

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

趙 益

提 要

明代中期以後發展興盛的通俗文學，真正具備了世俗性、商業性、普化性的通俗文學本質內涵，起到了溝通大小傳統、搏合集體記憶、傳播教化一般價值觀念、加強社會認同的顯著作用。明代通俗文學的這種反向作用主要是通過對社會一般宗教生活的影響體現出來的，其中重要的一端是神祇系統的構建。眾多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”特別是本土信仰和創生宗教的包容體——道教的神祇系統也進行了整理乃至新創。以《西遊記》、《封神演義》為代表的傑出通俗小說都是中下層文人的作品，作者依據民間社會的接受、創造和自己的理解，在文學性的虛構中對道教神系達成了一種近乎義理化的建設。這種建設與道教包容體的“普化”過程相同步，奠定了近世中國社會一般宗教生活的基本格局。

關鍵詞：道教神系 《西遊記》 《封神演義》 通俗文學反向作用

文學反映社會、反映人生，同時又對社會與人生以莫大的影響。就後者而言，十六世紀以降興盛發達的通俗文學及其衍生形態，以其世俗性、商業性、普

化性的本質特性,對近世中國社會一般傳統和集體記憶的凝聚、價值觀念的搏合和傳播、文化分享和民族認同,發揮了尤其巨大的作用。這些作用的實現當然通過很多路徑,但其中非常重要的一條就是對社會一般宗教生活發生了深刻的影響,通過對社會一般宗教生活的型塑和建構,實現了其對中國近世社會/文化共同體的反向作用。中國古代社會的宗教表現有着非常顯著的特性,簡單地說,就是逐漸排斥對超自然力量的狂熱信仰而更加關注現世生活,以世俗倫理道德代替了宗教。¹ 這一特性的表現有兩方面:一方面是以血緣倫理道德為核心的多元信仰及其整合體實際取代了各種創生宗教,另一方面是各種外來的和創生的宗教也都無不向世俗倫理道德靠攏融合,否則即或被社會排斥淪為地下宗教,或僅停留在宗教哲學的層面而喪失其社會功能。這兩個方面,共同構成了中國社會一般宗教生活的意義內涵。² 通俗文學對社會一般宗教生活的反向作用,不僅體現在前一方面亦即對多元信仰的整合與型塑,也體現在後一方面,也就是吸收、改造或重新構建外來宗教和創生宗教,並使之成為社會一般宗教生活的有機組成部分。

作為所謂“神魔小說”典型代表的《西遊記》和《封神演義》,正是對社會一般宗教生活發生重大反向作用的傑出通俗文學作品。然而,對此兩部作品的建構作用,學術界至今仍少有關注。雖然夏維明(Meir Shahar)和魏樂博(Robert P. Weller)在其所編 *Unruly Gods: Divinity and Society in China* 一書導論及書中夏維明所撰 *Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China* 一文中提出了白話小說、戲劇及口頭文學塑造、傳播神靈及其信仰的巨大作用、白話小說實際成為“晚期中華帝國萬神殿標準化的工

1 關於這個命題的詳細論證,見梁漱溟《中國文化要義》(上海:學林出版社,1987年)。

2 社會一般宗教生活的具體內容,主要有以下幾個相互之間存在有機聯繫的部分:一是在社會中得到“普化”的,並能夠發揮其宗教社會功能的佛、道教形態,包括不斷的叢生個體以及對這些叢生個體的包容;二是“俗神”和“土神”多元信仰崇拜。“俗神”指全國性或較廣地區性的民間祠祀;它們來源多方,主要在民間得到發展確立並得到普遍的承認;“俗神”獲得較大影響後,又往往被普化的佛、道教吸收;“土神”指地區性的、往往不為官方認可的民間祭祀。三是新興的創生宗教,即以繼承發揮、自託神授或救世主轉世的方式新創的救世宗教。這些創生宗教或被普化的佛、道教及民間祠祀所吸收,或因為具有較濃厚的救世運動因素,往往受到社會的排斥和政治的打壓而轉入地下成為“秘密宗教”。

具”的觀點，³但並未使學術界展開進一步的深入研究。絕大部分關於通俗文學的研究甚至未能真正認識到這個問題的存在，不過是在論述它們的社會影響時偶一涉及而已。故此，本文即以《西遊記》、《封神演義》為中心，通過探究並分析一個具體問題——二書對社會生活中道教神系的構建及其意義，證明傑出通俗文學作品在社會“普化宗教”建構上的重要程度，並以此進一步揭示通俗文學對社會一般宗教生活的反向作用。

