隆慶年間余邵魚又按照歷史記載，對《武王伐紂平話》進行加工，把改寫的內容編進了他的《列國志傳》……。不久，許仲琳進而寫成了《封神演義》。¹⁴²

因此綜合各學者說法之後，筆者認為《封神演義》應是流傳於「說書人之口」，是在許多前人作品，包括民間故事、傳說、野史、宗教、方術故事等基礎上創作的，屬於民間文學性質的作品，後由許仲琳、李雲翔寫定。非文人獨立完成，而屬世代積累型集體創作，它是若干關於「武王伐紂」故事經長期流傳後由文人編集、整理和寫定，這一說已普遍被學術界諸多學者所認同。

第二節 故事溯源

《封神演義》的成書歷程分別受到許多方面的影響：宋代以前對武王伐紂及相關歷史的記載評論都集中保存於先秦、兩漢的典籍中，在諸家學說中對後世影響最大的當屬儒家，儒家對於商周政權轉移模式、文王武王周公制度的禮樂文明

¹⁴¹ 蕭兵：〈《封神演義》的擬史詩性及其生成〉《明清小說研究》，1989年第2期，頁116。

¹⁴² 齊裕焜：《中國古代小說演變史》，北京：人民文學出版社，2014年，頁307。

所呈現的王道仁政思想及聖王治世理想大力推崇，形成《封神演義》文化基調。而佛教思想與道教思想在元明清的興衰，間接或直接的與儒家思想交匯融合，成為中國文化的重要組成部分。明朝中葉以後，伴隨著商業經濟的萌動、市民文化的形成，因此產生「尚俗」的思想特色，不僅表現在宗教的通俗化上，也表現在文學上，使文學產生新的形式及審美趣味，兩相結合，豐富了文學作品的可閱讀性及娛樂性，也推動了宗教在民間的流傳與普及，《封神演義》即是以這樣的方式呈現。

《封神演義》內容雖承襲武王伐紂故事的框架，卻增加了大批神怪人物和闡截二教大戰，使其成為一部神魔小說。在《封神演義》出現之前，武王伐紂已經是民間說唱藝人和戲曲舞台上常常出現的表演題材。宋元話本《武王伐紂平話》，元代雜劇《武王伐紂》、《比干剖腹》（已佚），明代小說《列國志傳》卷一及民間流傳的各種關於武王伐紂的傳說，均是《封神演義》內容故事的來源。講史話本《武王伐紂平話》吸收大量野史筆記、民間傳說的內容，已包含若干神魔因素。明余邵魚《列國志傳》卷一也加入一些荒誕不經的情節，但主要情節仍與《史記》的相關記載相符。此外，道教與民間信仰也成為《封神演義》內容故事的來源，如玄帝收魔故事、《搜神記》、《三教源流搜神大全》等。

黃景春、穆勁伊將《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一與《封神演義》對比發現，《封神演義》前三十四回（第一回：紂王女媧宮進香～第三十四回：飛虎歸周見子牙）和後十六回（第八十四回：子牙兵取臨潼關～第一百回：武王封列國諸侯）的情節內容大致與《武王伐紂平話》相符。從第三十五回：晁田兵探西岐事到第六十六回：洪錦西岐城大戰為描寫「紂伐武王」（以聞太師伐西岐為主）的過程，新創了很多神怪人物。第六十七回：姜子牙金臺拜將開始真正武王伐紂，但故事內容仍著重在闡截二教無數神仙參戰並喪命於誅仙陣、萬仙陣中，直到第八十四回闡截二教和解退出紛爭。中間五十回（第三十五回：晁田兵探西岐事～殷郊岐山受犁鋤）的內容情節應是在民間說唱藝人演譯，融合民間信仰的基礎

上，由文人作家創作完成的¹⁴³。因此從第三十一回到第八十九回應為《封神演義》的故事主體。魯迅在《中國小說史略》中將明代長篇小說分為講史、神魔、人情三大類，《封神演義》因此被歸類為神魔小說，今人多沿用魯迅說法，原因即在此。但細究其內容，雖然《封神演義》的主體為神魔小說，但同時兼具講史演義的特徵，因此齊裕焜《中國古代小說演變史》以作品的題材特徵分析，認為：「《封神演義》體現了神魔小說與歷史小說匯合的特徵¹⁴⁴。」吳承學〈淺讀《封神演義》〉一文中指出：「從小說形態來看，《封神演義》的故事來有兩個系統：一個是歷史形態，一個是神話形態。前者是真實的，後者則完全是虛誕的¹⁴⁵。」

因此筆者認為無論從題材演變或文本內容，都可以將《封神演義》區分成講史故事及封神故事兩大版塊：講史故事是指《封神演義》承襲《武王伐紂平話》和《列國志傳》卷一的內容，主要描寫殷周交替之際，興廢爭戰之事，雖然加入許多荒誕怪異，於史無證的內容，但這是當時的講史小說的通例，並非二書所獨有。以「講史」的概念或「講史」的內容來看，《封神演義》承襲《武王伐紂平話》和《列國志傳》卷一的內容可視為講史故事；而封神故事是指《武王伐紂平話》和《列國志傳》所無，專寫神魔的部份，主要描寫哪吒出世、姜子牙下山、黃飛虎出五關、三十六路伐西岐、周兵入關、楊戩哪吒收梅山七怪、金吒智取游魂關等五十八回的內容。二者在《封神演義》中其實互相交融的，在封神故事中插入許多講史故事的內容，在講史故事中封神故事的因素更是比比皆是。因此以下就《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一、《三教源流搜神大全》與《封神演義》進行內容研究。

一、《武王伐紂平話》與《封神演義》

《武王伐紂平話》，全名為《全相平話武王伐紂書》，別題《呂望興周》，是

¹⁴³ 黃景春、穆勁伊：〈《封神演義》人物的分類研究〉《韶關學院學報》（社會科學），2011年5月第32卷第5期，頁43。

¹⁴⁴ 齊裕焜：《中國古代小說演變史》，北京：人民文學出版社，2014年，頁307。

¹⁴⁵ 吳承學：〈淺讀《封神演義》〉《古典文學知識》，2004年第6期，頁35~43。

現存宋元講史話本的重要作品之一，編撰者姓名不可考，僅存元至治(1321-1324)年間建安虞氏刊本，收藏於日本內閣文庫，版面為上圖下文，有圖四十二幅，圖皆有目。敘述殷周易代的故事，分上中下三卷，約有三萬三千餘字。該書的故事框架和主要人物有一定的歷史根據，是採《尚書》、《史記》等書內容組合而成。書中有許多神奇怪異的故事，有些取材自野史筆記，有些則出於作者主撰，其中大量的戰爭描寫，皆是作者虛構的產物。

學者們對「封神」系列作品關係的研究，常著重在《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一和《封神演義》三書之間關係的研究，單獨討論《武王伐紂平話》的文章較為少見。研究者大多認為該書是「封神」系列作品的始祖，強調該書在《封神演義》成書過程中的文獻價值。

相較於正統敘事中的武王伐紂故事，《武王伐紂平話》具有鮮明的民間敘事特徵，呈現出由正統史書向野史傳說偏離的傾向。在正統敘事中，武王伐紂故事的主角是紂王、周文王、周武王。但在《武王伐紂平話》中，無論是正反陣營，許多主角都被替換了：反面陣營的紂王只是被妲己操縱的傀儡，妲己成為反面陣營的第一主角，姜尚是伐紂的總指揮，重要性超越了周文王、周武王。殷交¹⁴⁶這個虛構的人物成為故事的第一主人公，武王一開始興兵伐紂，殷交便加入伐紂的行列，幾乎參加了所有重要的戰役，最後斬殺紂王、妲己。該書的主角都由歷史人物轉換為虛構或半虛構人物，意味著作者的構思由正統史書向野史傳說偏離。

《武王伐紂平話》神怪因素的激增是因為在偏離正統史書的過程中，作者必定會廣泛蒐集眾多民間流傳的野史傳說內容，而這些民間傳說中本來就頗具神異色彩，再經過民間說唱藝人的渲染，滿足市井小民喜好奇異的心理，使得武王伐紂故事的神怪因素大量增加，如：賦予書中重要歷史人物具有神異色彩，妲己形象的妖魔化，對妲己的出身和作為都予以完整的且神異化的描述；文王、姜尚形象的術士化，強調兩人擅於卜算、能預知未來之事。

除了對書中重要歷史人物作神異化的描寫，還增加了許多頗具神異色彩的情

¹⁴⁶ 《武王伐紂平話》寫作「殷交」，《三教源流搜神大全·太歲殷元帥》、《列國志傳》卷一和《封神演義》則寫作「殷郊」。本節一律寫作「殷交」，其他章節則寫作「殷郊」。

節和人物，如：周文王吐子肉成兔子、雷震子出世、殷交夢神賜斧、姜尚設魔星局……。此外，書中的夢兆與祥瑞的描寫使本來就充滿傳奇色彩的故事蒙上神異的面紗，如：文王夜夢飛熊、太子殷交夢見親母申冤……。大事之前必有夢境預示，呈現民間思維的反映。

《武王伐紂平話》中出現的大量神祇，有從道教及民間信仰中引進，如「太歲」殷交、「千里眼」離婁、「順風耳」師曠……。有出於作者杜撰，如：九尾狐狸精、雷震子、雲中子……。大量借神、造神的做法，實開《封神演義》在借神的基礎上大肆造神的先河¹⁴⁷。

不過《武王伐紂平話》與《封神演義》的成書時間相距近三百年。三百年期間《武王伐紂平話》不太可能以元代的原始面貌存在，兩書之間的年代必然有很多新的武王伐紂故事版本出現，因此直接襲用的可能性較低，但其對《封神演義》重要影響是不言而喻的，是以間接輾轉沿襲的方式達成。具體而言，表現在以下四個方面：

首先，《武王伐紂平話》的整體故事框架採用「二分法」，以第三十二回「武王拜太公為將」為分割點，分成兩大故事主軸，前述殷紂暴虐、自亂天下，文王仁政、禮賢興周的故事。後述周軍伐紂、商滅周興的故事。《封神演義》在承襲的基礎上予以創造性的改造。《封神演義》第一到第三十回除去哪吒出世、子牙下山的内容，基本上是承襲《武王伐紂平話》前半單元的故事；《封神演義》第八十八回到第九十七回，除去金吒智取遊魂關的部分，則是承襲《武王伐紂平話》後半單元的故事。雖然具體的故事內容已大幅更改，但基本的框架仍是不變的。

其次，《武王伐紂平話》中的故事和人物可大致分成兩大類：一類是曾見諸宋元以前的各部典籍，如「酒池蠶盆」、「炮烙銅柱」、「比干剖心」、「文王囚羑里」等故事，及文王、武王、紂王、姜子牙、伯邑考、比干、伯夷、叔齊等人物。一類是僅見於《武王伐紂平話》一書，如「紂王夢玉女授玉帶」、「九尾狐換妲己神魂」、「西伯吐子肉成兔子」、「摘星樓推殺姜王后」等故事，及殷交、雷震子、黃

¹⁴⁷ 李亦輝：《封神演義考論》，北京：人民文學出版社，2018年，頁78~87。

飛虎、武吉、趙公明、徐蓋、方相等人物。《封神演義》中很多內容都發端於《武王伐紂平話》中的故事及人物原型。

接著，比較書中所載的戰爭描寫，《武王伐紂平話》對戰爭的描寫有兩點不同，一是將兩次軍事行動改為一次進軍，二是改一場戰爭為多場戰爭，周軍從岐州出發，歷經潼關、負容城、澗池、洛陽、汜水關、孟津，最後包圍朝歌，每過一關必發生激烈戰鬥。《封神演義》在戰爭描寫策略上完全承襲了《武王伐紂平話》的敘事寫法，進一步擴大戰爭描寫的範圍，加大了戰爭描寫的密度：在武王伐紂的戰爭前加入殷商三十六路伐西岐的內容、截教人物在關前設下許多惡陣、各關皆有重兵把守，均有高人相助等。

最後，有關「斬將封神」的構思，《武王伐紂平話》提及封神的地方集中在下卷：

費仲曰：教崇侯虎為大將；教薛延沱為副將，此人封為白虎神；蔚遲桓，此人封為青龍神；要來攻，此人封為來往神；申屠豹，此人封為豹尾神；戊庚，此人封為太歲神。戊庚以下眾將，百萬雄兵，守朝歌者無數。教彭舉、彭矯、彭執三人先鋒將太公教建法場，劊子蒙令，斬了崇侯虎，獻首級武王，封為夜靈神也¹⁴⁸。

具體含義不明，但按照字面意義，顯然有生前封神及死後封神兩種情況，前者應是戰時任命，後者才有斬將封神的意味。上述部分神祇的名稱也出現於《封神演義》的「封神榜」中，如崇侯虎被封為「大耗星」、吳謙被封為「豹尾星」、殷郊被封為「執年歲君太歲之神」。此即是《武王伐紂平話》對《封神演義》封神故事的影響。

¹⁴⁸ 引用《武王伐紂平話》文字，以丁錫根點校的《宋元平話集》為準。上海：上海古籍出版社，1990年版本。

二、《列國志傳》卷一與《封神演義》

《列國志傳》是明代長篇歷史演義，明余邵魚撰寫，成書於明嘉靖、隆慶年間或萬曆前期，原始刊本已佚，現存明萬曆年間重本數種。全書約二十八萬字，描寫故事的年代自武王伐紂起，迄於秦併六國，歷時八百年，是宋元平話之後較系統的講述春秋戰國故事的歷史小說。卷一約三萬三千字，主要講述商周改朝換代的歷史，整個故事框架按先儒史鑒列傳，但也摻入部分荒誕不經的情節。余邵魚在《題全像列國志傳引》中說明其創作《列國志傳》的宗旨：

士林之有野史，其來久矣。蓋自春秋作而後王法明，自綱目作而後人心正。要之，皆以維持世道，激揚民俗也。故董丘以下，作者疊出。是故三國有志，水滸有傳。非假設一種孟浪議論，以惑世誣民也。……故繼諸史而作《列國志傳》。起自武王伐紂，迄今秦併六國，編年取法麟經，記事一據實錄。凡英君良將、七雄五霸平生履歷，莫不謹按「五經」並《左傳》、《十七史綱目》、《通鑒》、《戰國策》、《吳越春秋》等書而逐類分紀。且又懼齊民不能悉達經傳微詞奧旨，復又改為演義以便人觀覽。庶乎後生小子開卷批閱，蓋千百年往事莫不炳若丹青，善則知勸，惡則知戒¹⁴⁹。

由上述的引文可知，余邵魚一方面堅持「編年取法麟經」的創作態度，同時兼顧常民的閱讀取向重實而不黜虛的創作方式，以達到「維持世道，激揚民俗」，使讀者「善則知勸，惡則知戒」。

學者普遍認為《列國志傳》卷一是繼《武王伐紂平話》之後，武王伐紂故事的再度集成，是過渡到《封神演義》的中間環節，對《封神演義》的成書有重要的影響。如孫楷第〈跋館藏新陳眉公先生批評列國志傳〉¹⁵⁰、周貽白〈《武王伐

¹⁴⁹ (明)余邵魚：〈題全像列國志傳引〉《古本小說集成》。上海：上海古籍出版社，1990年，頁1-5。

¹⁵⁰ 孫楷第：〈跋館藏新陳眉公先生批評列國志傳〉《國之北平圖書館館刊》第4卷第5號。

紂平話》與《列國志傳》¹⁵¹、柳存仁〈元至治本《全相武王伐紂平話》、明刊本《列志傳》卷一與《封神演義》之關係¹⁵²、〈陸西星、吳承恩事跡補考¹⁵³、曾良〈《列國志傳》與《武王伐紂平話》¹⁵⁴等文，主要從故事源流的角度考證《列國志傳》卷一與《武王伐紂平話》及《封神演義》之間的關係，發現《列國志傳》卷一應具有從《武王伐紂平話》向《封神演義》過度的特徵。以下分點論述：

首先，對《武王伐紂平話》做部份刪改：《列國志傳》卷一以「武王與子牙說代商辛」為分割點，分成兩大故事單元，前一故事講述殷紂暴虐、自亂天下，文王仁政、聘賢興周。後一故事講述周軍伐商、戰場廝殺、商滅周興。就具體內容而言，《列國志傳》卷一對前一故事較大程度的刪改，後一故事將周軍進攻次數由改為兩次，其情節線索到人物形象均承襲《武王伐紂平話》的寫法。但刪去了《武王伐紂平話》中荒誕不經，於史無證的內容，如殷郊、姜子牙、黃飛虎等人物的部分或全部故事，部分故事內容也有刪改，如紂王玉女觀行香、姜尚卜筮猜物、姜尚避紂隱磻溪等荒誕無稽的情節。這些被刪改的內容大多數都被《封神演義》重新改造和發揮。

另外，《列國志傳》卷一增加了部分情節，如杜元銑進諫被斬、梅伯進諫遭炮烙、姜子牙家世等，這些增加的故事情節，部分是根據古代典籍的記載衍生而成，部分情節則是貌似歷史的逸聞佚事、民間傳說，這些增加的部份也被《封神演義》吸收與改造。

孫楷第曾指出余邵魚《列國志傳》與《封神演義》所據殆為同一底本。即元刊本《武王伐紂平話》¹⁵⁵。但《列國志傳》與《武王伐紂平話》仍存在較大的差異。李亦輝認為：《列國志傳》的編者所依據的武王伐紂故事文本，除了《武王伐紂平話》外，很可能還包括今已不存的其他武王伐紂故事文本。此文本很可

¹⁵¹ 周貽白：〈《武王伐紂平話》與《列國志傳》〉《周貽白小說戲曲論集》，齊魯書社：1986年，頁15-28。

¹⁵² 柳存仁：〈元至治本《全相武王伐紂平話》、明刊本《列志傳》卷一與《封神演義》之關係〉《新亞學報》1959年第4卷第1期。

¹⁵³ 柳存仁：〈陸西星、吳承恩事跡補考〉《中華文史論叢》，1982年第2期。

¹⁵⁴ 曾良：〈《列國志傳》與《武王伐紂平話》〉《明清小說研究》，1997年第1期。

¹⁵⁵ 孫楷第：《日本東京所見小說書目》，人民文學出版社，1958年，頁89。

能是當時民間已流行的《封神演義》詞話本¹⁵⁶。

《封神演義》取資自《列國志傳》卷一的故事情節及人物形象：柳存仁教授曾指出：「《列國志傳》卷一為《封神演義》作者所取資」、「《列國志傳》卷一為《封神演義》最後編集以前之著作，《封神》之編著者資之以增潤其故事之一部份素材，復予以極復雜繁復之加工」¹⁵⁷。此種說法被大部分學者所採用。

就《封神演義》的講史部份而言，主要襲用《列國志傳》卷一的內容，對於前半故事單元及後半故事單元的結局「紂亂天下、文王興周」和「紂王自焚、武王即位」等內容，其彼此的承襲關係尤其明顯。若干《列國志傳》卷一有而《武王伐紂平話》無的故事情節，被《封神演義》所採用，並加以更曲折複雜的描寫，如蘇護絕貢反商、文王討伐崇城、文王貴言勿伐商、紂王摘心樓自焚、武王分封諸侯等；部分同為《武王伐紂平話》及《列國志傳》卷一所有，但存在較大差異的故事情節，《封神演義》多有棄《武王伐紂平話》而承襲《列國志傳》卷一的情形，如狐狸換姐已魂魄、雲中子進斬妖劍、費仲計廢姜皇后、渭水文王聘子牙、紂王敲骨剖孕婦等情節。

若干《列國志傳》卷一有而《武王伐紂平話》無的人物形象，如杜元銑、梅伯、商容等被《封神演義》所採用，並賦予以更傳神的描寫；部分同為《武王伐紂平話》及《列國志傳》卷一所有，但性格卻存在較大差異者，《封神演義》也多有棄《武王伐紂平話》而承襲《列國志傳》卷一的情形，如蘇護在《武王伐紂平話》只是一個循吏，在《列國志傳》卷一卻被塑造成憨直的忠臣、文王在《武王伐紂平話》是一個不滿朝政的叛臣形象，在《列國志傳》卷一卻被塑造成忠而近憨的忠臣形象。

《武王伐紂平話》具有血親復仇意識的民間敘事風格，《列國志傳》卷一將血親復仇意識淡化、對忠君思想採肯定態度，具有明顯的理學文化特徵，而《封神演義》更進一步強化此理學文化特徵，如延續《列國志傳》卷一文王、伯夷、

¹⁵⁶ 李亦輝：《《封神演義》考論》，北京：人民文學出版社，2018年，頁187。

¹⁵⁷ 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〉《新亞學報》，1959年第4卷第1期。

叔齊的形象刻畫，對於武王仁政及商陣營守關各將領忠君思想進行強化。

三、《三教源流搜神大全》與《封神演義》

元明兩代產生了多種民間神譜，元刻《搜神廣記》、明刻《三教源流搜神大全》、明刻《增補搜神記》是流傳最廣的三種，與《封神演義》的成書有相關的主要是《三教搜神大全》，該書產生和刊行於明永樂至隆慶年間，這也正是《封神演義》孕育生成的時期。各類「搜神」類書籍及其所記載的仙佛故事，具有廣泛的民間信仰基礎而在民間廣為流傳。許多故事採自民間傳說、通俗小說，從而又影響民間傳說的形態和通俗小說的創作。《三教源流搜神大全》產生於明代前中期，所搜羅的各類仙佛故事較元刊《搜神廣記》更為豐富，其敘述較後出的《增補搜神記》更為詳細，因此對晚明的神魔小說影響甚大。

《封神演義》中的「封神」故事可分成兩種模式：死後封神及生而成神兩種，前者人物較多，主要是商周兩方的戰將、少數修行較淺的闡教門徒、多數截教門徒及助紂阻周的妖魔（高明、高覺、梅山七怪等）；後者人物較少，主要是道行較深的闡教門徒和少數和西方有淵緣的截教門徒。這兩種模式是在道教修仙理論的影響並加以神異怪誕的因素所形成的。道教修仙理論認為神仙皆為人作，只要潛心修煉、多行善事、多積功德，便可得到仙界的封賞，得以飛升成仙或死後位列仙班。民間流傳的凡人修煉成仙故事都是在這個理論的影響下形成。《三教源流搜神大全》廣集民間信仰，自然其中的故事也脫離不了道教修仙理論的模式，《封神演義》的編者從各類搜神故事及《三教源流搜神大全》取材，必然也受此敘事模式影響，最明顯的例子就是哪吒和姜子牙的故事：哪吒應運而生、屢經歷練、終成正果；姜子牙苦心修行，歷經三死七災，亦成正果。

《三教源流搜神大全》所收錄的人物，與《封神演義》相關的主要有老子、玉皇上帝、西靈王母、五岳大帝、清源妙道真君（楊戩）、五瘟使者、觀土音菩薩、太歲殷元帥（殷郊）、趙元帥（趙公明）、哪吒等。《封神演義》作者多從這

些條目中獲得靈感和題材，借用這些人物的姓名、相貌、法器或座騎，具體故事內容則另行創作。但也有一些條目對《封神演義》中人物形象的塑造有直接而明顯的影響，哪吒太子及太歲殷元帥即是如此。

四、玄帝收魔故事與《封神演義》

《封神演義》無論從題材演變或從文本構成的角度，都可以區分出講史故事及封神故事兩大版塊。講史故事承襲《武王伐紂平話》和《列國志傳》卷一的內容。封神故事則是指《封神演義》中為《武王伐紂平話》和《列國志傳》卷一二書均無的內容。《封神演義》另有《封神榜》、《封神傳》的別名，均離不開「封神」二字，「封神」是《封神演義》整體藝術構思的核心。魯迅《中國小說史略》：《史記》《封禪書》云，「八神將，太公以來作之。」《六韜·金匱》中亦間記太公神術；妲己為狐精，則見於唐李瀚《蒙求》注，是商周神異之談，由來舊矣。然「封神」亦明代巷語，見《真武傳》，不必定本於《尚書》。¹⁵⁸胡萬川〈《封神演義》中「封神」的意義〉引元刊《搜神廣記》後集「玄天上帝」條為例，說明玄帝收魔故事與《封神演義》中封神故事的相似性。¹⁵⁹李亦輝認為：

流傳於宋元明三代的玄天上帝收魔的故事對明代神魔小說《封神演義》的整體藝術構思的確立及其神魔故事的形成有重要影響。二者的關係絕非簡單的相似，而是關係到《封神演義》的素材來源與整體構思的一個重要問題¹⁶⁰。

玄帝收魔故事的最早記載，出自《元始天尊說北方真武妙經》、《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》、《太上說紫微神兵護國消魔經》等，約產生於唐宋、流行於