道教神系結構的變化及其意義

“神”的性質是不同文化中宗教表現的關鍵內涵。⁴按照“一神論 (monothelism) — 多神論 (polytheism)”的觀照視野，道教無疑和佛教一樣屬於“多神教”範疇，是與猶太教、基督教、伊斯蘭教等“一神教”相對的宗教類型。但這種劃分並不能完全契合道教的獨特屬性，比如道教在衆神以上，似乎並不像佛教等多神教一樣明確地存在一位具有至高和主宰地位的至上神；即使有的時候存在，比如漢魏之際的“老子”、隋唐之際的“元始天尊”和明清時期的“三清”，也是處於不斷變化之中，而且至上意義並不顯著；在歷時性的過程中，道教的各種新興“教派”往往又具有顯著的一神教特色。最關鍵的是，道教的衆神體系具有明顯的“同質多形”屬性，亦即繁雜的多神仍然具有同一的神性。無論如何，道教神祇的性質仍然是存在疑問的，並且是關於道教“宗教性”的種種困惑（道教是不是一種宗教？是怎樣的一種宗教？）中最重要的問題之一。

但這種疑問並不意味着“一神教—多神教”就是一種錯誤的反思模式，相反，以神的性質作邏輯性的分析歸類，事實上已經被證明是一種關於宗教的合

3 Meir Shahar and Robert P. Weller, Introduction: Gods and Society in China, in Meir Shahar and Robert P. Weller ed., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, University of Hawai'i Press, 1996, p. 30; Meir Shahar, *Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China*, in Meir Shahar and Robert P. Weller ed., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, p. 195.

4 童恩正：《人類與文化》（重慶：重慶出版社，2004年），頁184—185；馬利亞蘇塞·達瓦馬尼（Mariasusai Dhavamony）著，高秉江譯：《宗教現象學》，（北京：人民出版社，2006年），第五章。

理有效的認識方式。問題在於，這一反思必須在充分認識某一特定宗教歷史實際的基礎上，在歷時和共時兩方面予以具體的考察，而不能截斷衆流、一以蔽之，或渾融而觀、總體以論，否則就必然會得到錯誤的結論。深入考察道教整個歷史可以發現，道教是社會進一步發展以後本土創生宗教的包容體和融匯體。晉南北朝道教的“形成”本身就是漢魏以來諸多救世運動等創生宗教及其後續、東晉以後南方新神仙道教、北方正一盟威之道（天師道）的整合體。唐初形成與佛教對等的體系後，其神祇系統也是多方的融匯合成。道教在整合的同時又不斷地叢生，宋以後逐漸達至高潮，出現了諸如“神霄”、“天心”、“清微”等叢生派系，同時創生宗教始終不絕如縷，有的擬託於傳統道教並借此張大，又出現了全真、真大、淨明等所謂“新道教”，組成了道教新一輪的包容體內容。明代以後，同樣是一方面叢生支系不斷出現，另一方面創生宗教更是趨於活躍，道教始終處於一個包容整合的過程之中。作為被包容的個體都各自存在獨立尊奉的最高神，無論是早期的靈寶、上清、正一盟威，還是宋元以後的叢生和創生諸派，乃至於各種更小的支系，無一例外。這樣的種種個體本身其實就是“一神教”，只不過在組成包容體後顯現出另一種面貌而已。

以此，如果一定要給出一個定性結論的話，道教應該是一個“共時-歷時性”的多神論宗教。道教神系結構的歷史變化，正是這一獨特屬性的體現。

被認為是道教第一部神祇譜系的《真靈位業圖》，⁵ 可以說是道教神祇體系的最初整合。它和道經的整合即“三洞四輔”的形成，共同構成了從東晉末到南朝末道教“形成”的重要內容。《真靈位業圖》的整合性首先反映在內容上的多元：它雖然主要以南方新神仙道教上清系為主體，但大量融匯了東漢以來叢生宗教和當時南北方新道教靈寶系、正一系的神祇，以及傳統的聖賢崇拜和

5 《真靈位業圖》的真正編纂者並不能完全確定。今本《真靈位業圖》或許經過唐末閻丘方遠的整理，但主體部分在唐前編成，內容時代為東晉至南朝，應無疑義。《真靈位業圖》或來自對更早的《真靈位業經》的提煉，或與《真靈位業經》即為一書而來自對此前材料的編集。參閱王家葵：《真靈位業圖蠡測》，載《真靈位業圖校理》卷首，（北京：中華書局，2013年）及 Kristofer Schipper and Francisus Verellen edited, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*（《通藏通考》），（Chicago: The University of Chicago Press, 2004），pp. 109—111。

民間信仰神靈，乃至當時已經身死入於酆都的“鬼官”等，從而形成了擁有將近六百多個名位的龐大“萬神殿”，遠遠超過了所有新道派所構造的神祇數量的總和。

《真靈位業圖》的整合性更重要的是反映在體系邏輯上的混雜：《真靈位業圖》由最上的“玉清”到最下的“鬼官”共分七級，應該是出自於原始上清系“高上帝君——天仙——地仙——地下主者/鬼官”這一吸收舊有神仙觀念和民間信仰而形成的“仙—鬼”等級觀念。⁶ 在上清典籍《真誥》中，此一等級體系的內在邏輯十分嚴整。然而《真靈位業圖》的七個層級則相對鬆散，除第一層外，前三個層級之間和第五六層之間，界限均較模糊。具體仙真的層級歸類，不僅很多地方違背了上清、靈寶、正一各經系所構造的序列原則，而且自身邏輯極不清晰，名號身份也都頗不明確。至於矛盾牴牾，更是所在多有。最為關鍵的是，《真靈位業圖》在每一級設立一主神（第四級為兩位主神），主神之外則有眾多輔神，這些輔神左右並列，基本上不再細分等差，表現出它完全不是一種邏輯結構而是一種機械的湊合式安排，完全是混合包容不同經系神祇的結果。⁷

《真靈位業圖》所包容的神祇的性質實質上是四種類型：至上神、輔神（包括次一級的高上仙真、實際教主或傳法仙真）、得道者、鬼官。如前所言，至上神雖然以來自靈寶系、當時已經逐漸趨於最高神的“元始天尊”為上第一中位，但不過僅限定為“上合虛皇道君”，並沒有明確標榜其獨尊地位。而第二中位來自上清系的“上清高聖太上玉晨玄皇大道君”，卻尊之為“萬道之主”；第四中位又以“太清太上老君”、“上皇太上元上大道君”並列，違反了設立“中位”就必須獨一無二的基本原則。可見主神系統基本上就是“三洞”的簡單混合。輔神部分，重要的教主“正一真人三天法師”張道陵、當時救世運動所尊奉的老君轉世化身“太極金闕帝君”、“下演靈寶”的“太極左仙公”葛玄等，均所包括；得

6 參閱拙著《六朝隋唐道教文獻研究》（南京：鳳凰出版社，2012年）第三章第二節的相關討論。

7 柏夷（Stephen R. Bokenkamp）指出了當時不同神系之間的差異性，但似未發現不同神系內部特別是《真靈位業圖》神系的混融性；其以道教神系存在着某種流動的、易變的內在機理來解釋神系的差異性，同樣也未能充分認識到晉南北朝道教的整合本質。見《道教神系》，載柏夷著，孫齊等譯：《道教研究論集》（上海：中西書局，2015年），頁107—138。

道者部分,則將歷久相傳的神仙人物、精英傳統所尊奉的歷代聖賢乃至當代的修升名人一網打盡。二者的層級歸類均十分隨意,缺乏統一的內在理據。鬼官部分基本上沿襲《真誥》,但數量有擴充。凡此種種,均是一種缺乏內在義理的形式整合才有的表現,但它恰與當時道教經藏、儀規的整合實際——內容上的機械包含和形式上的簡單協調——合若符契。⁸

至唐初,道教的“形成”整合已經初步完成。隨着朝廷尊奉和佛教影響的加劇,加之新元素的產生,進一步的義理化不可避免。在神祇體系方面,《真靈位業圖》所代表的包容整合體系以及其他舊有或新編的各種單一的神靈譜系、仙真傳記和傳法世系顯然已經不合時宜。唐末杜光庭即做出明顯的修正,其所編撰的各種仙真傳記對整體神祇只劃分為兩個層面:“天尊帝君”和“得道仙真”,且“天尊帝君”部分的數量大大減少。《墉城集仙錄》為女仙傳記,故“天尊帝君”只有聖母元君、金母元君及輔神上元夫人、昭靈李夫人、南極王夫人、雲華夫人、東華上房靈妃等,其他均為得道女仙;《洞天福地嶽瀆名山記》中,“中國五嶽”、“五鎮海瀆”以外之“十大洞天”、“三十六靖廬”、“三十六洞天”、“七十二福地”所掌者,絕大部分為“得道仙真”;《仙傳拾遺》則全部是“得道仙真”。“得道仙真”不再進行細緻的層級劃分(“十大洞天”、“三十六靖廬”、“三十六洞天”、“七十二福地”雖然彼此地位有差,但內部則不再分級),總體上以時代先後排列,表現出傳統史傳的特點而與《真靈位業圖》和初唐時期各種傳法世系和授籙次序有明顯的不同。⁹ 整個神祇體系開始以“得道仙真”為主,對“天尊帝君”表現出一種存而不論的態度。至北宋《雲笈七籤》,大體不變。¹⁰