¹⁵⁸ 魯迅：《中國小說史略》，新北：新潮社出版社，2011年，頁170。

¹⁵⁹ 胡萬川：〈《封神演義》中「封神」的意義〉《93中國古代小說國際研討會論文集》，開明出版社，1996年，頁195。

¹⁶⁰ 李亦輝：《《封神演義》考論》，北京：人民文學出版社，2018年，頁190。

宋代的道教典籍。三經的共同之處均未言明玄帝收魔故事的具體時代，但其所述的景象與殷末亂世景象頗為相似，後人於是將故事附會為殷末之世。元刊《搜神廣記》「玄天上帝」條、明刊《三教流搜神大全》中可以看出玄帝收魔故事流傳之盛，已將一批神祇附會於玄帝收魔故事之上。而玄武信仰及玄帝收魔故事的流傳也為戲曲、小說中玄帝收魔故事奠定基礎。明代小說中系統性敘述玄帝收魔故事的是明代後期的《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》，簡稱《北遊記》，書中的玄帝形象與《封神演義》中的姜子牙形象有很多相似之處；其玄帝收魔封神的敘事模式與《封神演義》斬將封神的敘事模式相像；玄帝所收的一些神，如趙公明、殷高（殷郊）等也出現在《封神演義》之中。雖然兩書關係密切，但兩書孰先孰後，誰影響誰尚有待確認。但由此可知，玄帝收魔故事對《封神演義》整體藝術構思的形成有重要的影響。

探究《封神演義》故事的淵源，筆者認為「封神」故事在民間，隨著時代變遷，因宗教信仰的需求及說唱戲曲的增補改寫，累世積累成形形色色不同的版本。作者集當時所存及通行的各類封神故事進行創作，完成《封神演義》這部神魔小說，其背後不僅有作者的創意，更有中國傳統深厚的宗教信仰、神話思維。因此《封神演義》故事的探源仍有廣大的研究空間。

第三節 人物設定依據

《封神演義》出現大量的人物，可約略分為闡教、截教等神仙人物及人道等真實人物。人道的人物來源多為歷史人物，如商紂王、周文王、周武王、比干、伯夷叔齊等。闡截二教等眾多仙人皆有其淵源，結合作者的創意，並非作者憑空杜撰的，混合了儒釋道三教的各種仙佛人物形象。鄭志明《神明的由來—中國篇》認為：

小說不是在宣揚三教，只是借用民間三教混合的現象來建構其故事情節，

小說必然是虛構的，可是其所呈現的文化意識，也可能體現當時社會生活的思想性與現實性。在討論《西遊記》的神明系統由來時，三教鼎立所呈現出來的相互競爭與相互融合，廣泛吸收各個宗教的至上神，形成了一個龐大的天界觀，再經由社會的現實考察，認為此一現象來自於民間信仰的「多重至上神觀」，《西遊記》中已有相當的規模，到了《封神演義》幾乎就是建立在如此神觀上來發展其浪漫的神話故事。即《封神演義》中的大量仙佛不是漫無秩序的，其背後存在了一套整合的思想模式。¹⁶¹

《封神演義》的神明眾多，大多來自民間各個宗教，其來源各自不同，呈現多元分立現象，鄭志明將眾神明的來源分為五大類，即遠古的自然崇拜、古神話神、道教神、佛教神、民間神等。¹⁶²李亦輝認為：

遠古的自然崇拜和古神話神這兩類，如雷部諸神、星辰崇拜產生的諸神及三山五岳神及上古神話中的盤古、女媧、三皇早在《封神演義》成書之前，即已被吸納為道教神仙系統，因此將《封神演義》諸神的來源分為四大類：佛教神、道教神、民俗信仰及戲曲小說四大類。¹⁶³

因此筆者參考鄭志明及李亦輝的人物分類方式，對《封神演義》諸神來源進行分類探究。

一、 泛靈信仰

自然崇拜是人類流傳時間最長的宗教形式，遠古的人類知識未開，因而將大自然中的各種現象、力量、物品加以神靈化，為了滿足民眾的需求，添加了許多

¹⁶¹ 鄭志明：《神明的由來—中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997年，頁299。

¹⁶² 鄭志明：《神明的由來—中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997年，頁300。

¹⁶³ 李亦輝：《《封神演義》考論》，北京：人民文學出版社，2018年，頁234。

不同的屬性，被許多後起的宗教加以吸納改造。《封神演義》的自然神大多有被道教改造後的新形象，原始色彩已較為淡薄。如聞仲被封為九天應元雷神普化天尊，率領雷部二十四天君，包含興雲神、助風神、閃電神等、羅宣為南方三氣火德星君，率領火部五位正神。

星體崇拜的普遍流行也與道教有關，在第九十九回所封敕的眾神大部分就是根據天體、星宿等來封敕的，構成一個龐大的天界神祇系統，其中有不少是來自民間信仰中的星神崇拜和司命信仰。人類的禍福吉凶與天體星辰的變化有關，主宰地上人類的命運，道教將之組合，加深民眾對星辰司命的崇拜，如金靈聖母永坐坎宮斗母正神之職，居週天列宿之首，為北極紫氣之尊，八萬四千群星惡煞，咸聽驅使、殷郊為執年歲君太歲之神，坐守週年，管當年之休咎、楊任為甲子太歲之神，率領爾部下日值正神，循週天星宿度數，察人間過往愆尤¹⁶⁴。

除了星體崇拜外，《封神演義》還有地神崇拜，即五嶽大帝：東嶽泰山天齊仁聖大帝（黃飛虎）、南嶽衡山司天昭聖大帝（崇黑虎）、中嶽嵩山中天崇聖大帝（聞聘）、北嶽恆山安天玄聖大帝（崔英）、西嶽華山金天願聖大帝（蔣雄）。五嶽為尊的崇拜，在道教出現之前即已普遍流行，成為宇宙的一種至上神，加上道教科儀中經常拜請五嶽大帝，使得五嶽信仰更深植於民間，其中以東嶽大帝最著名，被視為冥司之主，專治人鬼，總管天地人間吉凶禍福。

二、 上古神話

《封神演義》出現許多中國傳說神話中的人物，與上古神話有著密切的關係。上古神話在民間一直有龐大的流傳與崇拜，對民間信仰有著深刻的影響。上古神話的人物也被歸入道教神仙系統。《封神演義》提及上古神話人物，主要有盤古、女媧和三皇。《封神演義》中並無盤古這一個人物出現，盤古一詞多出現在詩贊、議論之中，如「混沌初分盤古先，太極兩儀四象懸」（第一回卷頭詩）¹⁶⁵、

¹⁶⁴ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 972-977。

¹⁶⁵ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 1。

「陛下不修仁政，日行暴虐，自從盤古至今，並不曾見」（第十七回膠鬲對紂王進言）¹⁶⁶、「盤古修來不紀年，陰陽二氣在先天」（第四十七回燃燈向趙公明說理）¹⁶⁷、「混沌未分盤古出，太極傳下兩儀來。四象無窮真變化，殷洪此際喪飛灰」（第六十一回殷洪入太極圖）¹⁶⁸、「盤古生太極，兩儀四象循」（第八十四回鴻鈞道人出場）¹⁶⁹，根據以上的詩贊、議論，《封神演義》的作者將盤古定義為開天闢地的大神，將盤古視為宇宙的源頭。女媧是上古神話的創世女神，《封神演義》第一回即對女媧搏黃土造人、煉石補天的造化功勞而成為福國庇民之正神加以詳細的轉述¹⁷⁰。三皇之說，歷史文獻各有不同，主要有兩大類說法，一類是天皇氏、地皇氏、人皇氏，一類是伏羲氏、神農氏和黃帝。《封神演義》主要是根據這兩類的說法進行組合，第五十八回言，楊戩往火雲洞見三聖求救，童子曰：「此三聖乃天、地、人三皇帝王。」楊戩進洞見三位聖人，當中一位，頂生二角；左邊一位，披葉蓋肩，腰圍虎豹之皮；右邊一位，身穿帝服。……當中一位聖人乃伏羲皇帝，謂左邊神農……¹⁷¹。由上述文本所述，可知三皇的形象應該是承襲了民間上古神話中伏羲和神農的形象，至於穿帝服者，應是黃帝。

三、 佛教神

《封神演義》中有所謂的西方教，是作者所杜撰的佛教前身，因此所涉及的人物自然多與佛教相關，其仙佛大多取自於民間所流傳，結合民間信仰，為大眾所熟悉的佛教諸神，屬於通俗佛教。西方教的主要人物是接引道人及準提道人，在闡截大戰中吸納了許多人物進入西方教，如孔宣、魔家四將。作者將佛教中人物賦予道教人物的形象，是將佛教道教化，但仍存有佛教色彩。隨著佛教通俗化及世俗化，民眾雖未必能深入理解佛教義理，但仍能接受與民間信仰結合的佛教諸

¹⁶⁶ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 159。

¹⁶⁷ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 440。

¹⁶⁸ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 581。

¹⁶⁹ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 817。

¹⁷⁰ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 4。

¹⁷¹ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 553-554。

神。作者隨意取用佛教典籍中的人物名號，結合明代庶民文化中的民間傳說及民間信仰，在《封神演義》的故事中加以誇大改寫，具有明顯的杜撰性，已與佛教故事中諸佛的形象大不相同。

《封神演義》中源自佛教仙佛的人物可分為以下兩類：闡教人物或助周陣營人物：燃燈道人可說是《封神演義》中闡截大戰中闡教的主導人物，《封神演義》第四十五回謂「真是仙人班首，佛教流源¹⁷²。」為佛教燃燈古佛之原型，燃燈古佛是佛教三世佛中的過去佛、釋迦牟尼佛之前的佛。元始天尊的二代弟子，如封神戰役後被引去西方成為西方教中過去佛的懼留孫、文殊廣法天尊、普賢真人、慈航道人成為中國民間信仰中的四大菩薩中的文殊菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩，各有各的淨土世界，在民眾的心目中的形象早已本土化。元始天尊的三代弟子，如韋護、李靖、金吒、木吒、哪吒均與佛教相關。

截教人物或助商陣營人物：本為商周將領的鄭倫、陳奇被封為佛教護法：哼哈二將；本是佳夢關守將的魔家四將（魔禮青、魔禮紅、魔禮海、魔禮壽）被封為佛教四大天王；被燃燈收服為大鵬金翅雕的羽翼仙；被準提道人收為孔雀明王的孔宣、渡為舍衛國祁它太子的法戒、化作金鬚鰲魚的烏雲仙；被收服為三位菩薩（文殊廣法天尊、普賢真人、慈航道人）座騎獅、象、犼的虬首仙、靈牙仙、金光仙，以及接引道人在萬仙陣中用乾坤袋收去的三千位與西方極樂世界之鄉有緣者。皆帶有佛教人物色彩。

四、道教神

道教是中國本土的宗教，有著多神信仰的神仙譜系，不僅吸納了許多民間信仰的神仙，也創造了自己的神仙譜系，多元並立。《封神演義》的作者立基於常民的信仰心理，對道教各個神系進行隨意的整合與改造，創造出闡截二教諸多仙人。不過，在改造前，還是有所依據的，不是憑空捏造的。道教將老子道教化，

¹⁷²（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 418。

形成了大道主宰太上老君，建構了不少神話，《封神演義》中的老子形象大致承襲了道教太上老君騎青牛形象的概念，第五十回老子乘牛從空而降，其詩云：鴻濛剖破玄黃景，又在人間治五行；渡得軒轅昇白晝，函關施法道常明（第五十回）¹⁷³、騎牛遠遠過前村，短籊仙音隔隴回；闢地開天為教主，爐中練出錦乾坤（第七十七回）¹⁷⁴。有些道派創造了元始天尊成宇宙本源的至高至尊，是道教的另一支神系，元始天尊可說是《封神演義》的主角，闡截大戰中闡教人馬多是其門徒。有些學者認為《封神演義》中的通天教主就是道教靈寶天尊，又稱為太上道祖，是道教另一個神系，截教人馬多是其門徒。在魏晉南北朝時，道教已將太上老君、元始天尊、太上道祖統稱為三清，同為道教至尊之神，即玉清境清微天元始天尊、上清境禹餘天靈寶天尊、太清境大赤天道德天尊。《封神演義》中老子、元始天尊及通天教主均是師承鴻鈞道人的同門師兄弟，此即受到道教的影響。

因為道教神系無所不包，因此民間神祇與道教神祇的界線頗為模糊，一些民間神祇在擁有一定的民眾信奉的基礎之後，常被道教所收編，成為道教神祇，但仍有其鮮明的民俗信仰特徵，如二郎神楊戩、財神趙公明、瘟神呂岳、痘神余化龍父子、坑三姑娘神雲霄、瓊霄、碧霄（掌凡人之生育）、由門神神荼與鬱壘幻化的高覺與高明等。這些民間神祇的來源多與元明兩朝民間流行的民間宗教神譜有一定的關係。元刻《搜神廣記》、明刻《三教源流搜神大全》、明刻《增補搜神記》即是當時民間流行的宗教神譜，其中《三教源流搜神大全》與《封神演義》關係密切，在《封神演義》的成書過程中，很有可能從中尋找靈感與素材。

雖然《封神演義》中神仙人物的來源與民間的泛靈信仰、上古神話、佛教、道相關，但當時為民間盛行的戲曲與小說也對《封神演義》的成書有所影響。元明兩代的戲曲與《封神演義》相關的，除了《武王伐紂》，主要還有表現神仙降妖除魔的神仙教化戲曲，如《二郎神醉射鎖魔鏡》、《猛烈哪吒三變化》、《哪吒神力擒巡使》等，從中可以了解《封神演義》其中的一些人物形象演變，其演變後的人物形象，轉而影響後世民間宗教中人物形象的刻畫。

¹⁷³（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 476。

¹⁷⁴（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 743。

此外，明朝是神魔小說大量出現期，主要對〈封神演義〉產生影響的有《北遊記》、《南遊記》、《西遊記》等，這些神魔小說彼此關係複染，創造了許多世俗性格的神明，算是造神的集大成，由於小說的流傳，神仙人物形象深入人心，民眾深信不已，轉而形成民間廣泛的宗教信仰。

鄭志明在《神明的由來—中國篇》中提到：

新神話的建立不是漫無章法任意組合，必然要先符合社會原先傳承的民族文化心理，沉積各種舊有的神話與崇拜，進行新的動態建構過程，在民間此一過程原本是長期的緩慢發展，通俗小說卻因勢利導滋育與充實其原有的觀念與思想，加速其發展的過程，……故通俗小說的作者必須先因襲舊有文化傳統的內涵，採用並列的方式，然後再適機地進行觀念的轉移來組織其浪漫的神話故事。¹⁷⁵

中國的歷史悠久，從上古時代先民萬物有靈的觀念下，創造了許多創世神話，如盤古開天闢地、女媧造人補天、夸父逐日等，及各式各樣的神靈。隨著各朝代不同的思潮興起，時代的演變，在舊有的信仰崇拜上又賦予各種新的意義，產生了許許多多的新的宗教信仰與神靈。

明代中葉，政治上的君主專制形勢開始緩解，商業經濟漸趨活躍，資本主義萌芽成長，人民意識抬頭，以李贄、三袁、馮夢龍等為代表的思想家、文學家，反對理學，提倡人性的解放，各種思想推動著小說、戲曲創作的發展。加上印刷業十分興旺，為長篇小說的出版創造了良好的物質條件，於是明嘉靖、萬曆年間起，小說創作出現了繁榮的局面，神魔小說、人情小說成為小說的主潮，代表的作品有《西遊記》、《金瓶梅》、「三言二拍」等。《封神演義》即在這些因素促成下成書，作者受到所處朝代的各種宗教信仰影響，其所編著的《封神演義》大多有其根據，並表現出作者的博學多聞，其文化意識與傳統社會結合，將內容結合

¹⁷⁵ 鄭志明：《神明的由來—中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997年，頁313。

民俗文化，雖未必符合歷史真象，卻在社會的傳述過程中，為民眾所信服，而成為一種民間信仰流派。《封神演義》是自成一格的神魔小說，保留了民俗社會的信仰傳統，卻又藉由小說的再創與傳播，使民間的神祇信仰更為多元多樣。



第三章 封神世界的構築及神譜分析

道教是中國本土宗教的代表，在長期的發展過程中，對中國的政治、經濟、文化、哲學、藝術、建築、養生、習俗等等均產生深刻的影響，魯迅先生曾說「中國根柢全在道教。」道教在中國傳統文化中的地位和作用是不容小覷的。

道教的神仙思想、神仙信仰、修煉方術容易被用來創作並轉化為文學藝術創作的材料，歷代的文人多利用道教思想、道教素材創作許多文學作品。《封神演義》中的宗教意涵已有許多學者進行相關探究，如闡截教的考證、與釋道的關係、與民俗、民間信仰及神話的關係。相關研究中可以看出《封神演義》的宗教觀念是以道教主的三教合一概念，因此筆者以道教神仙信仰為依據，探究《封神演義》中構築的封神世界及作者再造的神仙譜系，瞭解作品中神仙品次的劃分所形成神格降黜。

本章共分為四節，第一節從神仙的定義及演變探討神仙信仰對常民的意義，第二節從文本中封神世界的構築，探討《封神演義》的創世理論與仙界格局，進而在第三節由《封神演義》中神仙位階的劃分與修仙之道，以探討文本的道教神仙文化意涵；第四節分析《封神演義》的神仙譜系，其有別於傳統道教的神仙譜系為後世的民間信仰產生莫大的影響力。綜觀各節，《封神演義》諸仙人神性不足，人性有餘，保留道教神仙的外殼，將神仙的內在核心轉換為人心，化宗教為新神話。

第一節 神仙的定義及演變

「神仙」一詞由「神」與「仙」二字所組成，對於「神」與「仙」的定義各不相同，因此當合併稱為「神仙」用於文學創作時，所產生的定義常依作者的思考的面相不同而有不同的意義。

一、「神」的定義

「神」是一種象徵性的語詞，是一種超越的存在。人體會到宇宙中存在著某些超自然的潛在力量。遠古時期，人們普遍認為萬物有靈，如太陽、月亮、星宿、動植物、山川、四季、氣候的種種變化等自然界現象，都是神祇，不僅主宰自然界，也主宰人類。「神」這一形象的出現，是由於人類因民智未開，面對大自然力量的無奈或無知而想像有某種力量存在於人類社會之上，具有權威性及永恆性，支配著宇宙運行的規律，也操控著人類存在的價值。老子將這種超自然的力量，名之為道，並認為在宇宙還沒有形成之前，就已經存在。

《老子》第二十五章：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然¹⁷⁶。

在天地未現之前，即有一物混成，老子稱之為道。對於這個混成之物，早期先民將之視為「神」，將之形象化以方便稱呼，以神奇、畏懼、敬仰等情感來面對，以人所認知的語言及文化去描述這股力量。因此「神」的形象是以人的認知模式創造出來的，依人的自身文化及生存需求而產生的信仰，因而產生各自的信仰神祇及崇拜儀式。

《國語·周語》〈內史過論神〉：十五年，有神降於莘，王問於內史過，曰：「是何故？固有之乎？」對曰：「有之，國之將興，其君齊明、衷正、精潔、惠和，其德足以同其民人。神饗而民聽，民神無怨，故明神降之，觀其政德而均布其福焉。國之將亡，其君貪冒、辟邪、淫佚、荒怠、麤穢、

¹⁷⁶（東周）王淮注釋：《老子探義》，新北：商務出版社，2017年，頁168-174。

暴虐；其政腥臊，馨香不登；其刑矯誣，百姓攜貳，明神不蠲而民有遠志，民神怨痛，無所依懷，故神亦往焉，觀其苛慝而降之禍。是以或見神以興，之或以亡……¹⁷⁷。

〈內史過論神〉是說明如果君主採行德政，則神會依施政有德而施予福；如果君主實行暴政，則神會降之以禍，是規勸君主要力行德政的文章，但也可看出神有其意志，掌握了佈福降禍的力量，因此神必是全知全能、審明度勢，才能公正無誤，所以非世俗之人所能掌握的，因此有其奧妙神秘、非常人的特徵。因此《周易·繫辭》有「陰陽不測之謂神」¹⁷⁸、《周易·說卦》有「神也者，妙萬物而為言者也」¹⁷⁹的釋意。

所以作為信仰核心的神，具有其神聖性、非常人化，有其奧妙、全知、創作宰制的超自然力量。

二、「仙」的定義

「仙」是早期人類因生存條件不佳，對生命延續產生焦慮，因此將心願集中在長生永壽，逐漸產生希望與「神」建立聯繫的想法，而方法就是成仙，因為「神」是生來即是，但「仙」是可以透過修煉達成或通過神的眷顧賜予的。「仙」通「僊」字。《說文解字·人部》「僊」：長生僊去。从人从𠂔，𠂔亦聲¹⁸⁰。《康熙字典·酉部五》𠂔：〔古文〕𠂔《集韻》相然切，音仙。《類篇》本𠂔字，或从巳。升高也。又親然切，音遷。義同。《廣韻》作𠂔。「𠂔」有高舉升高之意，反映出早期人類希望能藉由像羽人、鳥民的飛翔力量，上升到天境，進入神聖的世界，以達成自身的願望。隨著成仙修煉的道教思想盛行，修道之人多集中隱居於靈山異水洞天

¹⁷⁷ (東周)左丘明：《國語·周語》，臺北：漢京出版社，1983年，頁29-30。

¹⁷⁸ (宋)呂祖謙編，朱熹校正：《周易繫辭精義》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁5。

¹⁷⁹ (宋)呂祖謙編，朱熹校正：《周易繫辭精義》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁24。

¹⁸⁰ (東漢)許慎，楊家駱主編：《說文解字詁林正補合編七》，臺北：鼎文出版社，1997年，頁311-312。

福地之中，人們產生仙境即在名山之中的觀念，「僊」逐改成「仙」，即「人在山中」之意。人們普遍相信人可以藉由修煉成仙，因此對於仙人的世界產生許多想像，投射在仙人形象的世俗想法逐漸繁複，構成一個長生不死、無病無災、榮華富貴、聲色犬馬各種物質想望，均可以在成仙後可得到的理想世界。因此成仙，不僅可以長存人間，享有無病無痛、逍遙無憂的自在生活，是人對美好事物的極致想像，因此「仙」是人類美好願望的最終實現。

三、「神仙」的定義及其演變

當信仰變成宗教時，需要推有大批的信眾來推廣與追隨，為了使普羅大眾相信，道教思想中大力稱頌神仙可學，凡人可通過服丹養真，導引行氣兼修煉法術以達到長生不老，甚至成仙的境界。西漢劉向所著的《列仙傳》所記載的仙人大部分都是現實中極普通的普羅大眾，如酒客、漁夫、採藥人等，也有一些歷史上有聲望的名人，如黃帝、老子、呂尚等，作者稱其為「仙」，與「神」是有區分的。「神」是宰制人類命運的超自然力量，是高深莫測的，生來即是，與天同壽的；「仙」是人類願望的實現，可由得道之人修煉而成，並且隨著修煉程度不同而有不同的位階。東漢于吉編撰的《太平經》為中國最早的道教經典，其中籠統的神仙位階分為神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人六等，提出學道積德，則神仙可致的理念。《太平經鈔》丁部卷四即曰：

奴婢賢者得為善人；善人好學得成賢人；賢人好學不止，次聖人；聖人學不止，知天道門戶，入道不止，成不死之事，更仙；仙人不止入真；成真不止入神；神不止，乃與皇天同形¹⁸¹。

神仙是由凡人修煉而成的，依修煉程度不同，依序而上，儒家倫理道德的遵循是

¹⁸¹（東漢）于吉，俞理明：《太平經正讀》，成都：巴蜀書社，2001年，頁189。

成仙的必要條件。但神人不是神，神人仍需修煉，才能達到皇天的境界，即是「神」。東漢葛洪在《抱朴子》論仙篇第二中明確的把「仙」分成三等：「上士舉形升虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙¹⁸²。」「仙」是通過學習、修煉漸成或服食金丹速成的。對於「神」，葛洪沒有明確其特徵，但從字裡行間可以理解「神」與「仙」的差別是存在的。「神」的地位高於「仙」，但某些修煉有成的「仙」其地位是尊於山、海之類的自然之神。

隨著唐代道教理論的完善與成熟，大部分的道教典籍中可以清楚看到道教對於神仙品次位階的劃分與設置，如唐代司馬承禎《天隱子·神解》將仙分成五類：人仙、天仙、地仙、水仙、神仙；唐末杜光庭《墉城集仙錄》將仙細分為九個品階：上仙、次仙、太上真人、飛天真人、靈仙、真人、靈人、飛仙、仙人；唐代施肩吾《鍾呂傳道集·論真仙》認為仙有五等：鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙；道經《太真科》將仙分為九品：上仙、高仙、大仙、神仙、玄仙、真仙、天仙、靈仙、至仙，從各個古籍中可以看出，唐代道教似乎並不講究「神」與「仙」的本質區分。

到了宋、元二朝，道教逐漸趨於世俗化，成為以贖罪、消災、解厄等世俗需求為目的的信仰，勸善教化的功能愈來愈突出強烈，使得掌握人命運、監督人行為的神仙人數大大的擴充。宋代李昉編撰的《太平廣記》羅列了神與仙兩大門類，明代文學家馮夢龍在《太平廣記鈔》的眉批中提到：「神仙天生異種，出類拔萃，非修習可得¹⁸³。」馮夢龍所提的「神仙」應是「神」非「仙」。但這些「神」與「仙」的區分並不十分明顯，可見到了明代，人們對於「神」與「仙」的差別越來越模稜兩可，難以區分，「神仙」一詞成為「神」與「仙」的統稱。

「神仙」可說是一種人類願望的寄託，當對於生命感到迷惑、絕望時，只好將希望寄託在奧妙、全知的神仙上。楊雪鈴〈宗教與非宗教的共構—論神仙文學之創作〉中即表示：「神仙人物的存在、神仙世界的構築，都是透過與凡俗、塵

¹⁸² (東晉)葛洪，李中華注譯，黃志民校閱：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996年，頁45。

¹⁸³ (明)馮夢龍：《太平廣記鈔》，鄭州：中州書畫社，1982年，頁22。

世相對而成立的¹⁸⁴。」神仙人物、神仙世界對普羅大眾而言是一種理想世界的渴望，為了脫離現行苦難生活而存在的想望，都具有其宗教意義。

第二節 封神世界的構築

《封神演義》這部作品主要是講姜子牙輔佐周文王、周武王興周伐商，諸位仙神借商周之戰行封神之舉，商滅周興並非由人決定，而是由天界諸神決定，具有濃厚的天命思想。因此筆者認為想瞭解封神大戰的意義，必先瞭解封神世界的創世理論及仙界格局。

一、世界由無數個輪迴組成

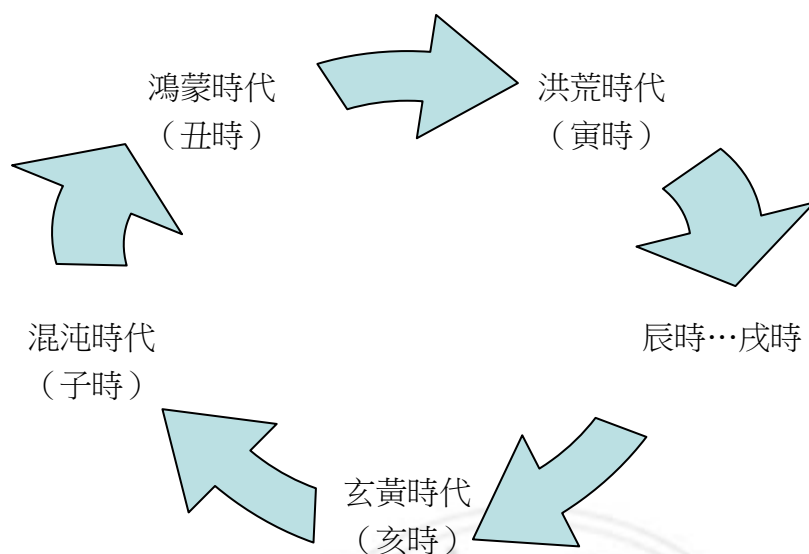
在中國傳統神話中，混沌時代是世界最初的形態，盤古是混沌中唯一的大神，世界萬物都是盤古開天闢地之後誕生的。但是，在《封神演義》中，作者創造了一個不同的世界觀：世界是由無數個輪迴組成，混沌時代只是天地運行的諸多時代中的一個，在小說第一回卷首詩即提到：「混沌初分盤古先，太極兩儀四象懸。子天丑地人寅出，避除獸患有巢賢¹⁸⁵。」

封神世界由無數個輪迴組成，由生到滅，由滅到生。生滅之間存在十二個時代。每個時代對應一個地支。混沌時代相當於子時，盤古是劈開混沌，開啟封神世界的大神。開天闢地之後，天地進入鴻蒙時代，相當於丑時。之後是洪荒時代，相當於寅時，人類與禽獸開始誕生。天地持續運行，運行到最後一個時辰亥時，天地即進入玄黃時代，各種生靈大都滅亡，僅僅剩下聖人以上的生靈存活（如鴻鈞道人、老子等）。玄黃時代之後，在滅亡之中孕育生機，混沌時代開始，天地重新開始新的一個輪迴，詳見圖 3-1。

¹⁸⁴ 楊雪鈴：〈宗教與非宗教的共構—論神仙文學之創作〉《應華學報》，2007年第二期，頁109-139。

¹⁸⁵ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁1。

圖 3-1：封神世界輪迴表



書中盤古為開天闢地的大神，但與盤古一樣，生長於混沌時代，擁有開天闢地神通的聖人還有不少，如老子、元始天尊、通天教主，《封神演義》中均有提到他們具有開天闢地的能力。例如，第五十回老子出場詩曰：鴻蒙剖破玄黃景，又在人間治五行¹⁸⁶。第七十七回老子出場詩曰：闢地開天為教主，爐中煉出錦乾坤¹⁸⁷。此兩段詩句均在說明老子在混沌時代之前即已存在於封神世界，開闢了天地，成為闡教的教主。元始天尊：混沌從來道德奇，全憑玄理立玄機。太極兩儀並四象，天開于子任為之¹⁸⁸。第八十二回通天教主出場詩曰：闢地開天道理明，談經論法碧遊京¹⁸⁹。元始天尊及通天教主在混沌時代成為鴻鈞道人的徒弟，經過漫長的修煉，成為可以獨當一面的聖人，面對洪荒時代的諸多生靈，元始天尊選擇人類作為傳法對象，成立闡教；通天教主則有教無類，飛禽走獸統統納入門下，成立了截教，而三位聖人的老師鴻鈞道人更是具有非凡神通，雖然在《封神演義》中鴻鈞道人只出場了一次，但祂的影響在整個封神大戰中無所不在。

¹⁸⁶ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 476。

¹⁸⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 743。

¹⁸⁸ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 474。

¹⁸⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 797。

二、混沌之前還有多樣生靈存在

書中老子出場時曾云：「玄黃世兮拜明師，混沌時兮任我為。五行兮在吾掌握，大道兮度進群迷¹⁹⁰。」（第七十七回）從老子的詩句中可知，老子在玄黃時代即已拜鴻鈞道人為師，混沌時代已修成正果，因此可以任意逍遙。而書中，元始天尊、通天教主出場時，也明確提到他們在混沌時即開始修煉，並取得非凡的成就，因此可知在封神世界中，混沌時代絕非只有盤古一人。《封神演義》的作者認為新世界起源於混沌，盤古即生於混沌時代，但在混沌之前，還有一個玄黃時代，鴻鈞道人及老子即已出現。從鴻鈞道人在第八十四回的出場詩中提到：「高臥九重雲，蒲團了道真。天地玄黃外，吾當掌教尊。盤古生太極，兩儀四象循。一道傳三友，二教闡截分。玄門都領袖，一氣化鴻鈞¹⁹¹。」可知在玄黃時代之前，鴻鈞道人即已得道，並成為掌教的教尊，門下有許多仙人，老子即是其中之一，只是到了玄黃時代，因為種種原因，未達到一定修為的生靈均已滅絕。才在混沌時代又收了元始天尊及通天教主為徒。

三、重整封神世界的勢力

在《封神演義》第十五回中提到：

話說崑崙山玉虛宮掌闡天道法元始天尊，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。三山五岳、布雨興雲、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

¹⁹⁰ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 744。

¹⁹¹ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 817。

數，非是偶然¹⁹²。

由上可知三教簽訂封神榜，引發封神大戰的原因有三：一是十二仙首渡殺劫：十二仙首即闡教玉虛宮弟子，想要有更上一層的修為就要渡殺劫，必須借助商周大戰的殺伐完成劫數；二是昊天上帝命十二仙首稱臣：昊天上帝組建天庭需要諸多仙人參與，封神榜即是為天庭挑選人才；三是商紂無道，周世當興，姜子牙輔佐周室，享將相之福。封神大戰真正的目的是要重整封神世界的勢力。

在商周大戰之前，封神世界可分為四大勢力，一是以昊天上帝為首的天庭勢力，人數不多，勢力不大；二是以元始天尊及老子為首的闡教勢力，以人為傳法對象，達到高等修為的仙人不多；三是以通天教主為首的截教勢力，有教無類，人數眾多，達到高等修為的仙人較多；四是神秘的西方教勢力，代表人物為準提道人及接引道人。四大勢力力量並不均等。

商周大戰之後，首先天庭勢力方面，十二仙首無人加入天庭，但天庭在人間、闡教、截教中收取了略有神通的中下修為的仙人，加封三百六十五位正神，人數大為擴充，提升其勢力。闡截二教勢力削弱，十二仙首中的慈航道人、普賢真人、文殊廣法天尊、懼留孫後來均入了西方教。西方教與闡教、天庭構築成三角勢力，達到新一輪的平衡。

第三節 神仙位階劃分及修仙之道

在文學創作中，作者為達到各自的書寫目的，常有獨出心裁的意想，因此作者筆下的神仙意涵、人物樣貌、神仙世界的塑造，常常會與宗教中的神仙思想不盡相同。《封神演義》的作者即為了自身的文學意想，並沒有將「神」與「仙」的概念混同，反而加以嚴格的區分，創造了一個獨特的、層次分明的神仙位階。

¹⁹²（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 139。

一、神仙位階的劃分

《封神演義》中「仙」的層次高於「神」的層次，分為仙道、神道、人道三等。仙道類以唐代道門仙品的位階劃分，約可分為四品，即天仙，如天始天尊、老子、通天教主；人仙，如昊天上帝、瑤池金母、人族三皇（伏羲、神農、軒轅）、女媧等；上仙，即闡教玉虛宮十二仙首、燃燈道人；地仙，如陸壓、雲中子；飛仙，即雷震子、楊戩、韋護、李家父子四人等肉身成聖者。神道則是由姜子牙於封神臺上加封的三百六十五位神道正神，均是商周大戰中殉戰之人，無論正邪善惡，均死後成神，類以道教的「尸解仙」。人道則是以周文王、周武王為核心的凡間人物。

在書中，作者明確地指出決定仙品位階是根行的深淺，如第三十八回九龍島四聖的命運被評道：「大抵神道原是神仙做，只因根行淺薄，不能正果朝元，故成神道¹⁹³。」第七十七回元始天尊對通天教主說：「根行深者，成其仙道。根行稍次，成其神道。根行淺薄，成其人道，仍隨輪回之劫。此乃天地之生化也¹⁹⁴。」第八十三回元始天尊見萬仙陣曰：「此俱是截教門中，併無一人有根行之士，俱是無福修為，該受此劫數也，深為可悲¹⁹⁵。」第八十四回鴻鈞道人解釋愆尤：「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¹⁹⁶。」

從這四段話中可明顯看出，決定成神還是成仙的重要因素是「根行」的深淺。而「根行」的定義，筆者認為除了是指修煉過程修為的深淺，還關係到「道德」的高低，封神榜上三百六十五位正神，大多是根性淺薄的闡截二教之人，截教人多、闡教人少。部分修為高的截教人物如趙公明、三霄娘娘、金靈聖母等也在封神榜上。在闡教、截教、人道三教之中，作者推崇道德，認為尊德崇道才是正道，從第五回雲中子對紂王說明之中可以看出：「但觀三教，惟道至尊，……，闡道

¹⁹³（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 347。

¹⁹⁴（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 741。

¹⁹⁵（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 811。

¹⁹⁶（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 819。

法，揚太上之正教……。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¹⁹⁷。」凡人富貴如浮雲，截教難以修成正果，惟有闡教能揚太上之法，因此產生被敕封神位者多為截教中人，而多數根性深的闡教中人仍處於仙道。

《封神演義》將神與仙區分開來，對於故事情節的發展與結構的安排是有深刻意義的。小說的主軸是環繞著武王伐紂，但真正的核心人物不是商周兩方軍隊及將領，而是幫助商周兩方的三教諸仙人。在商周之戰中，凡是戰死沙場者都一縷清魂進封神臺去了。等待最後時刻，姜子牙奉元始天尊敕命敕封諸神。因此商周大戰只不過是三教進行「封神」的機會而已，所以「斬將封神」是《封神演義》這部小說的核心所在。

天仙假藉商周大戰檢視眾仙修煉的成果，根行不深的，無論正邪、本領大小，均在戰役中一命嗚呼，一縷清魂進封神臺去了。然後再依劫動之輕重，循資品之高下，封爾等為八部正神，分掌各司，按布週天，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¹⁹⁸。神的命運由天仙決定，天仙對人間的主宰是通過這些神來執行，所以神雖身死但靈魂不亡，他們蛻化飛升，被敕封神職之後，又降臨人間，做為凡間人民的保護神，直到有功之日，循序而遷。可見神與仙位階不同，級別也有差異，所以《封神演義》的作者將神與仙嚴格的加以區分開來，以達成「封神」的目的，「封神」構成整部小說的核心，推動著故事情節的發展。

二、修仙之道

葛洪在《抱朴子內篇》中針對成仙之道提出：

學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸居無心；欲求仙者，

¹⁹⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 41-42。

¹⁹⁸ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 968。

要當以忠孝和順仁信為本；人欲地仙，當立三百善，欲天仙，立千二百善……¹⁹⁹。

這些修仙之道主要是通過修煉和養精氣神和形等生命要素為輔，燒煉服食丹藥為主，進入體道合真的仙人境界，肉體飛升。但服食丹藥易危及生命，因此部分道教人士重新構建修仙理論，注重吸納老莊道家和佛家的義理，提供修行、修道、修煉心神。

《封神演義》的作者既然已構築一個獨特的封神世界，自然對人物設定也有其獨特的意圖，運用道教的修仙內丹理論，以悟道修真、靜心定性方式提升各仙人的修為，界定出書中各個仙人的修為境界，因此將從書中不同位階的仙人的出場詩句來分析他們的成仙之道及修煉境界。

（一）創世至尊

道經中一般以太上老君(老子)或元始天尊為創世至尊，如《魏書·釋老志》：「道之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類²⁰⁰。」《雲笈七籤》卷一百零二說：「太上老君者，混元皇帝也。乃生於無始，起於無因，為萬道之先，元氣之祖也。又說：「老子者，老君也。此即道之身也。元氣之祖宗，天地之根本也²⁰¹。」道的本源是出自老子，道是一切的開始，天地萬物均是由道演化而來，本是無形無象，自然空玄，在道教的演譯下，道被賦予形象化，道家的老子成為道教中道的化身，成為創世至尊。《太玄真一本際經》：「無宗無上，而獨能為萬物之始，故名『元始』。運道一切為極尊，而常處二清，出諸天上，故稱『天尊』²⁰²。」「元始」一詞本是道教敘述宇宙起源的用語，意為本源、開始。道門也加以附會增衍形象化，遂將「元始天尊」奉為道教的創世神。

¹⁹⁹ (東晉)葛洪，李中華注譯，黃志民校閱：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996年，頁80。

²⁰⁰ (北齊)魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年，頁321。

²⁰¹ (宋)張君房：《雲笈七籤》，濟南：齊魯書社，2016年，頁15。

²⁰² 葉貴良輯註敦煌本：《太玄真一本際經》，成都：巴蜀書社，2010年，頁32。

然而《封神演義》的作者創造了鴻鈞道人為封神世界的創世至尊，是老子、元始天尊、通天教主的師尊，居住於紫霄宮。「鴻鈞」一詞的釋義指天或大自然，如明代張居正《賀元旦表三》：「歲月更新于鳳歷，氣機初轉于鴻鈞。」郭沫若《湖心亭》：「明年鴻鈞運轉，四十六歲交大運。」「鈞」是製作陶器所用的轉輪，因古代多用陶器，製陶器的轉輪被視為製作萬物的工具，因此「鴻鈞」一詞也意同「造化」，如唐代杜甫《上書左相二十韵》：「八荒開壽域，一氣轉鴻鈞。」從歷代文人的理解中，「鴻鈞」成為衍生萬物之器，而根據道家「道生萬物」的觀念，張政烺認為鴻鈞道人的形象應是根據造化之義而創造出來的。鴻鈞道人全書只在第八十四回中出場，並沒有詳述其能力修為，僅有一偈揭示其不凡的經歷：「高臥九重雲，蒲團了道真。天地玄黃外，吾當掌教尊。盤古生太極，兩儀四象循。一道傳三友，二教闡截分。玄門都領袖，一氣化鴻鈞。」在玄黃時代之前鴻鈞道人即是掌教的教尊，見證了盤古開天闢地的功業，並將所創的道傳給老子、元始天尊、通天教主，分立闡截二教，成為天地的主宰。「封神」即是由鴻鈞道人策畫，交由三教共議執行，其影響力在全書之中隨處可見。由其出場時的場面祥雲萬道，瑞氣千條，異香襲襲，三位弟子(老子、元始天尊、通天教主)本身即具有高深的修為，卻對其敬畏有加，可以看出鴻鈞道人的修為深不可測，完全掌控天地大道，揮手間可以創造、毀滅一個世界。

(二) 聖人

鴻鈞道人稱三位弟子(老子、元始天尊、通天教主)為混元大羅金仙，歷萬劫不磨之體，為三教元首²⁰³。可見三位弟子各有不同的高深修為。除了這三位仙人之外，整部書中修為達到聖人境界者另有八人，即準提道人、接引道人、昊天上帝、瑤池金母、人族三皇(伏羲、神農、軒轅)、女媧。

修仙者唯有領悟天地大道，方可進入混元大羅金仙境界，進入此境界非常艱

²⁰³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 817-818。

難，在仙人之中，屬於超越凡俗，萬中無一，因此達此一境界的仙人，被諸仙尊為聖人。每位聖人至少都會領悟一項天地法則，如地皇神農，以丹入道，成就聖人之身，老子在第七十七回自述：「兩手包羅天地外，腹安五嶽共須彌²⁰⁴。」天地萬物的法則均在老子的掌握之中。元始天尊有歌為證：「混沌從來道德奇，全憑玄理立玄機。太極兩儀並四象，天開于子任為之。地丑人寅吾掌教，黃庭兩卷度群迷²⁰⁵。」通天教主：「闢地開天道理明，談經論法碧遊京。煉就金身無量劫，碧游宮內育多才²⁰⁶。」兩位教主領悟了天地法則，因此能作育英才，廣傳道法。而西方教的準提道人頂上常懸舍利子，掌中能寫沒文經²⁰⁷及接引道人壽同天地言非謬，福比洪波說豈狂；修成舍利名胎息，清閒極樂是西方。兩位道人的詩句均顯示其已修成舍利子，表示其修為高深。

《封神演義》的作者在安排這些聖人出場時，其場景描敘，均採用類似的功能性敘事語句，如祥雲隨身、仙樂飄飄、異香襲襲等，以表達聖人們與其他仙人不同修為的表現及其重要性。

元始天尊在全書共出場三次，每次出場均有如此的描述：靄靄香煙，氤氳遍地、仙樂一派、遍地異香。靜坐修行時則頂上現出慶雲，垂珠瓔珞，金花萬朵，絡繹不絕，遠近照耀。老子出場則是香煙靄靄、瑞彩翩翩，空中有鹿鳴之聲，異仙，飄飄而來。通天教主出場時半空中仙音響亮，異香襲襲。女媧出場助楊戩時，也是忽然前面一陣香風縹緲，異味芳馨，氤氳遍地，有五彩祥雲，隱隱中一對黃旗飄蕩，當中有一位道姑，跨青鸞而至²⁰⁸。由以上整理出的語句雖是形式化、樣板化的敘事，重覆性高、變化少，但可藉此看出《封神演義》的作者使用這些功能性的語句來強調這些聖人的修為境界不同於一般的仙人，讓讀者感到唯有達到混元大羅金仙等級的修為，才能在出場時有這些祥瑞之象，以顯示其受到萬仙景仰之因。

²⁰⁴ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 744。

²⁰⁵ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 474。

²⁰⁶ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 675。

²⁰⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 750。

²⁰⁸ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 904。

「道」在中國傳統中含義廣泛，道教的基本教義認為：「道」先天地生，並化生萬物，是宇宙萬物的本源及主宰。《封神演義》多次提到「以道為尊」，只有「尊道」才能修成正果，「得道」是成仙的前題，要領悟「無形大道」才能成為至尊聖人。因此這些聖人即是對「道」有所領悟，成為「道」的化身，達到仙界的最高境界。

（三） 上仙

廣義來說，封神大戰登場的各色人物，扣除凡人將領，都是有所修煉的仙人，只是能力、神通各有高低。人物繁多無法一一詳細分析。《封神演義》引用許多道教內丹修仙理論，因此筆者將就書中符合內丹修仙理論的仙人進行分析。上仙，指的崑崙山玉虛宮元始天尊門下的十二仙首及其弟子。諸仙人們雖然積極參與商周之間的頻繁戰役，但仍不忘時常修煉以精進自身功力。道教《太平經》認為「求道之法，以靜為根，久久自靜，萬道俱出，長存不死²⁰⁹。」全真道建立出家住庵的制度，道士在庵堂中主要的修道即是打坐養氣。《封神演義》的諸仙常常在自己的洞府裡進行靜定坐忘的修煉以增進修為，如：

且說終南山雲中子在玉柱洞中碧游床運元神，守離龍，納坎虎，猛的心血來潮，屈指一算，早知吉凶²¹⁰。（第二十一回）

話說青峰山紫陽洞清虛道德真君，在碧雲床運元神，忽心下一驚，道人袖裡捏指一算，早知黃飛虎有厄²¹¹。（第三十一回）

乾元山金光洞有太乙真人，閑坐碧游床，正運元神，忽心血來潮，看官但凡神仙，煩惱、嗔怒、愛慾三事永忘，其心如石，再不動搖。心血來潮者，心中忽動耳²¹²。（第三十四回）

²⁰⁹ （東漢）于明，王明，《太平經合校》卷 73，北京：中華書局，1997 年。

²¹⁰ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 197。

²¹¹ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 293。

²¹² （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 312。

且說乾元山金光洞太乙真人，坐碧遊床運元神，忽然心血來潮，早知其故²¹³。(第三十六回

且說燃燈與眾門人靜坐，各運元神，陸壓忽然心血來潮；道人不語，早知其意²¹⁴。(第四十八回)

道教中人認為「靜定坐忘」是得道的主要修煉方法。《資治通鑑》：「道家所謂入靜，即禪家入定而稍異。入靜者，靜處一室，屏去左右，澄神靜慮，無私無營，冀以接天神。」入定即入靜，靜定時要停止一切感官活動，排除與修煉無關的思維活動。《太平經》認為「求道之法，以靜為根，久久自靜，萬道俱出，長存不死；欲念除去，與神交結；立身以靜，疾病不加，凶邪不侵。」《老君清淨心經》：「人心好靜而欲望擾之，常能去其欲而心自靜，心自靜則神無擾，神無擾則常清淨，如此則與真道會合，名為得道。」道教認為能入於清淨才能求得長生之道。

而「坐忘」是修煉靜定的一種方法。《莊子·大宗師》：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘²¹⁵。」藉由靜定坐忘的修煉，徹底忘掉周圍環境及自己的思緒，乃至自己的形體，使身心完全與「道」融合相通，達到靜寂、超脫物我的境界。

所謂「元神」，是指在入定狀態下（沒有雜念干擾狀態）的精神。道教內丹修仙理論主張修性養命，性命雙修。元神是與生俱來的「先天之神」，是「真心中之主宰」，是修煉內丹的三要素之一，元神與元精、元氣相結合，便能產生內丹。精氣神並重，身心兼煉，總結各種傳統內煉方術，煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，七返九還，最後體內結成內丹。

運元神，進入靜定坐忘的狀態，是修煉的方法，但《封神演義》的上仙們在靜定坐忘時卻常「心血來潮」，為外界所干擾，自然尚未達到修煉的最高境界，只因每位仙人人都要應劫於商周大戰之中，以斬卻三尸渡殺劫，欲念沒有排除，自

²¹³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 333。

²¹⁴ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 454。

²¹⁵ (東周)莊子，劉文典注釋：《莊子補正》，合肥：安徽大學出版社，1999年，頁 97。

然身心皆受到干擾，很難達到靜定的境界。

《封神演義》全書與道教內丹理論相關的詩贊相當多，大多是仙人為表達自己的修為或能力而歌，內容有不少內丹修仙理論的用語及功法，如：

太乙真人對石磯娘娘曰：交光日月煉金英，一顆靈珠透室明，擺動乾坤知道力，逃移生死見功成。逍遙四海留蹤跡，歸在三清立姓名。直上五雲雲路穩，紫鸞朱自來迎²¹⁶。(第十三回)

太乙真人破十絕陣歌曰：當年有志學生長，今日方知道行精；運動乾坤顛倒理，轉移月日互為明。蒼龍有意歸離臥，白虎多情覓坎行。欲煉九還何處是？震宮雷動兌西成²¹⁷。(第四十六回)

赤精子取趙公明曰：會得陽仙物外玄，了然得意自忘筌。應知物外長生路，自是逍遙不了仙。鉛與汞，產先天，顛倒日月配坤乾。明明指出無生妙，無奈凡心不自捐²¹⁸。(第四十七回)

韋護出場歌曰：煙霞深處隱吾軀，修煉天皇訪道機。一點真元無破漏，拖白虎，過橋西。易消磨，天地須臾。人稱我全真客，伴龍虎守茅蘆，過幾世固守男兒²¹⁹。(第五十九回)

元始天尊率領門人迎接老子，詩曰：不二門中法更玄，汞鉛相見結胎仙。未離母腹頭先白，纔到神霄氣已全。室內煉丹攬戊己，爐中有藥奪先天。生成八景宮中客，不記人間幾萬年²²⁰。(第七十七回)