8 經藏方面,見 Ofuchi Ninji(大淵忍爾),“The Formation of the Taoist Canon”, in H. Welch and A. Seidel ed., *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979); 儀規方面,見拙撰:《六朝隋唐道教文獻研究》(南京:鳳凰出版社,2012年)第五章相關論述。

9 杜光庭記傳著作據羅爭鳴輯校:《杜光庭記傳十種輯校》(北京:中華書局,2013年)。

10 《雲笈七籤》屬於彙編類書,內容多採自早期資料。其本身關於神祇系統的觀念,主要體現在卷一百至一百一十六的“紀傳”部分中的“紀-傳”二分結構上:“紀”的部分即“天尊帝君”,包括元始天王、太上道君、上清高聖玉晨大道君、三天君、青靈始老君等五老君、混元皇帝、太微天帝君、青要帝君、總真主錄、中天玉寶元靈元老君、赤明天帝、南極尊神,只有十六位;“傳”的部分則是“得道仙真”,分別錄自諸上清真傳、《列仙傳》、《神仙傳》、《洞仙傳》、《神仙感遇傳》、《續仙傳》、《墉城集仙錄》,共約二百五十餘位。

南宋以降新興教派和創生宗教頻繁產生，道教的叢生和包容進入一個新的時期。因為創教教主不斷湧現，社會宗教生活中至上神（包括其輔神）的重要性進一步下降，同時各家尊奉及擬託世系紛紜不一，“天尊帝君”系統既不能再作細致劃分，“得道仙真”系統中的歷史聖賢、各派教主、修煉成仙者也無法排列高低。元道士趙道一有意識地重新整理道教神系時，原計畫對“天尊帝君”和“得道仙真”進行分別編纂，其《仙鑒編例》首例云：

首列三清上帝、五老高真，自為五卷。並用引經為據，舉其大綱，以示敬天尊主之象，名曰《通鑒外紀》。其《體道通鑒》始自上古三皇，下逮宋末，其得道仙真事迹，乃搜之群書，考之經史，訂之仙傳而成。（《歷世真仙體道通鑒》卷首，正統《道藏》5 / 102）¹¹

其進表亦曰：

今據真經所載，前列高真上聖數位以舉綱維；其次義農軒三皇之世得真仙名於世者數十人，以顯天人交通之始。自三皇以降，……所得真仙名於世者幾千人而已。（《歷世真仙體道通鑒》卷首，正統《道藏》5 / 101）

《通鑒外紀》似在明編《道藏》時被摒落，我們現在能看到的僅是《體道通鑒》（包括《歷世真仙體道通鑒續編》和《歷世真仙體道通鑒後集》）。顯然，其在編纂之初就已將“三清上帝、五老高真”目為“外紀”，不過“以舉綱維”而已，這也證明了趙道一對“天尊帝君”系統同樣稟持存而不論的態度。《歷世真仙體道通鑒》及兩個續編對後世影響甚大，明代仙傳主要出自於對它的抄襲模仿。¹² 這

¹¹ 明正統修、萬曆續修：《道藏》，文物出版社等三家出版社影印本，第5冊，頁102。下同。

¹² 明代仙傳主要有《新刻出像增補搜神記大全》（《搜神記》）、《三教源流搜神大全》（《三教源流聖帝佛祖搜神大全》/《三教搜神大全》/《繪圖三教源流搜神大全》）、《廣列仙傳》、《列仙全傳》（《有像列仙全傳》/《有像列仙傳》/《繪圖列仙全傳》/《繪像列仙全傳》）、《仙佛奇蹤》（《月旦堂仙佛奇蹤合刻》/《逍遙墟經》）、《仙媛紀事》（《新鐫仙媛紀事》）、《古今列仙通紀》（《歷代神仙通鑒》/《神仙通鑒》/《列仙通紀》/《仙史通紀》）。

些仙傳或有古本依據,但所據古本亦多半從《歷世真仙體道通鑒》而來。萬曆以後集中出現了一大批翻刻增補本,增添了一些明代的內容。總體說來,在體系化、義理化、規範化方面並無新創。