詩句中的龍虎、鉛汞、水火、日月意謂著元精、元神。朱熹《周易參同契考異》：「坎離、水火、龍虎、鉛汞之屬，只是互換其名，其實只是精、氣二者而已²²¹。」是道教內丹修仙理論的功法，指克制嗔怒色慾、絕除俗念。戊己即為土

²¹⁶ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 126

²¹⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 433

²¹⁸ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 441。

²¹⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 559。

²²⁰ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 742

²²¹ (宋)朱熹：《周易參同契考異》，天津：天津古籍出版社，1988年，頁 431。

之意，萬物成於土，土乃萬物之母。乾坤指的是體內運行之氣，行氣亦是道教修煉長生的方法。這些用詞常在《封神演義》的諸多修仙者口中出現。

而上仙們雖未達聖人級的修為，但仍與一般的仙人修為不同，其壽元均超過千年，已擺脫生死輪回，並擁有特殊的氣場，或紫氣繞體，或五氣朝元。作者在書中破十絕陣時，上仙們與敵對陣時，展現的護體神功，運用了以下的描述：

文殊廣法天尊把手往下一指，平地有兩朵白蓮而出。天尊足踏二蓮，飄飄而進。把口一張，有斗大一朵金蓮噴出；左手五指裡有白光垂地倒往上捲；白光頂上有一朵蓮花，花上有五盞金燈引路。頂上有慶雲升起，五色毫光有纓絡垂珠掛將下來，手托七寶金蓮²²²。

懼留孫先把天門開了，現出慶雲保護其身²²³。

普賢真人用指上放一道白光如線，長出一朵慶雲，高有數丈，上有八角。角上乃金燈，纓絡垂珠，護持頂上²²⁴。

太乙真人將手往下一指，地現兩朵青蓮，真人腳踏二花，騰騰而入。用左手一指，指上放出一道白光，高有一二丈；頂上現一朵慶雲，旋在空中，護於頂上。

道德真君把袖一抖，落下一瓣蓮花；頂上現出慶雲²²⁵。

《封神演義》的作者使用了慶雲、各色蓮花、金燈、纓絡等用語，這些用語均具有佛教的功能性意義，上仙修行時，採道教的靜定坐忘提昇修為，但當其修為達到上仙程度，其展現的護體形象則多為佛教的吉祥象徵物，纓絡原為古代印度佛像頸間的一種裝飾，由世間眾寶所成，寓意為「無量光明」，慶雲即五色雲。古人認為是喜慶、吉祥之氣。在偈語「花開見佛悟無生」中的花即指蓮花，花開即指修者達到一定智慧境界。有了蓮的心境，就會顯現佛性。這是佛教用蓮花來象

²²² (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 421。

²²³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 423。

²²⁴ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 431。

²²⁵ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 434。

徵和比喻修行人的重要原因。

（四）地仙與飛仙

不能飛升，在地為仙者為地仙，東漢葛洪在《抱朴子》論仙篇第二說到「上士舉形升虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙²²⁶。」仙道修為最高的修道之士，直接帶著自己的身軀昇天，此類稱為天仙；仙道修為次之的中士，雲遊於名山大川之間，稱為地仙；仙道修為再其次的下士，先死而後再蛻脫成仙，就稱為尸解仙。《抱朴子》金丹篇第四說：「上士得道，昇為天官；中士得道，棲集崑崙；下士得到，長生世界²²⁷。」上士得道，可以昇為天官；中士得道成仙，可以居住在崑崙山上；下士得道成仙，可以長生於世間。地仙在許多道書中均被視為仙界最低的等級，但也顯示地仙不受拘束的自由狀態。

《封神演義》中有兩位重要的仙人：陸壓和雲中子，不屬於任何教派，卻主動地加入闡教，幫助周朝。他們來去逍遙，身懷絕世神通，每在商周大戰重要危急時刻，出場化解為夷，不受天庭約束。

《封神演義》的作者藉由地仙不受拘束的特點，用心刻畫了陸壓和雲中子的不受拘束的散仙形象，卻又賦予兩位地仙高妙逍遙和法力高深的神通，每當上仙們在商周大戰對陣危急之時，出手相助，力挽狂瀾。如第四十八回中陸壓從容的破了「十絕陣」中的「烈焰陣」，書中說：「陸壓乃火內之珍，離也之精，三昧之靈。三火攢遠，共在一家，焉能壞得此人²²⁸。」將釘頭七箭書授於姜子牙以取趙公明性命，還參與了對孔宣、余元的對戰，在「萬仙陣」也有所項獻。雲中子在第五回即已出場，向紂王進劍除妖，雖只是把松枝劍，卻使姐己懼怕不已；運用通天神火柱燒死聞太師，並在「瘟癘陣」、「萬仙陣」中居舉足輕重的地位。由以

²²⁶（東晉）葛洪，李中華注譯，黃志民校閱：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996年，頁45。

²²⁷（東晉）葛洪，李中華注譯，黃志民校閱：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996年，頁100。

²²⁸（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁452。

上的敘述中可以看出作者並未把地仙當作仙界中的次等，反而其地位還高於上仙。

陸壓及雲中子不任仙職，在名山大川凡塵常住，自由來去，出入無蹤的自由意志，從兩位仙人的出場詩贊可以看出作者的敘事語句與諸仙出場的描寫角度不同。如雲中子在第五回向紂王說明不為官的好處，紂王聽後感歎雲中子真乃清靜之客。

身逍遙，心自在；不操戈，不弄怪；萬事茫茫付度外。吾不思理正事而種
韭，吾不思取功名如拾芥；吾不思身服錦袍，吾不思腰懸玉帶；吾不思拂
宰相之鬚，吾不思恣君王之快；吾不思伏弩長驅，吾不思望塵下拜；吾不
思養我者享祿千鍾，吾不思用我者榮膺三代。小小廬，不嫌窄；舊舊服，
不嫌穢。制芰荷以為衣，紉秋蘭以為佩。不問天皇、地皇與人皇，不問天
籟、地籟與人籟。雅懷恍如秋水同，興來猶恐天地礙。閒來一枕山中睡，
夢魂要赴蟠桃會。那裡玉兔東升，金烏西墜²²⁹。

第四十八回中，陸壓向燃燈道人自述：

閑遊五嶽，悶戲四海，自己乃野人也；貧道乃是崑崙客，石橋南畔有舊宅。
修行得道混元初，纔了長生知順逆。休誇爐內紫金丹，須知火裡焚玉液。
跨青鸞，騎白鶴，不去蟠桃餐壽藥，不去玄都拜老君，不去玉虛門上諾。
三山五嶽任我遊，海島蓬萊隨音樂。人人稱我為仙癖，腹內盈盈自有情，
陸壓散人親到此，西岐要伏趙公明²³⁰。

同回與趙公明對陣時歌曰：

²²⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 43。

²³⁰ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 449-450。

煙霞深處訪玄真，坐向沙頭洗幻塵。七情六欲消磨盡，把功名，付水流。
任逍遙，自在閑身，尋野叟同垂釣，覓騷人共賦吟，樂陶陶別是乾坤²³¹。

向趙公明自我介紹說：

性似浮雲意似風，飄流四海不停蹤。或在東海觀皓月，或臨南海又乘龍。
三山虎豹俱騎盡，五嶽青鸞足下從。不富貴，不簪纓，玉虛宮裡亦無名。
亦都觀內桃千樹，自酌三杯任我行。喜將棋局邀玄友，悶坐山岩聽鹿鳴。
閑吟詩句驚天地，靜裡瑤琴樂性情。不識高名空費力，吾今到此絕公明²³²。

作者使用相當多的功能性語句來形塑仙人清靜澹泊、清心寡慾的素養和境界，書中對雲中子和陸壓分別稱為清靜之客、散人陸壓，兩人都自稱不問天皇、地皇與人皇、不去玄都拜老君、不去玉虛門下諾，展現其與天地相往來，不受任何羈絆，無拘無束追求逍遙自在的生活。

直接以肉身得道成聖是道教中煉成仙的最高境界，也是仙之上。《抱朴子》論仙篇第二說到上士舉形升虛，謂之天仙。因修行功德圓滿而羽化飛仙，天仙與飛仙實為各種道書中對修得最高境界仙人的不同稱呼。《封神演義》將李靖、金吒、木吒、哪吒、楊戩、韋護、雷震子七位在商周大戰中表現卓越，堅持到最後未死的仙人奉為「肉身成聖者」，自然是視他們為修煉高深之人，後人有詩為贊之，詩曰：

別駕歸山避世囂，閑將丹竈自焚燒。修成羽異超三界。煉就陰陽越九霄。
兩耳怕聞金紫貴，一身離卻是非朝。逍遙不問人間事，任爾滄桑化海潮²³³。

²³¹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 449-450。

²³² (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 449-450。

²³³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 985。

武王對諸位參與商周大戰有功之臣進行分封受爵之時，這七位仙人卻請辭歸山奏曰：「臣等原係山谷野人，奉師法皆下山，克襄劫運，戡定禍亂。今日已太平，臣等理宜歸山，以覆師命。凡紅塵富貴、功名、爵祿，亦非臣等所甘心者也，故今日特陞辭皇上，望陛下敕臣等歸山，真莫大之洪恩也²³⁴。」功成身退，堅請歸山。

道教吸收儒家忠孝節義等倫理思想，還以清心寡慾、不爭無為為道德高尚的準則，稱既能修德又能堅心學道者為「全德堅心之士」：在世法中能全五倫之德，在道法中又能全五戒，此是君子聖賢人品，便是修仙修佛之根器。這七位仙人幾乎符合了忠君愛國的道德準則，也具備了道家所提倡的最高道德境界，以「貴德」成就了仙道，成為飛仙。

（五）尸解成神

《封神演義》中成就仙道的只是極少的部分，絕大多數都最終被敕封為「神」。這三百六十五位正神，與前述仙人的不同在於他們是尸解成神。東漢葛洪在《抱朴子》論仙篇第二說下士先死後蛻，謂之尸解仙。在道教被視為下等仙品。因此，《封神演義》中，將其分為神道，以示與仙道的位階是有區別的。

元始謂子牙曰：「明日會陣之際，但凡吾門下，見者皆可進陣，以完劫數。」

子牙領了法旨，來至蘆蓬下，吩咐眾門人曰：「明日共破萬仙陣，爾等俱入陣中，各見雌雄，以完劫數。」眾門人聽說，喜不自勝²³⁵。

元始天尊對左右門人曰：「今日你等俱滿此戒，須當齊入陣中，以會截教萬仙，不得錯過。」眾門人聽此言，不覺歡笑，啞一聲喊，齊殺入萬仙陣中。正是：萬仙陣上施玄妙，都向其中了劫塵²³⁶。（第八十四回）

²³⁴ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 983。

²³⁵ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 808。

²³⁶ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 813。

闡教眾門人對於能入萬仙陣都非常歡樂，因為他們認為只有渡過劫數之厄、了卻紅塵之劫，才成達到更高的修為。劫數，在佛教指注定的災難；道教則是指學道者所需經歷的諸多災厄。「萬仙陣」是眾仙遭逢的劫數，此劫數又是天數，是注定的，所以誰也躲不過去。元始曰：「塵世劫運，便是物外神仙都不能免，況我等門人，又是身犯之者？我等不過來了此一番劫數耳²³⁷。」對於闡教仙人來說，赴劫是眾仙修成正果的精進之途，對於截教中三山五岳眾仙人來說，此劫是他們封神的機緣，但他們必須在此劫數中失去性命，靈魂往封神台等候姜子牙封神。

燃燈將定海珠把金靈聖母打死。廣成子祭起誅仙劍，赤精子祭起戮仙劍，道行天尊祭起陷仙劍，玉鼎真人祭起絕仙劍，數道黑氣衝空，將萬仙罩住，凡封神臺上有名者，就如瓜切菜一般，俱遭殺戮。子牙祭打神鞭，任意施為。萬仙陣中又被楊任用五火扇搗起烈火，千丈黑煙迷空，可憐萬仙遭難，其實難堪²³⁸。（第八十四回）

截教萬仙受此屠戮，以尸解的方式，靈魂均趕往封神臺上去了，身沒神在，沒有陣亡的仙人，元始曰：「今日你等俱該圓滿此厄，各回洞府，守性修心，斬卻三尸，再不惹紅塵之難。」由此可知，作者認為在萬仙陣中存活的仙人，其修為根性較在萬仙陣中死去的仙人還要高深，應當繼續努力修煉，提高自身的修為，以成仙道。

除了自我的修為之外，《封神演義》在諸仙的修煉之上又添加了劫運說及天命觀，將諸仙所遭的劫數用天命來解釋，所謂在第七十五回中有福之人，縱千方百計而不能加害；無福之人，遇溝壑而喪其軀。此豈人力所能哉。諸位仙人努力修煉以期提昇自己的修為，但卻不代表努力就絕對會得到成果，真正對眾仙人命運具有主宰及決定權的是天數。因此姜子牙歷經三死七災之厄，因是封神大戰的

²³⁷ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 796。

²³⁸ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 815。

掌舵者，得以屢有仙人適時出現替其消災解厄。道德真君、懼留孫明知自己的徒弟黃天化、土行孫將死於大戰中，在第六十八回徒弟問前程時，只能作偈警告，聽憑天命。

道德真君：「逢高不可戰，遇能即速回。金雞頭上看，蜂擁便知機。止得功為首，千載姓名題。若不知時務，防身有難危。」黃天化未將師父的警告放在心上，得了首功，卻在金雞嶺上被高繼能展開蜈蚣袋，一鎗正中脇下，死於非命。

懼留孫：「地行道術既能通，莫為貪嗔錯用功。攏出一獐咬一口，崖前猛獸帶衣紅²³⁹。」土行孫仗著優異的地行術，在商周大戰時屢建奇功，卻遇見地行術比其厲害的張奎，土行孫一日止行千里，張奎一日行一千五百日里，在土行孫回夾龍山尋師父學指地成鋼術時，被張奎等在崖前割了首級。

《封神榜》注定了一部份凡人、仙人的命運，破「十絕陣」時，每破一陣，總是有一位修為淺薄的人適時的出現先行祭陣，再由闡教十二仙首順利破陣，燃燈道人將這些修為淺薄的人歸於天數。截教中眾多修為高深的仙人屢敗於闡教人數不多的仙人，在第七十二回中廣成子初謁碧遊宮時，通天教主曰：「吾三教共議封神，其中有忠臣義士上榜者，有不成仙道而成神道者，各有深淺厚薄，彼此緣分；故神有尊卑，死有先後。五教下也有許多，此是天數，非同小可，況有彌封，只至死後方知端的……²⁴⁰」通天教主本來認為既然三教已共立封神榜，榜上有名者自然會遭遇此一劫數，因有彌封，因此只能至死方知誰榜上有名，因此諭令截教諸弟子各宜緊守。但截教中人多為性情中人，或襄助道友，或捍衛自己的教派，紛紛投入此場戰役，甚至連通天教主在被譏諷截教是左道旁門，不分披毛帶角之人，濕生卵化之輩，皆可同群共處，明知天數已定，卻憤而設誅仙陣、萬仙陣，引發萬仙逢此劫數。被認為一切都是天數，向著天定的命運行進者，就算是仙人也逃脫不了。

²³⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 647。

²⁴⁰ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 690。

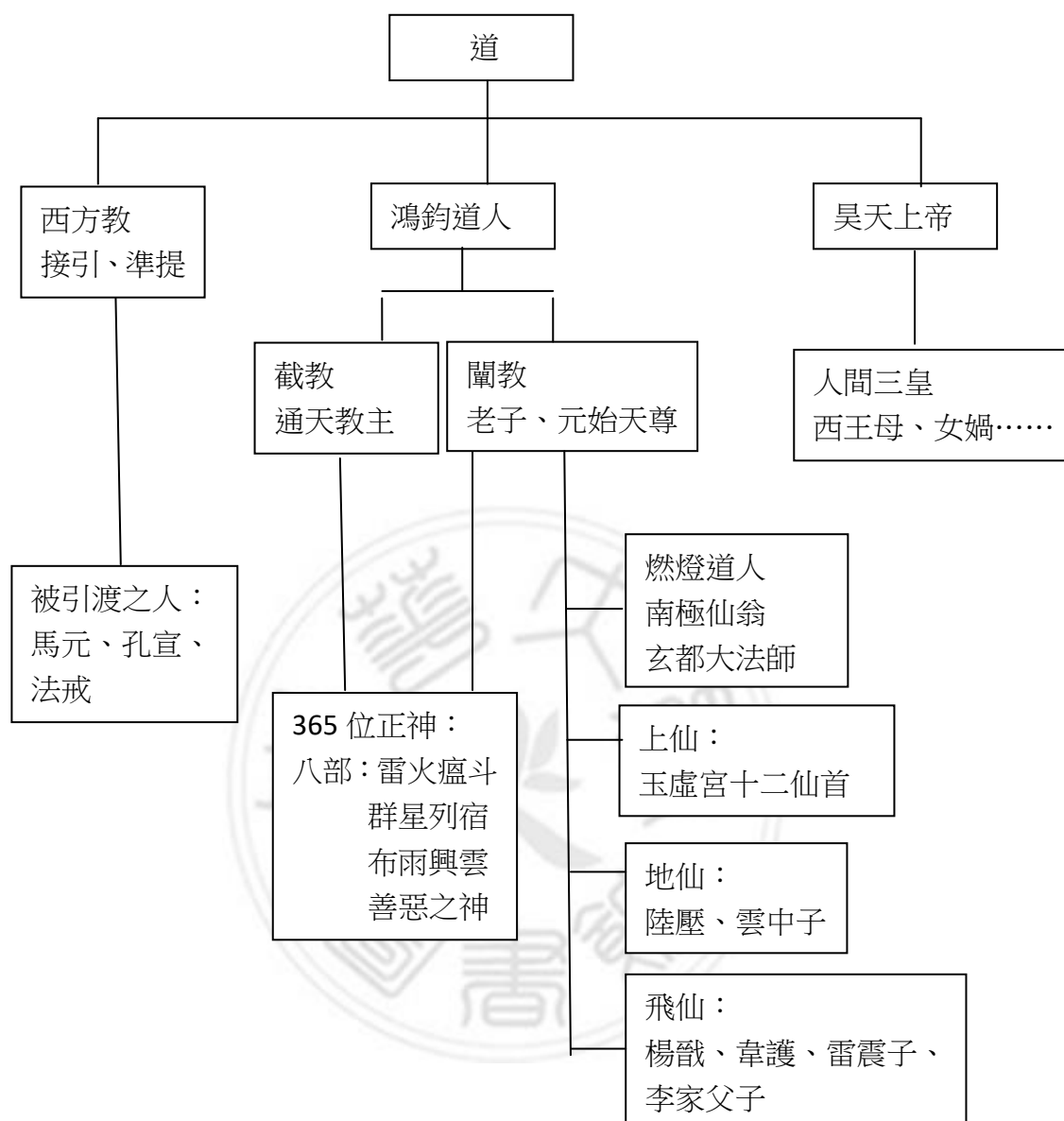
第四節 神仙譜系分析

一、神譜的建構

道教神譜的發展雖然貫穿著一條總的線索而鋪衍變化，但不同的道教派別及民間興起的各種道教組織都有各自信仰的神仙體系，這種造神的自主性和隨意性使得神仙的數量愈來愈多且漫無邊際。隨著儒釋道三教的融合，眾神的複雜更為嚴重，佛教上至諸佛菩薩、羅漢金剛，下至歷代高僧、居士，乃至於二十四諸天、八部天龍外道神仙，儒教的諸位有德行、保家愛國之人，都被吸納到道教的神譜中，神仙不斷的增生，神譜也不斷地被整理。

《封神演義》的作者建構的「封神榜」，不僅融入儒釋道三教的神祇，還自創了很多仙、佛、神，包羅萬象。諸仙神等級品位井然有序，職司分工條理分明。從圖 3-2 可清楚辨析《封神演義》的神譜構造，此圖表是參閱劉彥彥《封神演義道教文化與文學闡釋》中圖表加以修改，將圖表中的上仙由昊天上帝系統移至闡教系統；西方教的位階提升，與鴻鈞道人、昊天上帝的位階並列；三神系之上還有一個「道」，代表無上的、世界運轉之理：

圖 3-2：《封神演義》神譜構造²⁴¹



神譜分為仙道、神道和人道三大系統，仙道的位階最高，統攝神道和人道，但從神譜中很難看出最高神是誰，鴻鈞道人與昊天上帝似乎是《封神演義》中的兩大系統，但西方教在接引道人及準提道人之上，似乎還有一個未知的存在，在第七十八回中，雖然接引道人貴為西方教教主，老子僅稱呼接引道人及準提道人為「道兄」，可得知兩方的位階應是處於相同的高度，因此在西方教中應有一個更高位

²⁴¹ 參考自劉彥彥《封神演義道教文化與文學闡釋》中表格加以修改，西安：西安交通大學出版社，2017年，頁41。

階的存在，只是書中並未言明，西方教應也自成一個系統。

昊天上帝在明代是民間百姓最信仰的主宰神。其他人間三皇、西王母、女媧等，都是遠古時代曾幫助人類、創造文明的仙人，屬於原始神話傳說系統中的神譜。《封神演義》中也納入許多道教神譜，在道教中為了提升老子的地位，在許多道書中聲稱：太上老君教伏羲別白眾生殊類、異其男女夫妻父子兄弟氏族；教祝融範土為金，冶石為鐵，乃造刀斧鋸鑿等以利眾生；教神農種植五穀、採集百藥、治療疾病。這些遠古時代的仙人在道教體系中都成為老子的徒弟，但在《封神演義》中卻成為昊天上帝領導的另一體系中的成員，此體系更接近民間信仰的道教神仙信仰。

鴻鈞道人所創的闡截二教仙人多屬於正統道教的神譜。在《封神演義》中很難看出鴻鈞道人與昊天上帝誰是仙界的統御之神，「封神」雖與鴻鈞一派有密切關係，昊天上帝並未直接參與，全書昊天上帝從未出場過，但其影響力無所不在，封神一事實際上是為昊天上帝所領導的系統挑選人才擔任神職，其地位類似人間政權的最高統治者，可見其在仙界的地位並不一般。神道地位居其次，諸神均是從闡截二教中尸解而成的；而人道應該是指周文王、周武王麾下的將領，不在神譜範圍內。

從神譜中可以看出在封神世界中涵蓋了三個教派，即所謂的西方教（佛教）、闡教（道教）和截教（道教）。既然羅列了三個教派，是否是對現實的儒釋道三教之說有所影射呢？事實上，《封神演義》對於「三教」之說有多種不同的說法，具體所指均不盡相同，如第十五回：昊天上帝命仙首十二稱臣，故此三教並談，乃闡教、截教、人道，共編成三百六十五位成神，又分八部……²⁴²。所指的是闡教、截教和入道；第四十七回中趙公明曰：翠竹黃鬚白笋芽，儒冠道白蓮花。紅花白藕青荷葉，三教元來總一家²⁴³。所指的是儒教、道教和佛教。第六十五回廣成子對接引道人曰：金丹舍利同仁義，三教元來是一家²⁴⁴。指的是道教、佛教和

²⁴² （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 139。

²⁴³ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 440。

²⁴⁴ （明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 620。

儒教，和前面的說法略有差異，在順序上產生了變化。第七十八回的標題：三教會破誅仙陣，三教指的是截教、闡教和西方教。第八十四回中鴻鈞道人責罵通天教主曰：豈意你三人乃是混元大羅金仙，歷萬劫不磨之體，為三教元首，為因小事，生此嗔癡，作此邪慾。三教元首所指的是老子、元始天尊和通天教主。

由以上文本片段可知，三教有時指闡、截二教，有時指闡、西方二教，有時指儒、闡、截三教，有時指闡、截、佛三教，有時指老子、元始天尊和通天教主三人，專指儒、道、佛三教的地方雖有，但不多。全書雖無儒、道、佛三教之名，但卻有與之相對應的宗教派別，書中所謂西方教派，實際指的就是佛教，而闡截二教則皆為道教，只是是不同的派別，商周兩大陣營所奉行的是儒家的政治倫理，可歸類為儒教。在明代，隨著各種思潮交互影響，三教合一思想早已深入人心，上至王公貴族，下至平民百姓，皆祭拜三教神祇，熟知三教故事，儒釋道三家思想常互有影響。因此明代的戲曲、小說，多具有三教合一的思想特點。

《封神演義》全書對三教的指稱變換不定，筆者認為此可以說明《封神演義》一書是經過世代累積的過程，由於故事情節複雜龐雜，網羅戲曲、平話等內容，最後寫定的作者又倉促而就，又欲迎合當時的「三教合一」思潮，因此才會出現三教所指的意涵變換不定的情形。

細究全書內容，作者對於三教所指的究意為何？仍未有一定見，全書中的三教主要應該是指老子、元始天尊和通天教主。首先，《封神演義》中多次提到三教共立封神榜，此三教指的就是老子、元始天尊和通天教主三位教主，第八十回中鴻鈞道人對三位教主曰：「當時只因周家國運將興，湯數當盡，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²⁴⁵。」昊天上帝此一系統的諸仙人並未直接參與任何一次戰役，也無成員在封神榜上，因此可以排除在三教之外。西方教並未參與簽訂封神榜事宜，因為立封神榜是與助周伐商合而為一的，而西方教參與戰役，其目的是為了渡有緣之人去西方極樂之鄉，並不是為了扶明主、興周室，第六十五回，廣成子往西方極樂之鄉去借「青

²⁴⁵ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 819。

蓮寶色扇」以破殷郊時，接引道人如此說：「貧道西方乃清淨無為，與貴道不同。以花開見我，我見其人，乃蓮花之像，非東南兩度之客。此旗恐惹紅塵，不敢從命。」廣成子再三勸說時，準提道人加入對接引道人曰：「東南兩度，有三千丈紅氣沖空，與吾西方有緣；是我八德池中五百年花開之數。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？況今廣成子道兄又來，當得奉命²⁴⁶。」由上可知西方教參與商周大戰的目的是藉於神仙之劫來渡有緣人以光大教門，因此不可能參與共立封神榜事宜。其次，在第七十三回中通天教主曰：姜尚乃是奉吾三教法旨，扶佐應運帝王。這三教中都有在封神榜上的……²⁴⁷封神榜上有名的大多是截教和闡教中的門人，與西方教有緣的都被接引道人渡去，因此對《封神演義》的作者而言，三教指稱應為老子、元始天尊和通天教主三位教主。

而不管是西方教或是闡截二教，彼此必不可分，地位有高有低，但他們的根本目的是修「道」，而這個「道」應是形而上的，是世界運轉之理，並不是單純的指涉「道教」的「道」。

二、神格的降黜

南宋時道教神譜大致定型，神仙譜系繁多龐雜，諸位神仙神格或莊嚴肅穆、或雍容端莊、或慈祥溫厚、或清高恬淡，神仙的內在性格及外在形象都體現道教義理的內涵，具有其神聖性與神秘性，其本質是超凡絕俗的，與凡人的七情六慾隔絕。

《封神演義》的許多仙人的確源自儒釋道三教，但也產生了许多變化，有些仙人被改變了名號或形象，如老子、趙公明；有些仙人的名字是神仙、道士或儒士的暗指、化名，如散仙陸壓有學者認為暗指為道士陸西星；有些仙人被打亂了在原本道教神譜中的地位，如老子；有些仙人是編者參照宗教素材新創造的，如

²⁴⁶ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 619～620。

²⁴⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 695。

鴻鈞道人、通天教主等。這些仙神被作者賦予了凡人的七情六慾和喜怒哀樂，他們具有凡人性格中的多元性與多變性，既可為天下之大善，又可能受誘惑而犯下凡人常犯的錯誤，展現神性不足、人性有餘的一面。神格的降黜，就是神格的人性化、世俗化，保留了神的外殼，掌握不同於凡人的法術、法寶、座騎，但內在仍是充滿人性，充滿了喜怒哀樂，重視親情友情，講究忠孝節義。

無論是闡教或截教，作者均用其獨特詼諧的描述筆法降黜仙人們的神格。如第五十二回至第五十六回中作者描述土行孫出場的回目中，本是闡教懼留孫徒弟的土行孫身不過四尺，面如土色，一出場時，學藝百載，卻輕易的被申公豹說動去享人間富貴，而投入鄧九公陣營，仗著其地行之術及法寶緬仙繩，首戰即拿了哪吒，二次擒了黃天化，三次綁了姜子牙，因其性好女色，反被楊戩設計捉住。只因土行孫與鄧九公之女鄧嬋玉有天定姻緣，其師懼留孫和姜子牙便設計助土行孫強娶鄧嬋玉，從而招降鄧九公。即使是仙人，為達目的也是不擇手段。而第四十九回至第五十回中的三霄娘娘所使用的法寶「混元金斗」，可說是封神世界中最厲害的法寶，有詩可證：「此斗開天長出來，內藏天地按三才。碧遊宮裡親傳授，闡教門人盡受災²⁴⁸。」在黃河陣中，混元金斗不僅吸去了金吒、木吒、楊戩等周營將領，連闡教十二仙首也俱拿於陣中，削去頂上三花，閉了天門，失了道果，使修為大為受損。最後靠著老子使出法寶風火蒲團將混元金斗收走，才破了黃河陣。諷刺的是如此威力強大的混元金斗的原型竟是百姓生活常用的淨桶（便器）。

封神榜上三界八部三百六十五位正神的來源大多是所謂根行淺薄的修行者，這些仙人中大多數為截教中人，不是逆天而行的犯戒之仙，就是助紂為虐的山精水怪；此外上至萬惡之首的紂王，下至卑微的姜子牙之妻馬氏都是封神榜上有列名的正神。這些仙人與神仙理應具備的神格出入極大，難以讓人產生敬畏欽崇的感覺。少數的闡教忠義賢良之士也與截教之人同封為神。在第一百回中，姜子牙對武王曰：「奉師命將忠臣良將與不道之仙，奸佞之輩，俱依劫運，遵玉敕

²⁴⁸（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 466。

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，職福善禍之柄²⁴⁹。」彼此既無等級貴賤之分，也無是非善惡之別，只有分工職司的不同，隨著封神榜的施行，神聖與粗俗、崇高與卑下、偉大與渺小、明智與愚蠢、忠義與叛逆等等矛盾融合在一起，此也可視為是一種神格的降黜。

對於平民百姓而言，神仙是人們世俗利益訴求的對象，崇敬神明只是為求安頓身心的手段，因此無論哪路神仙，多多益善，有拜有保佑，呈現一種「萬靈崇拜」、「多神崇拜」的現象，因此民間崇神信仰的功利性質，拉近了神仙與凡人的距離。這些神仙的神通、法力、職司常透過民間故事、神話傳說、民風鄉俗、戲曲話本等方式傳播，傳播的過程中隨著傳播者的主觀性和隨意性，塑造出形形色色充滿人性的神明。對於當時知識水平較低的平民百姓而言，諸仙神神格的降黜正好適合他們的需求，自然成為他們心靈信仰需要的產物。

《封神演義》神格的降黜受到民間崇神信仰的影響，迎合民眾崇神的世俗化心態，借用宗教、民間信仰和術數的鬼神觀，加以增減、組合，再造民眾所樂意接受的新神譜。

以往，許多學者認為《封神演義》中的天命觀、宿命論等宗教思想決定了作品不可能有深刻的人性覺察或其他較深層次的藝術審美表現。但隨著多元化、多視角的研究趨勢，學者們逐漸認識到文本結構與命運意識有密切的關係，並不能成為論斷其藝術短長的基準。《封神演義》的作者運用中國傳統的宗教思想—天命觀為框架，以氣運說來解釋朝代更替的原因，商朝氣數已盡，雖有截教中人相助，仍註定滅亡；周朝聖主已出，氣運正旺，因此勝券在握。以劫運說解釋諸仙人的命運，宣稱仙人必須至人間完成殺劫，以精進修為，為涉入人間戰爭提供理由。在戰爭中這些仙人的下場、生死都已由天命定，不可改變，帶有濃厚的天命觀，此天命觀的敘事方式使得《封神演義》被認為思想內容淺俗卑陋。

但從多元化的視角來看，中國小說常化宗教素材為新神話，將道教、佛教、民間信仰融入小說之中，此為中國傳統文化環境所型塑出的。《封神演義》運用

²⁴⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 983。

三教宗教素材虛構出闡教、截教、人道及西方教，當中以道教的素材最多。這是因為道教不僅有諸多神仙人物原型可供作者取材，道教的「修道成仙」及「神仙救世」理論也為諸仙人參與封神大戰提供合理的解釋：「救世」的艱難性，需要法力高超的神仙才能承擔，而仙人仍必需歷經劫難才能修成正果。胡勝在《明清神魔小說研究》指出：將神人化，無疑是神魔小說創作取得成功的一大關鍵²⁵⁰。

《封神演義》諸位仙人皆神性不足，人性有餘，神話性十足，保留道教神仙的外殼，將神仙的內在核心轉換成人，化宗教為新神話。



²⁵⁰ 胡勝：《明清神魔小說研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年，頁80。

第四章 神仙人物的文化意涵

《封神演義》整體故事的組成中，最具可看性、作者用最多心思編寫即是闡截二教引發的封神大戰，形塑了各式各樣的神仙人物，除了第九十九回姜子牙登封神臺封神，共封了三百六十五位正神之外。另外尚有闡教、截教、西方教中未被封神的諸多神仙。諸多神仙十人十色，大多是由作者自創的，體現了作者在其自身具備的宗教文化知識所欲表達的宗教思想及文化意涵。

因此本章分為二節，第一節探討《封神演義》的宗教意涵，從神仙人物的形象描寫探討文本中崇道抑佛、融合密教色彩的思想特色；第二節從《封神演義》對民間信仰、常民心理和媒體傳播的影響探討其現代意義。綜合以上各節，可見《封神演義》中的道教神仙人物對華人世界具有深遠的其影響力。

第一節 《封神演義》的宗教意涵

《封神演義》中雖然三教合一的色彩濃厚，但崇道抑佛的傾向十分明顯，儒釋道三教最終都落在闡截二教的教主身上，一道統攝三教，書中展現諸多道教對儒佛二教的統攝與融合。柳存仁認為：

《封神》之書，洋洋灑灑百回巨著，而以闡截兩家鬥爭之故事衍出之，其於三教之中，又隱然以道家之虛靜恬淡為超然塵外更高一境者。其參用佛教人物部分，皆援道入佛，佛、菩薩悉易為道人，又吸收密宗有關之生動故事，如毗沙門天王與哪吒父子活動，他說一鱗半爪間亦有之，而融化佛教與說部之材料，又渲染以道教之誇稱法術，逞奇鬥妍，蔚成大觀，其趣味濃郁生動、活潑淋漓傳神之處，非高手不能致²⁵¹。

²⁵¹ 柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁1401。

一、崇道色彩

儒釋道三教合一的思想在明代是社會的主要思潮，在中國歷代以來，釋道之爭一直是避免不了的宗教課題，只是影響程度不一。在《封神演義》中，崇道思想隱含於書中的情節描寫，所推崇的不僅是道教的文化元素，亦包含「修道立德」、「尊道貴德」的思想。

書中的闡教與截教雖是兩大對立的陣營，卻是鴻鈞道人一道傳三友，本出同源，因此在闡截二教其修行方式、崇奉典籍及皈依對象等方面是相似的。兩教都崇奉內丹修煉，同時也精通各項法術，第五十回雲霄娘娘曾對姜子牙說：「二教門下，俱會五行之術²⁵²。」可見，兩教的本源均是相同的。

但在第七十七回的故事情節中，通天教主在廣成子三謁碧遊宮後，被自家的四大弟子說動，怒而設立誅仙陣，元始天尊問通天教主為何設此惡陣，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？」元始天尊指責通天教主：「……你門下胡為亂做，不知順逆，一味恃強，人獸行。不擇是何根行，一意收留，致有彼此搬弄是非，令生靈塗炭²⁵³。」

在第八十二回中，周軍在潼關紮營準備破萬仙陣前，各方道人會於萬仙陣前，準備滿其紅塵殺戒，再去返本還元。闡教眾仙於萬仙陣前觀陣時，見截教中高高下下，攢攢簇簇，俱是五岳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。」內有黃龍真人曰：「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。」……闡教眾仙一齊來看萬仙陣，眾仙搖首曰：「好利害，人人異樣，個個兇形，全無辨道修行意，反有爭持殺伐心。」²⁵⁴

²⁵² (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁470。

²⁵³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁741。

²⁵⁴ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁794-795。

而第八十四回中，在萬仙陣中，雙方人馬戰得十分慘烈，這壁廂三教聖人行正道，那壁廂通天教主涉邪宗。這四位教主也動了嗔癡煩惱，那通天教主竟犯了反覆無終。正克邪，始終還正；邪逆正，到底成凶。諸位仙人使出各自的神通，運用自身的法寶大破萬仙陣，通天教主也在自己的門人背叛之下敗走，此時鴻鈞道人出現，斥責通天教主：「名利乃凡夫俗子之所爭，嗔怒乃兒女子之所事，縱是未斬三尸之仙，未赴蟠桃之客，也要脫此苦惱；豈意你三人乃是混元大羅金仙，歷萬劫不磨之體，為三教元首，為因小事，生此嗔癡，作上邪慾。他二人原無此意，都是你作此過惡，他不得不應耳。雖是劫數使然，也都是你約束不嚴，你的門徒生事，你的不是多，我若不來，彼此報復，何日是了？我特來大發慈悲，與你等解釋冤愆，各掌教宗，毋得生事²⁵⁵。」

由此上各回的故事情節中，可以看出截教受到斥責是因沒有遵循「修道立德」、「尊道貴德」的宗旨，違背教旨，不行正道，只能稱為旁門左道、邪教。因此有學者認為闡教之爭是影射明代道教內部的派系之爭。截教為商紂王的一方，代表的是醜惡、殘暴、非正義的；闡教是周武王的一方，代表的是美好、良善、正義的。二元對立關係一直是原始神話及宗教神話的基本結構。魯迅也提出：歷來三教之爭，都無解決，互相容受，乃曰「同源」，所謂義利邪正善惡是非真妄諸端，皆混而又析之，統於二元，雖無專名，謂之神魔，蓋可賅括矣。²⁵⁶作者利用二元對立的結構進行《封神演義》的編寫，一方面出於神道設教的目的，一方面應是寄寓了對明代當朝政治局勢，以及中國道教的態度及看法。

《封神演義》中諸多仙人名號大多有所本，並非編撰者隨意捏造，其名號均有其深意，有的寄託上古仙人的形象，有的蘊藏陰陽五行之意、有的取用道教宗教符號，有的結合當時民間信仰加以改造等等，富涵濃濃的道教思想。

（一）廣成子

廣成子是上古時代的仙人，最早是記述在《莊子·在宥》中，黃帝向廣成子詢問治天下之道與修身之道：

²⁵⁵（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 814，817-818。

²⁵⁶魯迅：《中國小說史略》，新北：新潮社，2011 年，頁 154。

黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之，曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天地之精，以佐五穀，以養民人；吾又欲官陰陽，以遂群生。為之奈何？」廣成子曰：「而所欲問者，物之質也；而所欲官者，物之殘也。自而治天下，雲氣不待族而雨，草木不待黃而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以語至道！」黃帝退，捐天下，築特室，席白茅，閒居三月，復往邀之。廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問治身奈何而可以長久？」廣成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來！吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；為女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一，以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。」黃帝再拜稽首曰：「廣成子之謂天矣！」廣成子曰：「來！吾語女。彼其物無窮，而人皆以為有終；彼其物無測，而人皆以為有極。得吾道者，上為皇而下為王；失吾道者，上見光而下為土。今夫百昌，皆生於土而反於土，故余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地為常。當我，緝乎！遠我，昏乎！人其盡死，而我獨存乎²⁵⁷！」

黃帝成為天子十九年，聽說廣成子在空同之上，專程去拜訪他，向他請教修身治天下之道。廣成子對黃帝說，「你所治理的天下，候鳥不到遷徙的季節就飛走，草木還沒黃就凋落了，然而讒諂的小人心地是那麼偏狹和惡劣，又怎麼能夠談論大道？」黃帝回去後三個月棄置朝政，專心思索，然後又去見廣成子，很恭敬地

²⁵⁷（東周）莊子，孫通海譯註：《莊子》，北京：中華書局，2007年，頁187。

跪著到廣成子面前，再三叩拜求教修身的方法。廣成子回答說：「修道所達到最高境界就是心中一片空漠，即看不見什麼，也聽不見什麼。凝神靜修，你的肉體必然就會十分潔淨，你的心神也會非常清爽。不使你的身體勞頓，不使你的精神分散，你就可以長生。注重內心的修養，排除外界的干擾，知道過多的俗事會敗壞你的真性。我能牢牢的專注於養性，永遠心境平和清淨無為，所以活了一千二百歲，而形體上沒有一點衰老的跡象。掌握了我所說的道的人，在上可以成為皇帝，在下可以成為王侯；不能掌握我所說的道的人，在上只能見到日月的光亮，在下只能化為土塊。如今萬物昌盛可都生於土地又返歸土地，所以我將離你而去，進入那沒有窮盡的大門，從而遨遊於沒有極限的原野。我將與日月同光，我將與天地共存。向著我而來，我無所覺察！背著我而去，我無所在意！人們都不免於死，而我獨自永存下去。」

晉朝葛洪《神仙傳》及宋朝張君房《雲笈七籤》也有類似的記載，應是採用《莊子·在宥》之言加以衍生，其後道教常引用「崆峒問道」來證實廣成子修仙之術。《太上老君開天經》中的記載則與《莊子·在宥》不同，認為廣成子是黃帝時太上老君的化身：

黃帝之時，老君下為師，號曰廣成子，消息陰陽，作《道戒經》道經。黃帝以來，始有君臣父子，尊卑以別，貴賤有殊²⁵⁸。

（二）赤精子

赤精子是古籍記載的上古仙人，其傳說始見於《列仙傳》，後亦為《搜神記》、《拾遺記》、《廣黃帝本行記》、《仙苑編珠》、《歷世真仙體道通鑒》諸書所載。歸納其內容，有說老子得道成仙後，在不同的時段化為不同的神靈，赤精子是顯瑣時代老子的化身，如明胡應麟《少室山房筆叢》卷二十七：

²⁵⁸（宋）張君房，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京，中華書局，2003年，頁12。

道家稱老子化身名號尤眾，參會眾說而備錄於後。老子初三皇時，化身號萬法天師；中三皇時化身號盤古先生，亦曰有古大先生；後天皇伏羲時化身鬱華子，地皇神農時化身號大成子，人皇軒轅帝時化身號廣成子，少昊時化身號隨應子，顓頊時號赤精子、帝嚳時號錄圖子……²⁵⁹

宋代張君房《雲笈七籤》則稱赤精子為五方神之南方之神祝融，民間神話流傳祝融為火神，因火為赤色，為陰陽五行之重要元素，道教神譜亦將火神祝融與赤精子聯結在一起，成為火星的主神：

五城真人者，五方五帝之神名也。東方之神名曰句芒子，號曰文始洪崖先生，東方蒼帝東海君也。南方之神名曰祝融子，號曰赤精成子，南方赤帝南海君也。……此皆後神也，天地人神等耳。

赤皇者，南方之上真，丹官之貴神。出入玉清，與三元上皇為友也。其星中赤帝君者，或號赤靈之公，或號赤神，或號赤精，或號赤帝，並受事於中央赤皇上真大君也²⁶⁰。

廣成子和赤精子是上古神話中的仙人，在許多古籍中有所記載，但《封神演義》作者僅是借用其上古仙人的名號虛構故事，再加以虛構許多故事情節所編撰而成，書中人物的形象與古籍中的記載大相逕庭。

（三）太乙真人

太乙又稱太一、泰一等。太一最初是指哲學意義上的「道」，被認為是宇宙萬物的起源。《周易·繫辭上》云：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業²⁶¹。」《呂氏春秋卷五·仲夏紀第五》：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一」、「太一出兩儀，兩儀出陰陽」、

²⁵⁹（明）胡應麟：《少室山房筆叢》，北京：中華書局，1958年，頁412。

²⁶⁰（宋）張君房，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京，中華書局，2003年，頁101、302。

²⁶¹孫再生：《周易原義新證釋》，臺北：正中書局，1981年，頁394。

「萬物所出，造於太一，化於陰陽」²⁶²。在先秦的典籍中，太一被視為太極，是生化萬物的主宰與神秘力量。

《淮南子·詮言訓》：「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一」；《淮南子·本經訓》：「是故體太一者，明於天地之情，通於道德之倫，聰明耀於日月，精神通於萬物，動靜調於陰陽，喜怒和於四時，德澤施於方外，名聲傳于後世²⁶³。」

「太一」意指為彌漫宇宙之間的混沌之氣，為宇宙萬物的起源，如能有所體會，則能明瞭萬物之理。

因此在漢代，「太一」神被尊為至高無上的神——皇天上帝。《史記·孝武本紀第十二》：天神貴者泰一，泰一佐曰五帝²⁶⁴。漢代讖諱之學成行。「太一」與星占術數相結合，「太一」成為最尊貴的星神——北極星，為四季變化的主宰者，天象運行以太一為主帝。

道教形成後，在構建的神譜中納入「太一」信仰，本是一體不同名的「太一」、「天皇大帝」和「北極」成為三個不同的神明，但仍列為尊崇的主神受到崇祀。在道教的形象改造下，「太一」成為太乙救苦天尊，能超渡亡魂，為道教冥神，不是至尊的神祇，但仍被賦予尊貴的地位及無上的神通。

在《封神演義》中，尊貴的太乙天尊成為小說中的主要神仙，但「天尊」的地位已被消退，而成為「太乙真人」，是小說借用太乙天尊的名號，實際形象是作者所創，地位大不同於道教中的天尊。雖然如此，太乙真人仍是玉虛宮的十二上仙之一，具有改造哪吒、起死回生的能力及擁有特殊的法寶，仍存有其自道教「太一信仰」轉變而來的痕跡。

（四）度厄真人、玉鼎真人、道行天尊

《封神演義》中，度厄真人不是玉虛宮十二上仙之一，在小說中也始終沒有出場，但他卻是哼哈二將—鄭倫及陳塘關總兵李靖的師父。僅在欲破「十絕陣」的「風吼陣」時，靈寶大法師向燃燈道人提到：「吾有一道友，在九鼎鐵叉山八

²⁶²（秦）呂不韋撰，南懷瑾主編：《呂氏春秋》，臺北：老古文化，1978年，頁125-128。

²⁶³（東漢）高誘注釋：《淮南子注釋》，臺北：華聯出版社，1968年，頁235，120。

²⁶⁴（西漢）司馬遷撰，王雲五主編：《史記》（宋慶元黃善夫刊本），臺北：臺灣商務印書館，1937年，頁194。

寶雲光洞，度厄真人有定風珠，弟子修書，可以借得²⁶⁵。」此人物純粹是作者虛構而成的，對小說情節沒有什麼作用。

《太平廣記·神仙一·老子》晉葛洪《神仙傳·老子》：「人生各有厄會，到其時，若易名字，以隨元氣之變，則可以延年度厄。²⁶⁶」隋朝杜臺卿《玉燭寶典》卷一：「元日至於月晦，民并為酺食渡水，士女悉湔裳酌酒於水湄，以為度厄。」舊時迷信，古人認為人有災難，可以禳除逃過，謂之度厄。

度厄是普羅大眾祈求平安的自我安慰心態。道教根據人們趨吉避凶的心理，將神仙信仰及一些修仙之道、齋醮法事等都附會成具有防災度厄的功效。因此度厄是道教中常見的術語，作者以此塑造出度厄真人是有其文化意涵的。

書中類似此創造意涵的人物還有玉鼎真人。玉鼎真人雖然貴為玉虛宮十二上仙之一，但在書中並沒有突出的表現。鼎，是道教修行者煉丹的器具。本意是指煉金丹的爐鼎，後來內丹派借用爐鼎之說比喻自身的修煉，以身體為爐鼎，體內的「精」、「氣」是藥物，運用「神」去燒煉，使精氣凝結成為「內丹」。玉又是神仙信仰重要的物品，在中華文化非常流行，認為有去凶、避邪、擋煞的作用，因此在古代常作成祭祀禮器與象徵身分地位的裝飾。玉與鼎兩相結合，成為道教中修仙方術的重要禮器。因此玉鼎真人，也是作者依據道教修仙方術所虛構的人物，具有道教文化的意涵。

道行，是宗教的術語，佛教與道教均用來指稱修行者在修行過程中所下的功夫。《佛說大安般守意經》：「道行有十九種。」《維摩詰經·囑累品十四》：「受持讀誦、如說修行。當知是為久修道行²⁶⁷。」能受持讀誦，按照經中教說去修行的人，應該就是已久修菩薩之道的行者了。佛教中的「道」指的是「般若」，依般若智慧修行名為「道行」，後來泛指出家人修行所達到的境界。道教以「道」為尊，依道而行是道教修煉的不二法門。「道行」體現的是道教的思想，作者所創的道行天尊為玉虛宮十二上仙之一，名為道行，自有其有濃濃的道教色彩。

²⁶⁵ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁424。

²⁶⁶ (宋)李昉：《太平廣記》卷303，文史哲出版社，1987年，頁2。

²⁶⁷ 李嗣灼校輯：《維摩詰經集註》，臺北：老古文化，1982年，頁625。

度厄真人、玉鼎真人、道行天尊三位上仙，雖然在小說中不是被看重的核心人物，但他們的弟子卻都不容小覷，均是在封神大戰中力戰至最後，得以肉身成聖的仙人：度厄真人的弟子—李靖，玉鼎真人的弟子—楊戩，道行天尊的弟子—韋護，均達到了修煉的最高境界—肉身成聖，可見這三位上仙所蘊念的道教文化是有所本的，而且被作者所推崇的。

諸位仙人的名號有的取用自上古仙人的形象，有的蘊藏陰陽五行之意、有的取用道教宗教符號，有的結合當時民間信仰加以改造，讓普羅大眾可以從自身的信仰結合書中的神異，對諸仙更容易產生認同感。

《封神演義》的作者將商周政權的興衰成敗全繫於神仙的護祐。王權服膺於神權，破十絕陣時燃燈道人直接接掌姜子牙的元帥符印主持破陣，無需周武王同意；因孔宣阻擋，周軍損兵折將，武王有意滅灶班師返回西岐，陸壓卻以「天數已定，決不差錯²⁶⁸」使武王不敢再言退兵。天數已定，即使德才兼善、聰明賢能，也難逃一死，如商容撞柱而死、比干遭剖心之劫；天命所歸，必逢凶化吉，絕處逢生，如姜子牙遭遇七死三災仍能逢凶化吉，順利完成封神大業、周武王困紅砂陣百日亦可全身而退。

「成仙」成為《封神演義》的重點，諸仙人可藉封神大戰提升修為，昊天大帝獲得諸神為天庭效力，西方教藉此「天數」渡化有緣人，擴張教派的勢力。作者在突出道教的同時，還在書中蘊含著對佛教的貶損，崇道抑佛的描寫隨處可見。

二、抑佛色彩

在《封神演義》中，多寶道人是截教通天教主的四大弟子之首。在廣成子三謁碧遊宮後，多寶道人向通天教主表示廣成子罵截教人士是左道旁門，不分披毛帶角之人，濕生卵化之輩，皆可同群共處。引得通天教主大怒，命多寶道人於界牌關擺誅仙陣。在陣前，與廣成子對戰時，書中贊曰：

²⁶⁸（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 670。

仙風陣陣滾塵沙，四劍忙迎影亂斜。一個是玉虛宮真人輩，一個是截教門中根行差。一個是廣成不老神仙體，一個是多寶西方拜釋迦。二教只因逢殺運。誅仙陣上亂如麻²⁶⁹。

單獨看「拜」字，有兩種解釋：一是朝拜，如童子拜觀音；二是擔任，如官拜宰相。此處應當作第二種解釋，點明多寶道人最後成為佛教中的釋迦牟尼佛。在佛教中確實有多寶佛，梵文 Prabhutaratna 的意譯，又稱大寶佛、寶勝佛、多寶如來。相傳多寶佛是東方寶淨世界的佛，據《大乘妙法蓮華經·見寶塔品十一》所載，在其入滅之前，曾經發願：「我在未來的世界，凡是有佛出世，將要說妙法蓮華經的時候，我的寶塔，從地湧出，現在其前，住在虛空，令大眾皆能看見，證明說法華經的境界是不可思議。」因此釋迦牟尼佛將要說妙法蓮華經時，多寶如來乘他的願力，出現於虛空中，嘆言：「善哉善哉。釋迦牟尼世尊。能以平等大慧教菩薩法。佛所護念妙法華經。為大眾說。如是如是。釋迦牟尼世尊。如所說者。皆是真實。²⁷⁰」

在魏晉南北朝時，多寶佛已為中土人士所熟悉。釋迦牟尼佛和多寶佛二佛並坐說法石像流行於北魏時期，龍門石窟、敦煌石窟都有此造像。釋迦牟尼佛和多寶佛並排結跏趺坐於同一寶座上，二佛服飾相同，寶座兩側各有侍立菩薩一尊。

唐代佛教興盛，多寶佛信仰在當時的文人名士也極受推崇。詩人岑參《登千福寺楚金師法華院多寶塔》：多寶滅已久，蓮華付吾師。寶塔凌太虛，忽如涌出時。

多寶佛在中國經過了一千多年的流傳，到了明代依然是民間信仰重要的部分，但《封神演義》的作者改變了多寶佛的身份，成為了截教通天教主門下的第一大弟子—多寶道人，在封神大戰多年之後，成為佛教的釋迦牟尼佛。將多寶佛與釋迦牟尼佛形象合而為一。

在《封神演義》中，燃燈道人為闡教的主要人物，地位居於玉虛宮十二上仙

²⁶⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 739-740。

²⁷⁰ (東晉)鳩摩羅什：《妙法蓮華經》，臺北：大乘精舍，1989年，頁 247。

之上，在第十四回出場授予李靖玲瓏金塔降服哪吒，並告知李靖且不必做官，隱於山谷中，日後助周伐商，得以肉身成聖，成為托塔天王李靖。後人有詩曰：黃金造就玲瓏塔，萬道毫光透九重。不是燃燈施法力，難教父子復相從²⁷¹。

第四十五回的回目名是「燃燈議破十絕陣」，燃燈道代姜子牙執掌符印，安排破陣之策。十絕陣是《封神演義》一書中四大奇陣之一，是闡截二教第一次大會戰，雙方各展手段、各顯神通，珍奇法寶層出不窮，最後截教大敗，十天君全部陣亡，全靠燃燈道人主持安排。因此其重要性不言可論。之後在封神各個戰役中也均有出場，將羽翼仙收為自己的弟子。在對付馬善和殷郊時，燃燈道人亦助姜子牙一臂之力。後投身西方，成為燃燈古佛。

《封神演義》中長耳定光仙是截教通天教主的四大弟子之一，曾參與「誅仙陣」和「萬仙陣」。在破誅仙陣前，看到老子與通天教主戰於誅仙陣內，老子一氣化三清，四位天尊圍住通天教主，身上霞光萬道，光輝燦爛，映目射眼，就暗思：「好一個闡教，來得畢竟正氣²⁷²！」在萬仙陣上，奉通天教主之命到闡教下戰書，後通天教主打點會戰，命長耳定光仙執六魂旛聽令而動，他自思：「我前只見師伯左右門人，總共十二代弟子，俱是道德之士；昨日又見西方教主，三顆舍利子頂上光華，真是道法無邊。」先自有三分退諉。正是：從來心上修仙道，邪正方知成大宗²⁷³。在眾人入萬仙陣破陣時，定光仙因見接引道人白蓮裹體，舍利現光，又見十二代弟子玄都門人俱有瓔珞、金燈、光華罩體，知道他們出身清正。截教畢竟差訛，他將六魂旛收起，走出萬仙陣，逕往蘆篷下隱匿，正是：根深原是西方客，躲在蘆篷獻寶旛²⁷⁴。

後來西方教主曰：「吾有一偈，你且聽著：

極樂之鄉客，西方妙術神。蓮花為父母，九品立吾身。池邊分八德，常臨七寶園。波羅花開後，遍地長金珍。談講三乘法，舍利腹中存。有緣

²⁷¹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 137。

²⁷² (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 746

²⁷³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 808

²⁷⁴ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 813

生此地，久後幸沙門²⁷⁵。」

由上述幾段可知，長耳定光仙後來入了佛教。燃燈道人及長耳定光仙的原型應該是佛教中的定光佛，佛教中縱三世佛之過去佛，又名定光如來、錠光佛、普光佛、燃燈古佛等。據佛典描述，釋迦牟尼佛曾以五莖蓮花供養燃燈佛，而被預言將在九十一劫後成佛。

同樣原型是燃燈古佛，兩位仙人最後都入了佛教，作者卻創造了兩個截然不同的角色，筆者認為，應是「燈」是道教齋醮法事中頻繁使用的法器。「燈儀」，是道教齋醮的一種常用科儀。因此編撰者創造了道教的神仙—燃燈道人，有高深的修為及仙界地位。為了區分佛教的燃燈佛及道教的燃燈道人，於是改造佛教的燃燈佛為長耳定光仙。

《封神演義》中截教門人很多都是根行淺薄，但幾乎都有一技之長，其神異的神通及法寶五光十色，吸引閱讀者的目光。第六十九回出場的商朝大將孔宣即是一例。孔宣背後有五道光華，按青、黃、赤、白、黑。書中有贊為證，曰：

身似黃金映火，一籠盔甲鮮明。大刀紅馬勢崢嶸，五道光華色映。曾見開天闢地，又見出日月星辰。一靈道德最根深，他與西方有分²⁷⁶。

他的神通—五色神光一刷，黃飛虎、洪錦、雷震子、哪吒等周陣營大將均被刷走就逮，連姜子牙的打神鞭也被掠取。楊戩、陸壓道人也不是其對手。燃燈道人的門人曰：「……只見五色祥雲護住他的身子，也像有兩翅之形，但不知是何鳥。」聞教眾人束手無策，最後是西方教下準提道人曰：「孔宣得道，根行深重，與西方有緣，故特來收之²⁷⁷。」將其降伏，使之現出原形，是一雙目細冠紅孔雀。此後孔宣隨著準提道人出入誅仙陣、萬仙陣。從第七十回燃燈道人與孔宣的對話可

²⁷⁵ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 816

²⁷⁶ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 659。

²⁷⁷ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 673-674。

知，孔宣的修為明顯不同截教中那些披毛戴角之人，濕生卵化輩。孔宣自述：「混沌初開吾出世，兩儀太極任搜求。如今了卻生生理，不向三乘妙裡遊²⁷⁸。」第七十回回目詩「漫道孔宣能變化，婆羅樹下稱明王」明確提到孔宣與佛教的關係。

毘蘆仙是截教門下四大弟子之一，曾參加「誅仙陣」與「萬仙陣」，後來皈依了西方教，毘蘆仙已歸西方教主，後成為毘蘆佛，此是千年後纔見佛光²⁷⁹。佛教各派對毘蘆佛有不同的解釋，是與光明有關係的佛，華嚴宗認為是蓮花藏世界的教主；天臺宗認為是法身佛；密宗認為是大日如來。不管哪一教派，毘蘆佛均是重要的佛。

孔雀明王是佛教的神明。相關的佛典有《孔雀王咒經》、《佛說孔雀王咒經》、《佛說大孔雀王咒經》、《佛母大孔雀明王經》，其中《佛母大孔雀明王經》又簡稱《孔雀明王經》，最為流行，影響深遠。道教亦有《太上元始天尊說寶月光皇后聖母天尊孔雀明王經》，簡稱《孔雀明王經》。有學者比較兩教的經典，具有類似的教義、功德、護法神、咒語，從兩部經典中可以看出佛道二教在中國流傳，既不相同卻又互相融合的關係。

《封神演義》中的孔宣應是作者借孔雀明王的原型塑造，明顯是從佛教的孔雀明王而來，其神通是五色神光，即是孔雀的尾羽，是結合孔雀這個生物的特性而加以創造的。

《封神演義》的作者為了崇道抑佛，將原本屬於佛教的佛都描寫成截教門下的仙人，如毘蘆仙的原型是佛教的教主，卻被描寫成在萬仙陣上不知所措、失魂落魄；孔宣本是「佛母」，卻成了紂王的一員將領，後來被準提道人降伏帶往西方世界。定光仙的原型是燃燈古佛，卻成了背叛截教、棄邪歸正，而後皈依佛教的仙人

凡是佛教的都是由闡截二教分出，千年後才入佛教，西方教的發展是靠從封神大戰中渡有緣人來才得以發展。準提道人即曾對接引道人說：「東南兩度，有三千丈紅氣沖空，與吾西方有緣；是我八德池中五百花開之數。西方雖是極樂，

²⁷⁸ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 673。

²⁷⁹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 817。

其道何日得行於東南？不若借東南大教，兼行吾道，有何不可？」²⁸⁰」截教中的馬元、法戒、孔宣、烏雲仙、長耳定光仙、毘蘆仙等都是被西方教主度化成皈依於西方教下。

此外，《封神演義》的作者直接引用佛教中廣為人知的人物原型作為創作之用，為了達到崇道抑佛的目的，常加以改造，如佛教中的護法神—四大天王在書中成為商朝鎮守佳夢關的魔家四將，抗阻武王伐紂大軍，書中黃飛虎對魔家四將有如下的敘述：

佳夢關魔家四將乃弟兄四人，皆係異人秘授奇術變幻。大是難敵。長曰魔禮青，長二丈四尺，面如活蟹，鬚如銅線，用一根長鎗，步戰無騎。有秘授寶劍，名曰青雲劍。上有符印，中分四字：地、水、火、風。這風乃黑風，風內有萬千戈矛。若人逢著此刃，四肢成為齏粉。若論火，空中金蛇攪遠，遍地一塊黑煙，煙掩人目，烈焰燒人，並無遮擋。還有魔禮紅，秘授一把傘，名曰混元傘。傘皆明珠穿成，有祖母綠、祖母碧、夜明珠、辟塵珠、辟火珠、辟水珠、消涼珠、九曲珠、定顏珠、定風珠，還有珍珠穿成四字：裝載乾坤。這把傘不敢撐，撐開時天昏地暗，日月無光；轉一轉，乾坤晃動。還有魔禮海，用一根鎗，背上一面琵琶，上有四條絃，也按地、水、火、風。撥動絃響，風火齊至，如青雲劍一般。還有魔禮壽，用兩根鞭。囊裡有一物，形如白鼠，名曰花狐貂，放在空中，現身似白象，脇生飛翅，食盡世人²⁸¹。

魔家四將戰死後，被姜子牙敕封為四大天王之職，輔弼西方教典，立地水火風之相，護國安民，掌風調雨順之權。

增長天王，魔禮青，掌青光寶劍一口，職風。

廣目天王，魔禮紅，掌碧玉琵琶一面，職調。

²⁸⁰ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 620。

²⁸¹ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 368。

多文天王，魔禮海，掌管混元珍珠傘，職雨。

持國天王，魔禮壽，掌紫金龍花狐貂，職順²⁸²。

佛教中的「四大天王」，俗稱「四大金剛」，根據佛教經典，須彌山腹有一山，名毘陀羅山（毘陀羅義為香行、香遍），這座山有四山頭，四大天王各住一山各護一天下（四大部洲，即東勝神洲、南瞻部洲、西牛貨洲、北俱蘆洲），故又稱護世四天王，分別是東方持國天王、南方增長天王、西方廣目天王、北方多聞天王。東方持國天王住須彌山白銀埵，在中國佛教形象中手持琵琶，意指要像弦樂器一樣，鬆緊要適中，太緊則易斷，太鬆則聲不響，代表行中道之法，負責守護東勝神洲。南方增長天王住須彌山琉璃埵，在中國佛教形象中手握寶劍，象徵智慧，慧劍能斷煩惱，負責守護南瞻部洲。西方廣目天王住須彌山水晶埵，在中國佛教形象中手纏一條龍或蛇，龍、蛇代表世間多變之意，另一手上拿著寶珠，表內心不變之意，千變萬化中有一不變的真理，負責守護西牛貨洲。北方多聞天王住須彌山黃金埵，在中國佛教形象中左手臥銀鼠，右持寶傘（或作寶幡），代表要保護自己的內心不受外面環境染污，負責守護北俱蘆洲。

在《封神演義》中，四大天王的形象被賦予「風調雨順」的意義，本是佛教護持一方的護法神，卻被作者矮化為助紂為虐的將領，死後成為掌管風調雨順之神。也因小說的廣為流傳，使得多數廟宇中的四大天王塑像或門神均使用《封神演義》所形塑的樣貌。

而《封神演義》有兩個人物，一是助周的鄭倫，曾拜西昆崙度厄真人為師，擁有鼻竅吐出白光，吸人魂魄的神通。一是助商的陳奇，腹中有黃氣，張口噴出，魂魄自散。兩人最後都戰死沙場，魂歸封神臺。姜子牙曰：

今奉太上元始敕命：爾鄭倫棄紂歸周，方慶良臣之得主；督糧盡瘁，深勤跋涉之劬勞。未膺一命之榮，反罹陽九之厄。爾陳奇阻弔伐之師，雖違天

²⁸²（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 978。

命；盡忠節于國，實有可嘉。總歸劫運，無用深嗟。茲特即爾等腹之奇，加之位職。敕封爾等鎮守西釋山門，宣布教化，保護法寶，為哼哈二將之神²⁸³。

哼哈二將，是兩位佛教神明的俗稱，是執金剛神的一種。經常畫在佛寺的山門上，作為護法，又尊稱為金剛力士、仁王。還有玉虛宮十二上仙的懼留孫，後入釋成佛；文殊廣法天尊，後成文殊菩薩；普賢真人，後成普賢菩薩；慈航道人，後成觀世音大士，這些佛教的佛和菩薩都成了元始天尊和老子的弟子。西方教的接引道人與準提道人的地位只與十二上仙同等，明顯可看出《封神演義》明顯認為佛教的地位在道教之下。

三、融合密教色彩

中國學者黃心川曾說：「密教是佛教中秘密教的略稱，它是相對於顯教而言的²⁸⁴。」中國學者呂建福認為：「密教的指稱有廣狹兩種，在廣義上指稱印度教和佛教共同具有的所謂左道教派，在狹義上指稱晚期佛教教派，與小乘和大乘兩大教派對應²⁸⁵。」

元代，中國密教呈多樣發展的局勢，呂建福認為：「元代的密教除了傳統密教之外，印度密教繼續東傳，藏傳密教、西夏密教、回鶻密教也隨著版圖的統一而成為中國密教的組成部分，並流傳內地。……這樣元代內地實際上流傳六個系統密教²⁸⁶。」明代智光上師及其弟子翻譯經典，弘揚密教，至少保持了四代的傳承，明代的佛教經典中已融入許多密教的內容，許多中國的文人士子們在了解佛教的同時也了解了一定程度的密教知識。中國民間也受到影響，在這種情況下，文人創作的小說就會受到密教的影響，神魔小說就更不用說了。

²⁸³ (明)陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 978。

²⁸⁴ 黃心川：《東方佛教論》，北京：中國社會科學，2002 年，頁 37。

²⁸⁵ 呂建福：《中國密教史》，北京：中國社會科學，2011 年，頁 1。

²⁸⁶ 呂建福：《中國密教史》，北京：中國社會科學，2011 年，頁 644。

《封神演義》所塑造的神仙形象與傳統道教神譜有很大的差異。傳統神譜中諸神皆神情肅穆，以仙風道骨體現道教中清虛自然的宗旨。《封神演義》中卻與傳統神仙形象大相逕庭，內有許多密教的文化特質，以密教神靈的形象來塑造書中的人物，充滿了密教的色彩。書中有許多人物為三首八臂或三首六臂，每隻手均拿著不同的法器，有的仙人有三目，有的藍面赤髮、暴眼獠牙、凶惡猙獰。作者對於這些仙人奇特的形象並沒有特別賦予善惡的意義，闡截二教的人物均有類似形象的描寫，明顯與中國傳統人物形象塑造不同。傳統人物形象的塑造往往將其人格表徵於形貌上，惡人無善面，善人無惡相，善與惡是水火不容的二元對立，《封神演義》卻打破這種規則，塑造了大批帶有密教神秘色彩的道教神仙。

殷郊在下山之前吃了六七枚豆兒，長出三頭六臂，面如藍靛，上下獠牙，多生一目²⁸⁷；瘟部正神呂岳三隻眼穿大紅袍，現出三頭六臂，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²⁸⁸；火德星君羅宣三目穿大紅八卦服，面如血潑紫，鋼牙暴出唇，現出三首六臂，一手執照天印，一手執五龍輪，一手執萬鴉壺，一手執萬里起雲，雙手使飛煙劍²⁸⁹；哪吒吃了三枚火棗，長出三頭八臂，一手執乾坤圈，一手執混天綾，一手執金磚，兩隻手擎兩根火尖鎗，還空三手。真人又將九龍神火罩，又取陰陽劍，共成八件兵器²⁹⁰。

在破萬仙陣前，文殊廣法天尊現出一法身：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²⁹¹，收虬首仙（青毛獅子）為座騎；普賢真人現出化身：面如紫棗，巨口獠牙。霎時間紅雲籠頂上，一會家瑞彩罩全身。瓔珞垂珠掛遍體，蓮花托足起祥雲。三首六臂持利器，手內降魔杵一根²⁹²，收靈牙仙（白象）為座騎；慈航道人現出一位化身：面如傅粉，三首六臂。二目中火光焰裡見金龍，兩身內朵朵金蓮生瑞彩。足踏金

²⁸⁷（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 599。

²⁸⁸（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 550。

²⁸⁹（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 612。

²⁹⁰（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 735。

²⁹¹（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 802。

²⁹²（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 803。

鰲，靄靄祥雲千萬道，手中托杵，巍巍紫氣徹青霄。三寶如意擎在手，長毫光燦燦；楊枝在肘後，有瑞氣騰騰²⁹³，收金光仙（金毛犼）為座騎。破萬仙陣時，三大士面分藍、紅、白，或現三首六臂，或現八首六臂，或現三首八臂，渾身上下俱有金燈、白蓮、寶珠、華光護持²⁹⁴。準提道人現三十四頭，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、寶銚銀瓶等物²⁹⁵戰通天教主。明顯看出修為愈高，法身愈複雜，頭與手的數量也愈多。

另外，還有許多仙人為三隻眼，除上述的殷郊、呂岳、羅宣，還有截教人物聞仲、溫良、馬善都長了三隻眼。胡文輝在〈封神演義的闡教和截教考〉提到：

三眼神最初是中國西南「巴蜀氏羌鬼族」的信仰，張道陵在四川改造了「巴蜀氏羌鬼道」，將其納入道教，所以早期正一道（稱「五斗米道」，後又稱「天師道」）有大量的三眼神。截教門徒多三眼神與這顯然有密切關係²⁹⁶。

《封神演義》中的神仙不僅多首多臂三眼，大多都面容猙獰凶惡，如雷震子面如青靛，髮似硃砂，眼睛暴突，牙齒橫生，出於唇外，身軀長有二丈²⁹⁷；青龍關總兵張桂芳的先行宮風林面如藍靛，髮似硃砂，獠牙生上下²⁹⁸；九龍島四聖之一的高友乾挽雙孤髻，穿大紅服，面如藍靛，髮似硃砂，上下獠子²⁹⁹；一氣仙余元面如藍靛獠牙冒，赤髮紅鬚古怪形³⁰⁰。……截教中人面容猙獰者尤其多。

上述神仙的形象在中國道教神譜中十分罕見，卻是密教神明的基本特徵，多頭廣臂三目之相是密教裡的神明常見的法相。密教神明的形象體現密教的教義，密教認為眾生所面對的週遭世界苦難及心靈世界煩惱，將會產生惡魔，多頭廣臂意味著降服惡魔的力量，頭手的數量愈多，遏制降伏惡魔的力量也愈大。三目則

²⁹³（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 804。

²⁹⁴（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 814。

²⁹⁵（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 815。

²⁹⁶胡文輝：〈封神演義的闡教與截教考〉《學術研究》，1990 年第 2 期，頁 49。

²⁹⁷（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 198。

²⁹⁸（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 330。

²⁹⁹（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 347。

³⁰⁰（明）陸西星撰，鍾伯敬評：《封神演義》，頁 719。

意謂著能洞察一切道理。令人畏懼的外貌可作為激發修行者滅除煩惱邪魔的工具。

密教造像對於佛、菩薩、明王及護法諸神的尺寸、形象、色彩都有嚴格的考究和宗教上的象徵意義。在唐卡、壁畫和雕塑中，最常見的色彩為白、藍、綠、黃、紅五色。白色象徵和平，藍色象徵忿怒，綠色象徵考驗，黃色象徵智慧，紅色象徵力量。《封神演義》所描述的可怖面貌均是藍面赤髮，顯示作者將密教的文化特徵運用到小說創作中，顯示濃厚的密教色彩。

此外，《封神演義》中元始天尊、老子、西方教主、女媧娘娘、玉虛宮十二上仙出場時，均有借用密教中莊嚴、美好、曼妙的瓔珞垂珠裝扮等形象描寫。「瓔珞」並非傳統道教的裝飾，是佛教菩薩所佩戴的飾物之一，環狀的，可掛於頸部、垂於胸前，戴於頭部、手臂和腿部等部位，主要是用珍珠、寶石及貴重金屬所串聯組成。只有佛或菩薩才能佩戴各式各樣的瓔珞《妙華蓮華經·觀世音菩薩普門品》提到：

無盡意菩薩白佛言：「世尊，我今當供養觀世音菩薩。」即解頸眾寶珠瓔珞一價值百千兩金，而以與之，作是言：「受此法施珍寶瓔珞。」時觀世音菩薩不肯受之。無盡意復白觀世音菩薩言：「仁者，愍我等故受此瓔珞。」爾時佛告觀世音菩薩：「當愍此無盡意菩薩及四眾、天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那、摩睺羅伽、人非人等故，受是瓔珞。即時觀世音菩薩愍四眾及於天龍人非人等，受其瓔珞，分作二分，一分奉釋迦牟尼佛，一分奉多寶佛塔。³⁰¹

早期的佛教塑像多是瓔珞繞身，藏傳佛教承襲此一裝飾，但漢化佛教的菩薩則無此華貴的裝飾，道教更無瓔珞遍體的裝飾，因此可看出《封神演義》也吸收納入密教這一具有特色的裝飾。

³⁰¹ (東晉)鳩摩羅什：《妙法蓮華經》，臺北：大乘精舍，1989年，頁483-484。

《封神演義》中的宗教觀是以道教為主的三教合一。「三教合一」是明代普遍的宗教觀念。但釋道之爭自古以來一直是不可避免的問題，只是程度深淺而已。《封神演義》中尊崇道教的思想隱含在作品的細節中，無論是人物塑造或法寶鬥法，都有作者出於自身的創造或宗教傾向而流露出的宗教特色。明代密教一度盛行，對民間信仰及道教文化都有影響，《封神演義》書中也出現了對密教文化的吸收與容受。

第二節 《封神演義》的現代意義

自古中國人就有靈魂不死和天地有靈信仰，秦漢以來盛行黃老神仙之術和天人感應、陰陽五行學說。東漢順帝時，以黃老學說為基礎，吸收民間的鬼神信仰和迷信方術，正式形成道教。而佛教在傳入中土之後，不得不借助中國傳統的宗教和學術思想、語言來解釋佛教義理，以擴大其社會影響。因此《封神演義》書中流露出了三教「同源」的思想是不足為奇的，是中國古代社會三教合流的一種體現。《封神演義》收納了儒釋道中的各方神仙人物，塑造出形象鮮明的神仙人物。隨著時間演進，後世為作品進行新的詮釋，使得作品對民間信仰、大眾心理及傳播產生深遠的影響。

一、民間信仰的繼承與再造

民間信仰的定義眾說紛紜，姜義鎮認為：

「中國的民間信仰，從古代的自然崇拜、庶物崇拜、靈魂崇拜等原始宗教，到後代的道教和通俗佛教等多神教都包括在內，也受到儒家思想的影響。這些宗教和思想累積混合以後，就構成了巨大民間信仰體系³⁰²。」民間信

³⁰² 姜義鎮：《臺灣的民間信仰》，臺北：武陵出版社，2001年，頁3。

仰是一種信仰狀態，而不是宗教。

學者李亦園把民間信仰稱為「普化宗教」(diffused religion)：

「所謂普化宗教又稱為擴散的宗教，亦即其信仰、儀式及宗教活動都與日常生活密切混合，而擴散為日常生活的一部分，所以其教義也常與日常生活相結合，也就缺少有系統化的經典，更沒有具體組織的教會系統。³⁰³」

林國平教授在綜合學界各派觀點的基礎上所提出：

民間信仰確實具有一般宗教的內在特徵，即信仰某種或某些超自然的力量，但又不同於一般宗教，它不是以彼岸世界的幸福而是以現實利益為基本訴求。民間信仰也有祭祀儀式、活動場所、禁忌等宗教元素，但又沒有完備的教義、教規、戒律、教階制度、教團組織等一般宗教的外在特徵。因此，無論是主張民間信仰是信仰形態還是主張民間信仰是宗教形態，均有不夠周密的地方。民間信仰介於一般宗教和一般信仰形態之間，權且稱民間信仰為“準宗教”也許比較準確些。民間信仰是指信仰並崇拜某種或某些超自然力量(以萬物有靈為基礎，以鬼神信仰為主體)，以祈福禳災等現實利益為基本訴求，自發在民間流傳的，非制度化、非組織化的準宗教³⁰⁴。

由以上各學者的觀點，筆者認為民間信仰不同於體制化的宗教，是人民對超自然的崇拜、對現實難解問題尋求解決之道。宗教與民間信仰互相雜染、互相影響。

承襲中國上古神話傳說，納入漢代的方術的道教系統，加上外來佛教的融合以及民間對鬼神的敬畏崇仰，匯聚成龐大的民間信仰。這些信仰中有道教神祇的崇仰、佛教佛祖的膜拜，更有民間自成架構的神靈，這些神靈神性中帶有人性，

³⁰³ 李亦園：《文化的圖像（下）》，臺北：允晨文化，1992年，頁180。

³⁰⁴ 林國平：〈關於中國民間信仰研究的幾個問題〉《民俗研究》，2007年第1期，頁5-15。

貼近民眾，而佛道二教對各神祇採兼容並蓄的觀點，呈現出獨特而龐雜的中國的民間信仰。而這套民間信仰進一步影響文學創作，魏晉志怪小說到明代章回小說無不受此影響。

《封神演義》中的神祇取材自民間已有的神祇，受民間信仰影響甚深，曾勤良在《臺灣民間信仰與封神演義之比較研究》中指出：

封神演義中的神故事，並非作者自身的創見，而是集中國古來神話之大全成；它是集合了史籍、宗教思想、民間的傳說與信仰及一切的習俗，經由作者的傳統文化熏陶，凝聚而融為一爐的表現³⁰⁵。

作者運用想像力及其文化底蘊建構出一個層次分明、組織化的封神世界，塑造出形形色色形象鮮明，頗具特色的新神祇，從而又影響民間信仰，民間信仰的神明與小說的神仙相互影響。胡萬川〈封神演義中封神的意義〉即指出：

《封神演義》之所以對後來的民間信仰有著那麼大的影響，就在於小說透過「封神」的描寫，使得全書終於變成好像一部「神明傳說集」，專門解說神明由來的傳說故事集³⁰⁶。

《封神演義》是明代著名的神魔小說，成書之後，對處於知識水平較低階層的常民百姓而言，較少會去探討書中的文學藝術價值或思想內涵，而是在潛意識中受到影響，從而接受、認同、崇拜這些被作者刻畫或改造的人物。清代大學者錢大昕觀察明代以來風行於社會中下階層的小說，提出：

古有儒、釋、道三教，自明以來又多一教，曰小說。小說，演義之書，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

³⁰⁵ 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，頁2

³⁰⁶ 胡萬川：〈封神演義〉中封神的意義〉《中國古代小說國際研討會論文集》，1996年，頁202-203

字者，亦皆聞而如見之，是其教之儒、釋、道而廣之³⁰⁷。

話本、小說故事情節有作者勸善懲惡的寓意、誇大精彩的情節描寫深獲平民百姓的喜愛，使得小說得以在民間廣泛的流傳，書中的教化功能對於平民百姓特別容易產生影響。如臺灣雲林縣四湖鄉海清宮、高雄市大寮區開封宮、旗津區廣濟宮等廟宇，即受到清代說書人石玉崑《七俠五義》所描述的宋代名臣包拯形象影響，視其為道教閻羅加以供奉。《封神演義》中的諸多神仙也對明中葉以後華人文化圈的民間信仰產生深遠的影響。

隨著先民渡海來臺，受《封神演義》影響的諸多仙神也開始傳入臺灣。其中影響最廣泛的，首推哪吒信仰，臺灣大多數的道教廟宇均有供奉哪吒三太子，並尊其為中壇大元帥，統領五營神兵。學術界對於哪吒的研究也成果豐碩，無論是宗教學或其他領域均有不同視角的研究論述。哪吒原是佛教的護法神，宋代時哪吒還骨肉予父母、蓮花化身等故事已在民間廣泛的流傳，漸漸為道教吸收再造，成為道教的護法神之一。但臺灣人民對於哪吒的形象描寫，多是受到《封神演義》、《西遊記》影響，如道經《中壇元帥降魔真經》³⁰⁸中，哪吒自述的生平，幾乎與《封神演義》中第十二回至第十四回〈陳塘關哪吒出世〉、〈太乙真人收石磯〉、〈哪吒現蓮花化身〉的故事情節相同，僅略去之後追殺其父李靖，被燃燈贈寶塔予李靖降服的情節，可見在臺灣，哪吒信仰深受小說《封神演義》的影響。

此外，在中國大陸、臺灣的部份道教宮廟，對神祇的認知上，也深受《封神演義》影響。東嶽大帝本是由自然神演變而成的，但其信仰者受《封神演義》影響，認為黃飛虎即是東嶽大帝，主張其助周武王伐紂王，被姜子牙封為東岳泰山天齊仁聖大帝，將黃飛虎與道教掌管死亡世界的東嶽大帝畫上等號，如上海的東嶽廟、宜蘭市東嶽廟等。姜子牙的傳說甚多，太公遇周文王，成為失意賢者遇上明君的典型，佐武王伐紂時，太公無懼、堅毅、機智、善謀略的表現，在歷代的

³⁰⁷ (清)錢大昕：《潛研堂文集》卷 17，見氏撰，陳文和主編《嘉定錢大昕全集》第 9 冊，南京：江蘇古籍出版社，1997 年，頁 272。

³⁰⁸ 《中壇元帥降魔真經》，臺中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。

傳述描寫中，賦予姜太公各種超凡的能力，使之神格化，在《封神演義》中更掌有封敕眾神的權力。因此受到書中姜子牙、哪吒故事的影響，新港的太公廟即以哪吒、楊戩作為姜子牙的脇侍，並供奉姜子牙的座騎「四不像」。足可證明清代大學者所言「小說之中於人心風俗者，已非一朝一夕之故也」，小說的影響力可見一般。《封神演義》中鴻鈞道人為老子、元始天尊、通天教主的師尊，具有無上的神通，是作者虛構的人物，參酌道教神譜形成《封神演義》自成一格的神仙譜系。臺灣有部分的道教人士及信徒受其影響，對道教的神譜產生新的認知，認為鴻鈞道人是道教的最高神祇，信奉者所在多有。

財神是掌管金錢財富的神明，不同地區，不同行業會信奉不同的財神。民間信仰的財神紛陳，其中以玄壇真君趙公明（武財神）率領部下四位正神（招寶天尊、納珍天尊、招財使者、利市仙官）的五路財神說法流傳最廣泛。馬書田《中國諸神大觀》即指出：五路神又作五路財神。俗以趙公元帥、招寶、納珍、招財、利市五神為五路財神，此說出自《封神榜》³⁰⁹。效忠商朝，卻慘遭妲己奸謀所害而剖心的比干，也被民眾尊為守財真君，且有「此聖無心，故不偏心」的說法。

民間信仰中各個宗教教派均各自有自己一套神仙體系，融合了上古神話人物，又加入天地四方自然神祇，建構屬於自己的神仙世界，這樣的情形影響到道教，使得道教也納入龐雜的多神信仰。日常崇拜的神祇，除脫胎於「萬物有靈」的自然神、儒家的聖賢、佛道二教固有的神祇，也有部分神祇源自小說、戲曲的人物，只要神明有其顯赫的靈驗事蹟，均易成為民間信仰的新神祇。加上《封神演義》透過傳統戲劇、說唱的傳播使民眾對故事情節耳濡目染，也透過彩繪、剪黏、雕刻等傳統工藝出現在各個廟宇的建築上，更強化民眾對神仙的信仰。這些龐大的神仙體系一再的被寫入，一再的再造，從而造成深遠的影響。因此何滿子〈神魔小說與《封神演義》〉說：「在所有神魔小說中，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》³¹⁰。」因此《封神演義》對於普羅

³⁰⁹ 馬書田：《中國諸神大觀》，臺北：國家出版社，2005年，頁372。

³¹⁰ 何滿子：〈神魔小說與《封神演義》〉《博覽群書》，1996年第9期，頁8。

大眾的信仰及心理產生了莫大的影響，深深影響著華人文化圈的深層文化。

二、反映常民的普遍心理

《封神演義》的成書並不是憑空出現的，它的背後必然有作者自身的宗教意識及歷史文化的影響。而文本能流傳至今，並對民間信仰、戲劇、文學創作產生影響力，也必然有其符合社會大眾的想像與期待，可以滿足人們的心理需求。

無論道教或佛教，為了達成其宣教的目的，使教義為普羅大眾所接受並信服，無不為自身的宗教神佛設計編撰非凡的、非常人的神通，救民於水火、宣揚稱頌仙人妙法宏大。通俗文學發揮豐富的想像力，展現有別於經典文學的載道說教，神奇魔幻的鬥法展現人們對欲望的渴求，也為作品增添嘉年華式的熱鬧場面。

《封神演義》中仙人們使出各自的神通、法寶後，就殺敵攻城，血腥場面佈滿於字裡行間，但在仙人輪番上陣鬥法的同時，不難看出作者將人物性格特質隱藏於這些仙人的行動之間，如黃天化的剛愎自用導致命喪於高繼能之手、土行孫的好色猥褻被楊戩計誘擒住、黃龍真人講義氣，就算打不贏，也從來不會臨陣脫逃……。一方面作者發揮了想像力，一方面也展現神仙神格降為人格的特色，滿足了常民的心理需求。藉由《封神演義》的文學書寫，構築一個奇幻多彩的封神世界，雖是描寫商周大戰的小說，但上戰場不只是普通的士兵將領，而是一個個具有神通的神仙們。誘發人們內心深處的渴望，因現實不可能成真，於是寄託於虛幻的世界之中滿足幻想。劉守華提到：

「它在廣闊的時空背景上進行觀察思索，富有探索奇異未知世界的好奇心，渴望超脫現實，把握支配宇宙萬物的隱密力量，最大限度地享受人生歡樂，得變化創造的自由³¹¹。」

³¹¹ 劉守華：《道教與中國民間文學》，北京：中國友誼出版社，2008年，頁299。

如仙人們施展地遁術或以神獸作為座騎飛行來往各地等描寫，在古代交通往來不便的環境下，是人們打破空間的限制的渴望。苟波認為：「以道術為依據來克服自然環境和人類自身條件的約束，達到一日千里的境界，實際上反映出來的是古人追求精神自由和自身能力擴張的強烈願望³¹²。」馮汝常也認為：「空間轉換在故事發展的作用不僅在拓展敘事的範圍，而且也增強了神魔故事的神奇色彩³¹³。」

而欲斬斷現實的束縛，也必伴隨著對自然控制的強烈慾望。《封神演義》中神仙們運用五行或地、火、水、風元素對陣鬥法，在某種意義上可以說是一種荒誕的超自然手段，反映了人們掌握自然，獲取自由的願望³¹⁴。控制自然是自上古時代以來，人們內心的企求，所用的方式即是為仙人賦予其可以呼風喚雨的道術及奇特的法寶，得以救民於水火。許多在《封神演義》中被視為無稽可笑、純粹出於想像的道術、法寶，在現代社會中，憑藉科技的快速發展，有些已可以被製造出來，丘宏義所著《科幻世界的封神演義》³¹⁵即為《封神演義》中極富想像力卻被視為荒誕不經的情節找出科學根據。

自先秦時代起，帝王們戀眷權利，追求長生不老之術，助長了方士術士及方術仙道的發展，上層階級對不死的渴求，使之與神仙畫上等號，認為神仙能飛昇到別一個境界，享受永生無憂的生活，因此追求長生不死、擁有仙人的神通，過著逍遙的生活。但對社會中下階層的人們而言，長生不死雖也是渴望，但更多是希冀能藉於神佛的力量，主持人間正義，濟困扶危，消災賜福；或希望向仙人學法，用無所不能的法術來武裝自己，以便戰勝自然界和社會上的邪惡勢力，擺脫貧困不幸的命運³¹⁶。是以對神仙的幻想不僅滿足文學的想像，更多的是救苦救難的象徵。

此外，姜子牙封敕眾神的封神儀式彷彿是對戰死的亡靈進行超度儀式，潘賢強在〈明清宗教文化與神魔小說的思想內容〉提到：「靈魂超度，獲得永生，體

³¹² 苟波：《道教與明清文學》，成都：巴蜀書社，2010年，頁240。

³¹³ 馮汝常：《中國神魔小說文體研究》，上海：三聯書店，2009年，頁224。

³¹⁴ 歐陽健：《明清小說采正》，臺北：貫雅文化，1992年，頁462。

³¹⁵ 丘宏義：《科幻世界的封神演義》（中文國際版），臺北：漢世紀數位文化，2012年。

³¹⁶ 劉守華：《道教與中國民間文學》，北京：中國友誼出版社，2008年，頁296。

現作品追求靈與肉永生的主題傾向，反映了明清宗教哲學文化對《封神演義》的影響³¹⁷。」陣亡的靈魂藉由封神儀式得到安息，反映常民的宗教思想。

《封神演義》存在著暴政必亡，追求美好生活的特質，因此需藉由封神大戰以淨化世界，眾神們對陣戰鬥，施展道術、法寶，斬妖除魔，在過程中受到了崇拜，得以永生，他們在進行助周伐紂或助商討周的事業中，都具有一種勇往直前的奮進精神，這種精神最終使靈魂不死、希求永生的人生態度聯繫在一起的³¹⁸。具有非凡道術的神仙降臨人間平定亂象，成為人民內在共同的願望，道術實際上已成為古代中國人解決實際困難、擺脫厄運、爭取幸福的精神武器³¹⁹。

最後，是一種獲得滿足、驚奇、好奇的獵奇心理。《封神演義》中最讓人感興趣的是神怪們的奇才異能和法寶，這些用豐富想像力構思出的情景讓人置身於一種奇妙的世界，千奇百怪的鬥法確實引人入勝³²⁰。在一場場對陣鬥法中，常民們從中得到滿足感與趣味性。而書中公式化的對陣描寫，帶來對稱重複性的美感，使理性退居其次，想像力得以充分發揮，精靈、魔力、地獄、天堂和鬼怪等，這些原始意象顯得陌生、超凡和怪異，儘管超越人的情感理解所能掌握的範圍，但他們卻能撥動讀者的琴弦，使深藏讀者心中的集體無意識發出響亮的回應³²¹。因此，《封神演義》中一連串的鬥法是熱鬧的，充滿新奇的因子，符合常民崇異好奇的獵奇心理，愈怪誕奇特愈能吸引目光。

三、現代媒體的傳播與影響

文學創作是文人志士對美好生活的發想、對現實生活的寫照，有自抒胸懷的贊譽、謳歌、有對時事的暗喻、諷喻、批判，富有獨特的時代特徵、民族特色。現代傳播是一種憑藉書籍報刊雜誌、視聽媒體、網路手機等多種傳播媒體向大眾

³¹⁷ 潘賢強：〈明清宗教文化與神魔小說的思想內容〉《福建學刊》，1992年第4期，頁53。

³¹⁸ 潘賢強：〈明清宗教文化與神魔小說的思想內容〉《福建學刊》，1992年第4期，頁53。

³¹⁹ 苟波：《道教與明清文學》，成都：巴蜀書社，1999年，頁266。

³²⁰ 韓秋白、顧青：《中國小說史》，臺北：文津出版社，1995年，頁205。

³²¹ 蔣明智：〈民間文學與兒童文學能力培養〉《民間文學敘事研究》，頁434。

傳遞消息、知識及回饋的過程。文學與傳播的關係密切，文學作品的發展與改編越來越依賴於新興傳播媒體。日新月異的電子科技拓寬了文學傳播的通路，也提供了得以延伸的載體。

二十世紀末以來，大眾傳播媒體由印刷文化轉向視覺文化，導致諸多相關文化產業產生了變化，文學也不例外。中國學者周憲認為：

一方面，當代文化圍繞圖像發展和演變或影像形式的白熱化，對當代人的主體性、意識形態及認知方式影響越來越深刻；另一方面，從「語言學轉向」到「圖像轉向」，標示著語言中心的思維模式和研究方法受到嚴峻挑戰³²²。

以全球的趨勢來看，影視網路等視覺媒體將逐漸取代印刷媒體的主體地位，符號圖象的方式將逐漸取代以語言文字為主導的閱讀方式。因此以傳統印刷媒介傳播的傳統文學正逐漸勢微，而走向了以電子媒介為載體的文學閱讀和網路文學興起的電子媒介文學。為了適應這股新浪潮，古典文典也必需依托電子媒介才能在當代得以再創作與廣泛流傳。

《封神演義》作為一部古典文學作品，其文學價值、文學成就或許並未達成一定的高度，甚至不算是一流的作品。陳平原提到：中國人之好鬼神，殆其天性，古語怪小說，勢力每居優勝。如荒誕無稽之《封神榜》，語其文，無足可取也；證其義，又無足取也。彼果以何價值，以何魔力，而能與此數百年之小說中，佔一位置耶³²³？但就其神話題材的角度來評斷，則有著不容小覷的獨特重要性。書中塑造了許多具有特異神通的仙人、千變萬化的法寶及奇特的對陣陣形。學者劉上生認為：「它『事無可稽，情有可信』，既不受現實邏輯制約，而可自由馳騁，隨意結撰，極人類想像力之幻；又可以借想像以征服自然力，於荒誕無稽之中寓『制天命而用之』之意，集藝術幻想和科技幻想於一體，高揚人類主體精神，成

³²² 周憲：《視覺文化的轉向》，北京：北京大學出版社，2008年，頁1。

³²³ 陳平原：《二十世紀中國小說理論資料》，北京：北京大學出版社，1989年，頁84。

為封建時代的神話藝術³²⁴。因此在現代傳播過程中，《封神演義》書中的題材均可不斷的成為創作的藍本所在，在兒童讀本、戲劇、電視、電影、動漫，甚至線上遊戲都可看到其影子存在，並且版本眾多，廣受青睞，傳播的範圍也越來越廣，被譯為多國語言，在不同的國家繼續傳播。

傳統的紙本《封神演義》仍是一重要的傳播媒介，許多作者將原典進行改編，無論是白話本或是改編本均有以下相同的特徵：在形式上用通俗易懂、生動活潑的語言文字，使讀者可以克服語義、文字的障礙；內容上則削弱天命論的思想，刻意刻畫紂王的殘暴不仁，形成正邪兩股力量的較量，展現雙方鬥法、鬥智、鬥勇的過程，最後邪不勝正，正義的一方終將以勝利收尾。在一定程度上迎合了廣大青少年讀者需求，截取精彩章節及典型人物的刻畫方式，配上通俗易懂的文字，使讀者得以便捷快速的方式了解故事梗概，擴大的《封神演義》的傳播範圍，在社會大眾中更加普及，但受限於以點窺面的方式，加上改編者的能力限制，使各家紙本《封神演義》的質量良莠不齊，讀者較難以感受到原典的精髓及作者的用心。

隨著視聽媒體的發明與普及，電視、電影已成為人們日常生活的一部分。為了取悅視聽大眾，影視創作者常取材自經典文學作品，《封神演義》作為古代文學中具有代表性的神魔小說，書中各形各色、各具神通的神仙人物、變幻多端的法寶及壯觀的對陣鬥法，都吸引者創作者自書中取材，因此電影及電視劇再創作的版本甚多，各有不同的詮釋與解讀。改編經典名著、汲取傳統文化養分，這本應是影視媒體創作提升其文化意蘊、培養美學素養、豐富思想品味的有效途徑之一，但在功利主義至上的邏輯下，影視創作常加入許多非藝術的元素、置入性的行銷，難以兼顧功利行銷與審美藝術的平衡。溫婷婷在《封神演義原典與電影劇改編版本研究》認為：

在經典與泛化的博弈中，忠實與變異的博弈中，在意義與感官的博弈中，

³²⁴ 劉上生：《中國古代小說藝術史》，長沙：湖南師範大學出版社，1993年。

經典可以泛化、可以變異，但是不能沒有意義和價值。對經典名著的影視改編要在把握原典精神實質的基礎上再進行「現代解讀」，在充分的挖掘了經典的時代性內涵後再融入「現代意識」³²⁵。

影視媒體的普及化及娛樂性，使其成為普羅大眾日常生活重要的休閒活動之一。改編自經典名著的影視作品無形中擔負起向大眾傳遞經典的責任。經典能成為經典在於其蘊涵著深刻雋永的文化意涵，而大眾文化與視覺文化的盛行使得這些改編的影視作品趨向商品化、通俗化、娛樂化。而閱聽大眾所接收到的經典內容已是影視創作者的重新演譯，與原典內容差由頗大，因此在傳播過程中，原典蘊含的文化意涵或多或少已被改變。

《封神演義》在現代媒體的傳播過程中，不斷的被生產、被創作，因此文本與視覺形式不斷的產生新的變化，由語言本位轉向視覺本位。視覺本位不僅意味著一種有別於書面的文化形態的形成，意味著一種新傳播理念的拓展和形成，更意味著人類思維方式的一種傳化³²⁶。《封神演義》的影劇作品雖在故事情節、人物形象上有所合併、刪減，迎合現代人的審美口味，但其內在核心仍是忠於原著的，是借由影象的形式將原典還原、生動化。

近來線上遊戲以無可比擬的虛擬性，為中國古代文作品的傳播帶來一種新的面貌，遊戲玩家可以化身為虛擬人物體驗不同於現實的虛擬人生。憑藉著高度的仿真性與參與性淡化的現實與虛擬的世界，予人心靈的慰藉與壓力的宣泄，使玩家沉溺其中不可自拔。線上遊戲與《封神演義》相結合，借用原典的故事體系、人物形象來提升遊戲的內涵，無形當中促使玩家對於原典有更廣泛的認識，形成無形的傳播力量。

《封神演義》雖然在人物形象與情節安排上，均透露著以道為尊，道教為佛教的根底的崇道抑佛思想，但也多數體現著以道教為主的「三教合一」的思想，

³²⁵ 溫婷婷：《封神演義 原典與電視劇改編版本研究》，東北師範大學中國古代文學博士論文，2015年，頁197。

³²⁶ 孟建：〈視覺文化傳播：對一種文化形態和傳播理念的詮釋〉《現代傳播》第3期，2002年，頁145。

雖然作者所指射的「三教」變換不定，但在其創作中，仍無法不受到明代「三教合一」的思潮影響。明代密教一度盛行，對世俗文化到中國的道教都受其影響，書中自然也融入了密教的色彩，形成新神譜，與民間信仰交互影響著。隨著現代傳播的快速發展，《封神演義》這部神魔小說因其超乎常人的物形象、神奇的法寶、精彩的對陣鬥法，使其成為多元媒體的取材對象，在媒體的推波助瀾下，使得《封神演義》可以更廣泛的流傳於世界各地。



第五章 結論

《封神演義》做為神魔小說的經典之作，雖是描寫商周大戰，但其中大篇幅的內容是姜子牙藉商周大戰進行封神行動的故事。因此書中充滿了各色神仙人物、奇特的法寶及精彩的鬥陣描寫。作者結合中國的神話傳說、各家宗教信仰及思想，以及自身的文學想像，建構出獨特的封神世界，當中的所有神、仙各有不同的能力及修為，形成一個層次分明的境界。

而道教被視為中國本土宗教，道教信仰普遍存在於華人居住的廣大區域中。道教本身即是多神信仰，具有包容性，在發展的過程中同時吸納其他宗教的各種特質，儒釋道混雜，使得民間的道教信仰雜而多端，產生了極大的影響力，影響著不同朝代的政治、經濟、文化、道德觀等。

學者周作人認為：「影響中國社會的力量最大的，不是孔子和老子，不是純粹的文學，而是道教與通俗文學³²⁷。」將通俗文學與道教並列，視為影響中國社會的主要力量。道教的故事與情節始終是不容忽視的重要題材。神魔小說、度脫劇、釋道劇，以及各類小說、戲曲當中出現的各種道教人物，在中國文學中不斷流傳、演變、影響及傳播，也成為道教傳布的重要途徑之一。中國傳統典籍中，作者的宗教觀必會影響其寫作方式，反映在文學作品的形式、內容、刊刻與流傳，文人加以詮釋演化後，又滲透到俗文學與說唱文學之中，因此通俗文學的人物進而成為廣土眾民信仰的神祇。

在第二章中，筆者將前人相關研究成果耙梳整理，進行系統性的考證，對《封神演義》進行作者探究與故事溯源：第一節關於《封神演義》作者及成書年代，在學術界各有許多不同的論點，有前明一名宿說、明朝許仲琳說、明朝陸西星說、明朝許仲琳著、李雲翔續寫說、世代積累說。以支持許仲琳說及陸西星說者較多，近年則以世代積累說的論點漸受到重視，但仍未有一確切的定論。第二節為故事

³²⁷ 周作人：《中國新文學的源流》，南京：江蘇文藝出版社，2007年，頁15

溯源：立足於《封神演義》是世代積累作品的推論，追溯武王伐紂故事發生的源頭，可看出《封神演義》深受《武王伐紂平話》、《列國志傳》卷一、《三教源流搜神大全》及當時民間玄帝收魔故事的影響。《武王伐紂平話》吸收大量野史筆記、民間傳說的內容，已包含若干神魔因素。明余邵魚《列國志傳》卷一也加入一些荒誕不經的情節，但主要情節仍與《史記》的相關記載相符。此外，道教與民間信仰也成為《封神演義》故事的來源，如玄帝收魔故事、《搜神記》、《三教源流搜神大全》等。第三節為人物設定依據：《封神演義》書中出場的人物眾多，作者依自身的想像力及宗教背景，結合當時的民間信仰及社會文化設計不同的人物形象，各有不同的來源依據，分別可從泛靈信仰、上古神話、道教、佛教、民間信仰、戲曲小說中發現其淵源。綜合以上各節，筆者認為《封神演義》應是流傳於「說書人之口」，是在許多前人作品，包括民間故事、傳說、野史、宗教、方術故事等基礎上創作的，屬於民間文學性質的作品，後由許仲琳、李雲翔寫定。非文人獨立完成，而屬世代積累型集體創作，它是作者將若干關於「武王伐紂」經長期流傳後的故事加以編集、整理並發揮自身的創造力完成。

在第三章進行封神世界的建構與神譜的分析，分為三個主題：封神世界的構築、神仙位階的劃分、神譜的分析。作者所架構的封神世界是一個輪迴不已的世界，對於書中神與仙的地位高低之分，作者自有獨特的安排，形成有別一般道教的神譜，提高仙人的地位，修仙到某一境界，得享悠遊自在的生活，而三百多位正神構成的天庭，成為類似一個以昊天上帝為首的天庭公務單位，為世間萬民服務，因此，神是以人為中心，神界是仿人界而建構的，無形中形成一種神格的降黜。筆者認為《封神演義》運用三教宗教素材虛構出闡教、截教、人道及西方教，當中以道教的素材最多。這是因為道教不僅有諸多神仙人物原型可供作者取材，道教的「修道成仙」及「神仙救世」理論也為諸仙人參與封神大戰提供合理的解釋：「救世」的艱難性，需要法力高超的神仙才能承擔，而仙人仍必需歷經劫難才能修成正果。《封神演義》諸位仙人皆神性不足，人性有餘，神話性十足，保留道教神仙的外殼，將神仙的內在核心轉換成人，化宗教為新神話。

在第四章分析神仙人物中的文化意涵，分為兩個主題，探究《封神演義》的宗教意涵與現代義意。第一節選擇文本中闡截二教及西方教中，佛道二教或原始神話中即已存在的神仙，探究作者形塑這些神仙的宗教意義，可發現《封神演義》雖是三教合一的思想，但當中含有濃厚崇道抑佛的宗教意義。而其自成一格的道教內涵為民間信仰的神明傳承，提供了不少新神話作為民間崇拜的依據，而這些新神話題材使得現代媒體得於取材、借用，加以再創作、改寫，形成擴散式的傳播效果，在媒體的推波助瀾下，使得《封神演義》可以更廣泛的流傳於世界各地。

《封神演義》的研究專論相當多，各家學者看法南轅北轍，不同的時代，不同層次的讀者對於文本也有不同的解讀闡釋。就讀者而言，讀者對文學、藝術、宗教的認知理解不同，自身心中產生的原型也就不盡相同，對於文本就會產生不同的接受模式。

綜覽《封神演義》全書，雖是以史實為框架，加入作者豐富的想像力所虛構而成的神魔小說，但它融合了三教與民間宗教的特色，重新加以組合，創造了與古籍不同的新神仙，佛道雜揉，充滿了世俗性格，不只三教並陳，還滲透到各種思維之中，重組內在的自然規律與宇宙秩序。作者所創造的神仙形象大多是有其學理根據，除了表現作者的博學多聞，更能被民眾所信服，轉而成為相互傳述的神話理論，發展出頗具內涵的民間崇拜活動。藉於通俗文學及現代媒體的傳播功能，在民間廣為流傳，轉而成為民間信仰的新形象，進到民俗文化的歷史傳承脈絡中，成為穩定民心的信仰力量、約定成俗的文化意識。

雖然《封神演義》濃厚的消極天命觀及人物形象的公式化、不鮮明的藝術缺陷，為人所詬病，卻也抓住了讀者的好奇心，使讀者的想像力得以發揮。至今仍是許多影視媒體取材的對象，利用神異多變的人物形象、神奇魔幻的法寶及精彩的對陣鬥法，吸引閱聽大眾的目光。因此《封神演義》雖未成為四大奇書，但在文學史及文化史上的影響力不容小覷。

參考文獻

一、專書

(一) 傳統文獻 (依朝代先後順頁序排列)

- (東周) 王淮注釋：《老子探義》，新北：商務出版社，2017年。
- (東周) 左丘明：《國語·周語》，臺北：漢京出版社，1983年。
- (東周) 莊子，劉文典注釋：《莊子補正》，合肥：安徽大學出版社，1999年。
- (東周) 莊子，孫通海譯註：《莊子》，北京：中華書局，2007年。
- (秦) 呂不韋撰，南懷瑾主編：《呂氏春秋》，臺北：老古文化，1978年。
- (西漢) 司馬遷撰，王雲五主編：《史記》(宋慶元黃善夫刊本)，臺北：臺灣商務印書館，1937年。
- (東漢) 許慎，楊家駱主編：《說文解字詁林正補合編七》，臺北：鼎文出版社，1997年。
- (東漢) 于明，王明：《太平經合校》卷73，北京：中華書局，1997年。
- (東漢) 于吉，俞理明：《太平經正讀》，成都：巴蜀書社，2001年。
- (東漢) 高誘注釋：《淮南子注釋》，臺北：華聯出版社，1968年。
- (東晉) 葛洪，李忠華注譯：《抱朴子》，臺北：三民書局，1996年。
- (東晉) 鳩摩羅什：《妙法蓮華經》，臺北：大乘精舍，1989年。
- (北齊) 魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。
- (宋) 李昉：《太平廣記》卷303，文史哲出版社，1987年。
- (宋) 呂祖謙編，朱熹校正：《周易繫辭精義》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- (宋) 張君房：《雲笈七籤》，濟南：齊魯書社，2016年。
- (宋) 張君房，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年。

- (宋) 朱熹：《周易參同契考異》，天津：天津古籍出版社，1988年
- (明) 余邵魚：〈題全像列國志傳引〉《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- (明) 馮夢龍：《太平廣記鈔》，鄭州：中州書畫社，1982年。
- (明) 胡應麟：《少室山房筆叢》，北京：中華書局，1958年。
- (清) 梁章矩撰，陳鐵民點校：《浪跡叢談讀炎三談》，北京：中華書局，1981年。
- (清) 梁章矩撰，陽羨生點校：《歸田瑣記》，收錄於《清代筆記小說大觀》冊四，上海：上海古籍出版社。
- (清) 錢大昕：《潛研堂文集》卷17，見氏撰，陳文和主編《嘉定錢大昕全集》第9冊，南京：江蘇古籍出版社，1997年。

(二) 《封神演義》相關研究論著（依姓氏筆劃排序排列）

- 王 勇：《翫·封神—54個你所不知道的封神演義之謎》，新北：咖啡田文化，2006年。
- 丘宏義：《科幻世界的封神演義》（中文國際版），臺北：漢世紀數位文化，2012年。
- 李 靜：《天命之外的困惑—《封神演義》的倫理困境及解決》，北京：人民日報，2018年。
- 李亦輝：《《封神演義》考論》，北京：人民文學出版社，2018年。
- 張永芳：《封神演義文化批評》，北京：中國文史，2003年。
- 張愛良：《封神演義成書研究》，蘭州大學中國古化文學碩士論文，2011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。
- 葉之秋：《勘破封神》，北京：中國發展，2017年。
- 遙遠志：《封神演義—英雄、仙人、妖怪事典》，臺北：城邦文化，2007年。

劉彥彥：《《封神演義》道教文化與文學闡釋》，西安：西安交通大學，2016年。

衛聚賢：《封神榜故事探源》，香港：說文社，1960年。

談鳳樑、陳泳超：《借神演史的封神演義》，南京：江蘇教育出版社，2000年。

（三）其他相關論著（依姓氏筆劃排序排列）

干春松：《仙與道—神仙信仰與道家修身》，海口：海南出版社，2016年。

呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，臺北：臺灣學生出版社，1991年。

李建武：《明清小說史話》，北京：社會科學文獻，2018年。

李翎灼校輯：《維摩詰經集註》，臺北：老古文化，1982年。

李亦園：《文化的圖像（下）》，臺北：允晨文化，1992年。

呂建福：《中國密教史》，北京：中國社會科學，2011年。

周憲：《視覺文化的轉向》，北京：北京大學出版社，2008年。

周作人：《中國新文學的源流》，南京：江蘇文藝出版社，2007年。

苟波：《道教與神魔小說》，成都：巴蜀書社，1999年。

胡勝：《明清神魔小說研究》，北京：中國社會科學，2004年。

姜義鎮：《臺灣的民間信仰》，臺北：武陵出版社，2001年。

柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

馬書田：《中國諸神大觀》，臺北：國家出版社，2005年。

孫楷第：《中國通俗小說書目》，臺北：鳳凰出版社，1974年。

孫楷第：《日本東京所見小說書目》，北京：北京人民文學出版社，1958年。

孫再生：《周易原義新證釋》，臺北：正中書局，1981年。

袁行霈：《中國文學史》第4卷，北京：高等教育出版社，1999年。

陳平原：《二十世紀中國小說理論資料》，北京：北京大學出版社，1989年。

章培恒、駱明玉：《中國文學史》（下冊），上海：復旦大學出版社，1996年。

傅惜華：《內閣文庫訪書記》，孔令境《中國小說史料》上海，上海古籍出版社，

1982 年。

黃心川：《東方佛教論》，北京：中國社會科學，2002 年。

馮汝常：《中國神魔小說文體研究》，上海：三聯書店，2009 年。

葉貴良輯註敦煌本：《太玄真一本際經》，成都：巴蜀書社，2010 年。

鄭志明：《神明的由來—中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997 年。

劉守華：《道教與中國民間文學》，北京：中國友誼出版社，2008 年。

劉上生：《中國古代小說藝術史》，長沙：湖南師範大學出版社，1993 年。

歐陽健：《明清小說采正》，臺北：貫雅文化，1992 年。

齊裕焜：《中國古代小說演變史》，臺北：萬卷樓，2015 年。

魯迅：《中國小說史略》，新北：新潮社出版社，2011 年，頁 169。

薛克翹：《神魔小說與印度密教》，北京：中國大百科全書，2016 年。

韓秋白、顧青：《中國小說史》，臺北：文津出版社，1995 年。

二、學位論文（依姓氏筆劃排序排列）

孔燕：《封神演義處所介詞研究》，福建師範大學漢語言文字學碩士論文，2010 年。

王月亭：《封神演義助周神祇及其在台灣的民間信仰研究》，玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2014 年。

王美玉：《封神演義中譬喻修辭探究》，玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2015 年。

朱秋鳳：《封神演義神仙譜系研究》，臺灣師範大學國文學系碩士班論文 1998 年。

田浩然：《封神演義與明清民間信仰》，陝西師範大學歷史文獻學碩士論文，2013 年。

江麗雯：《封神演義人物形象塑造研究》，彰化師範大學國文學系碩士班碩士論文，2003 年。

- 曲曉紅：《從《封神演義》中的火攻透視火崇拜的文化內蘊》，遼寧師範大學中國古代文學碩士論文，2006年。
- 沈淑芳：《封神演義研究》，東吳大學中國文學研究所碩士班論文，1979年。
- 李建武：《封神演義創作思想探究》，陝西師範大學中國古代文學碩士班論文，2004年。
- 李彩花：《胡仁·烏力格爾《封神演義》文本與漢文原著《封神演義》比較研究》，中央民族大學比較文學與世界文學博士論文，2012年。
- 李先超：《封神演義對武王伐紂史實的若干改造研究》，青島大學中國古代文學碩士論文，2012年。
- 吳曉君：《封神演義戰爭敘事研究》，臺灣師範大學國文學系碩士班碩士論文，2016年。
- 吳芳名：《封神演義兒童文學改寫研究》，臺中教育大學語文教育學系碩博士班碩士論文，2011年。
- 吳慎恆：《封神演義天命元素析論》，臺南大學國語文學系碩士班碩士論文，2011年。
- 宋鵬飛：《三國演義、封神演義比較研究》，陝西理王大學中國古代文學碩士論文，2017年。
- 杜 薇：《封神演義韻文研究》，西北大學中國古代文學碩士論文，2010年。
- 林朝全：《封神演義的多重至上神研究》，淡江大學中國文學研究所碩士班論文，1997年。
- 林威翔：《封神演義中人物形象之人文意涵研究》，元智大學中國語文學系碩士班論文，2010年。
- 林士倫：《三國演義與封神演義的取材比較》，彰化師範大學國文學系碩士班論文，2014年。
- 林 丹：《顧執中《封神演義》英譯本的研究》，福建師範大學英語語言文學碩士論文，2010年。

- 周 博：《封神演義的成書及其在明清時期的傳播研究》，廣西師範大學中國古代文學碩士論文，2007 年。
- 周盈君：《封神演義中的法術、寶物及其文化意涵》，臺灣師範大學國國文學系在職進修碩士班碩士論文，2011 年。
- 武海敬：《封神演義詩詞評注》，遼寧師範大學中國古典文獻學碩士論文，2016 年。
- 武麗聰：《封神演義語氣詞研究》，青海師範大學漢語言文字學碩士論文，2013 年。
- 邱慧敏：《封神演義》動物形象之象徵意涵看角色形塑》，臺東大學兒裡文學研究所碩士班論文，2010 年。
- 邱驍群：《論封神演義中的駢語》，遼寧大學中國古代文學碩士論文，2016 年。
- 邱淑妍：《歷史知識通俗化—以封神演義為例說明》，中國文化大學史學系碩士論文，2013 年。
- 柴 娟：《封神演義疑問句研究》，西北師範大學漢語言文字學碩士論文，2018 年。
- 徐欣怡：《明代神魔小說中的替罪羊現象—以《西遊記》《封神演義》為對象》，中興大學中國文學系碩士班碩士論文，2010 年。
- 高萬鵬：《從歷史到神史—武王伐紂平話與封神演義之比較》，天津師範大學中國古代文學碩士論文，2013 年。
- 梁淑惠：《封神演義人物源流及其所呈現的社會意涵》，高雄師範大學回流中文碩士班碩士論文，2007 年。
- 陳淑美：《封神演義兒童文學改寫本研究》，佛光大學文學系碩士班碩士論文，2011 年。
- 陳佩佩：《封神演義神話元素研究》，臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士班碩士論文，2004 年。
- 章杏玲：《代際沖突：對明代神魔小說的文化詮釋》，華東師範大學文藝學碩士論

文，2012年。

莊佳：《文化層次與封神演義英譯本中文化價值的傳遞》，華中師範大學外國語言學及應用語言學碩士論文，2008年。

郭晗：《從社會符號學角度看封神演義中宗教用語的翻譯》，鄭州大學外國語言學及應用語言學碩士論文，2011年。

張書綺：《封神演義之道教元素研究》，高雄師範大學國文學系碩士班論文，2011年。

張美鳳：《封神演義人物形象研究》，臺南大學國語文學系碩士班論士論文，2010年。

馮軍：《封神演義詮釋史論》，山東大學中國古代文學博士論文，2011年。

萬方：《封神演義女性形象研究》，陝西理工大學中國古代文學碩士論文，2015年。

褚殷超：《封神演義傳播研究》，山東大學中國古代文學碩士論文，2006年。

溫婷婷：《封神演義 原典與電視劇改編版本研究》，東北師範大學中國古代文學博士論文，2015年。

趙慧雯：《封神演義中的英雄意象》，臺東大學兒童文學研究所碩士班論文，2012年。

劉寰：《論封神演義的宗教文化及藝術表現》，渤海大學中國古代文學碩士論文，2015年。

蔡毓雯：《臺灣傳統建築人物員光之研究—以封神演義木雕作品為例》，臺灣藝術大學古蹟藝術修護學系碩士班碩士論文，2011年。

潘桂美：《封神演義中的民間童話質素》，臺南大學國民教育研究所國語文教學碩士班碩士論文，2002年。

錢蓉：《封神演義中文化術語翻譯策略研究》，南京航空航天大學英語語言文學碩士論文，2018年。

閻迎峰：《明代神魔小說中的「寶物」與社會文化—以《封神演義》、《西遊記》、

《三寶太監西洋記通俗演義》為研究中心》，福建師範大學宗教學碩士論文，2013年。

盧 夢：《略論明代小說中神魔敘述的轉變——以《三遂平妖傳》《西遊記》《封神演義》為例》，湖北師範大學中國古代文學碩士論文，2018年。

蕭鳳嫻：《從思維方式剖析封神演義中封神的意義》，臺灣師範大學國文學系碩士班論文，1998年。

韓美鳳：《封神演義中哪吒形象探析》，內蒙古大學中國古化文學碩士論文，2008年。

Udnoonsombat Pongsit (謝國銘)：《《封神演義》與泰譯本《封神》的對比研究及《封神》對泰國文學的影響》，北京外國語大學亞非語言文學碩士論文，2014年。

三、期刊論文（依姓氏筆劃排序排列）

王 韜：〈天庭的誕生——評《封神演義》中神話時代的更替〉《明清小說研究》，2006年第4期，頁205-208。

朱越利：〈《封神演義》與宗教〉《宗教學理論與其他宗教研究》，2005年第3期，頁82-90。

吳承學：〈淺讀《封神演義》〉《古典文學知識》，2004年第6期，頁35-43。

何滿子：〈漫談《封神演義》〉《文史知識》，1987年第4期，頁22-26。

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）》，2007年7月第27卷第4期，頁159-163。

李建武：〈道佛典籍與《封神演義》「闡教」語關係考〉《宗教學研究》，2008年第2期，頁195-197。

李建武：〈再考《封神演義》的闡教和截教〉《明清小說研究》，2008年第4期，頁281-290。

- 李建武：〈《封神演義》看似崇道，實則敬佛〉《明清小說研究》，2010年第3期，頁231-237。
- 李建武：〈《封神演義》的敘事思維與民族文化心理〉《中南民族大學學報》，2013年7月第33卷第4期，頁148-151。
- 李建德：〈論《封神演義》呈現的儒道理與與小說之教〉《彰化師範大學文學院學報》，2014年3月第9期，頁201-220。
- 李時人：〈《封神演義》的多維閱讀〉《中文自學指導》，2004年第1期，頁14-16。
- 周明初：〈李雲翔生平事蹟輯考及《封神演義》諸問題的新認識〉《文學遺產》，2014年第6期，頁81-92。
- 周貽白：〈《武王伐紂平話》與《列國志傳》〉《周貽白小說戲曲論集》，齊魯書社：1986年，頁15-28。
- 林國平：〈關於中國民間信仰研究的幾個問題〉《民俗研究》，2007年第1期，頁5-15。
- 胡萬川：〈《封神演義》中「封神」的意義〉《93中國古代小說國際研討會論文集》，開明出版社，1996年，頁195。
- 胡文輝：〈封神演義的闡教與截教考〉《學術研究》，1990年第2期，頁49。
- 柳存仁：〈毗沙門天王父子與中國小說之關係〉《新亞學報》，1958年第3卷第2期。
- 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〉《新亞學報》，1959年第4卷第1期。
- 柳存仁：〈陸西星、吳承恩事迹補考〉《中華文史論叢》，1982年第2期。
- 孟華：〈再論愛·摩·佛斯特的人物理論與《封神演義》的圓形人物〉《廣東技術師範學院學報》，2010年第4期，頁9-11。
- 孟建：〈視覺文化傳播：對一種文化形態和傳播理念的詮釋〉《現代傳播》第3期，2002年，頁145。
- 徐朔方：〈再論《水滸》和《金瓶梅》不是個人創作一兼及《平妖傳》《西遊記》

- 《封神演義》成書的一個側面》《徐州師範學院學報》(哲學社會科學版), 1986 年第 1 期。
- 徐朔方:〈論《封神演義》的成書〉《小說考信編》, 上海: 上海古籍出版社, 1997 年, 頁 359~361。
- 高 照:〈芻議道教神仙體系中神仙的世俗化特點〉《學園》, 2014 年第 1 期, 頁 193~194。
- 孫楷第:〈跋館藏新陳眉公先生批評列國志傳〉《國之北平圖書館館刊》第 4 卷第 5 號。
- 章培恒:〈《封神演義》作者補考〉《復旦學報(社會科學版)》, 1992 年第 4 期, 頁 90-98 頁。
- 章培恒:〈《封神演義》的性質、時代和作者〉, 南京: 江蘇古籍出版社《封神演義》1991 版前言。
- 莫其康:〈陸西星著《封神演義》的內證〉《明清小說研究》, 2011 年第 3 期, 頁 220~222。
- 陳星宇:〈《封神演義》中准提道人形象與准提信仰〉《宗教學研究》, 2012 年第 1 期, 頁 167-172。
- 馮 軍:〈《封神演義》版本詮釋簡論〉《大慶師範學院學報》, 2012 年 9 月第 32 卷第 5 期, 頁 63-66。
- 曾 良:〈《列國志傳》與《武王伐紂平話》〉《明清小說研究》, 1997 年第 1 期。
- 黃景春、穆勁伊:〈《封神演義》人物的分類研究〉《韶關學院學報》(社會科學), 2011 年 5 月第 32 卷第 5 期, 頁 43。
- 楊海龍:〈《封神演義》人物新論〉《和田師範專科學校學報》, 2011 年第 30 卷第 5 期, 頁 47-49。
- 楊雪鈴:〈宗教與非宗教的共構—論神仙文學之創作〉《應華學報》, 2007 年第二期, 頁 109-139。
- 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〉《人文中國學報》，2017年第2期，頁141-166。
- 蔡新中：〈命運的力量—對《封神演義》的一種解讀〉《浙江社會科學》，2004年7月第4期，頁175-179。
- 盧雯昕、魏剛：〈《封神演義》寶物文化探析〉《大慶師範學院學報》，2014年第34卷第5期9月，頁58-61。
- 潘承玉：〈怪力亂神：《封神演義》的文化品位〉《普陽學刊》，1995年5月第5期，頁80-89。
- 潘百齊、劉亮：〈論《封神演義》的道教文化涵蘊〉《明清小說研究》，2000年第2期，頁182-190。
- 潘賢強：〈明清宗教文化與神魔小說的思想內容〉《福建學刊》，1992年第4期，頁53。
- 蔣明智：〈民間文學與兒童文學能力培養〉《民間文學敘事研究》。
- 穆剛：〈《封神演義》的思想特色及成因探析〉《重慶文理學院學報（社會科學版）》，2010年11月第29卷第6期，頁47-49。
- 蕭鳳嫻：〈《封神演義》世界觀剖析—生活世界的異化及其復歸之道〉《鵝湖月刊》，1998年第24卷第6期，頁30-41。
- 蕭兵：〈《封神演義》的擬史詩性及其生成〉《明清小說研究》，1989年2月第2期，頁112-125。
- 謝金良：〈《封神演義》的宗教神學體係辨析〉《老子學刊》，2014年第5期，頁197-209。