入明以後出於社會的變化,作為本土宗教包容體的道教已經日益與社會宗教生活融合為一,內部的義理化漸趨停止。整個明清至近代,道教在形式體系方面主要以金元以來的全真、正一為主,兼雜其他一些新出法系;內容上則主要是全真的三教融合及性命、內丹之道和正一的符籙之術,以及宋以來逐漸興盛的“雷法”。因此在神系方面,道教內部基本上停止了系統的整理,而只是機械地增加宋元以來叢生道教的新創內容。約編纂於元末明初的《法海遺珠》和十五世紀上半葉的《道法會元》是明代為數不多的彙編性經典之一,前者以彙集宋元以來諸派丹法及雷法為主,後者以清微雷法為主,¹³都將自身擬託的創教傳法世系糅入傳統的神祇體系,而其構建的天尊帝君系統(主要是《道法會元》第三卷“清微帝師宮分品”)既十分龐雜,名位和層次邏輯亦不清楚,顯示出非常典型的包容、混融特徵。¹⁴

至此,可以認為義理化道教的神祇譜系形成了最終結構,即分為“天尊帝君”和“得道仙真”兩大層面。前一層面各家說法不一,總體上結構層次較為混亂,且重要性下降。後一層面更以包容為主,除加入正一、全真以及如淨明、清微雷法等後起派系的教主和仙真外,並不再有更為體系化的建設。

但這一神系結構存在一個根本性的缺陷:它仍然是對多元信仰的包容,而且更加呈現為一種簡單性和渾沌性處理,未能形成一種“多神教”的義理原則。這種缺陷使之不能適應更加繁雜的叢生和地方性因素的出現,也無法應合道教進一步包容普化的需要,最重要的是,與社會宗教生活信仰的實際狀況不相符合。因此,當“叢散性宗教”(diffused religion)逐漸替代“制度性宗教”

13 Kristofer Schipper and Francisus Verellen edited, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (《通藏通考》), p. 1106.

14 最早的清微譜系是約編纂刊刻於元至元三十年的《清微仙譜》(正統《道藏》),僅述及本派世系。而《道法會元》則糅合了傳統道教的“天尊帝君”。同時關於元以前的清微世系,也較《清微仙譜》增加了很多內容。

(institutional religion)而成爲社會生活中發揮功能的宗教形態時,必然需要新的建設。

明神宗萬曆三十五年(1607),第五十天師張國祥奉命續補此前正統時期所修成的《道藏》,又得三十二函,一百八十卷。正統修、萬曆續《道藏》合計共五百一十二函,道書一千四百八十七種。¹⁵自此以後至於近代,盡管道教仍有相當多的著述,但再無經藏之彙編。且已成之《道藏》傳世不廣,除有限的道觀收藏外,已罕爲外人甚至是道士所得見。普通道觀和叢散的道教信仰,一般只是依據世代相傳的鈔本進行科儀活動,其中“白話的”和“地方性的”文書又漸與“傳統的”經典並行。¹⁶

古代最後一次的經藏彙編明修《道藏》,喻示着道教傳統“經教”和“科教”的終結,但並不意味着道教發展的結束。明清迄於近代,道教的發展在義理上體現爲和佛教及世俗倫理的融合,在形式上則表現爲最後成爲中國古代社會“叢散性宗教”的包容體。推動這一發展的,乃是文化內核作用下的社會生活的內在需求。通俗文學及其衍生形式,就是這一推動力量的重要組成部分。

元雜劇中相關請神的描寫,就已有神系的内容,如元無名氏《龐涓夜走馬陵道》雜劇:

(鬼谷子云)真香一熟,瑞霧飄飄。高升寶箬,上徹雲霄。三鑿法鼓,萬聖來朝。恭聞道香德香,遍周九天之上,普請三界高真。法鼓三咚,萬神咸集。恭請玉清聖境元始天尊,三省六曹,左輔右弼,南辰北斗,東極西靈,十二宮辰,二十八宿,九天游奕使者,三界直符使者,十方捷疾靈神,本山土地,當境城隍,空虛典祀,社廟威靈,問令關召,速至壇庭。(擊令牌科,云)一擊天清,二擊地靈,三擊五雷萬神聽令,再召九宮八卦部中

15 陳國符:《道藏源流考》(北京:中華書局,1963年),頁174; Kristofer Schipper and Francis Verellen edited, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (《通藏通考》), pp. 32—39. 案:正統修、萬曆續修《道藏》合計卷數,各種統計不一,此從略。

16 Kristofer Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Taoism,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, No. 1 (Nov., 1985), pp. 21—57.

神,十二元辰位中將。¹⁷

又如元吳昌齡《張天師斷風花雪月》雜劇第三折:

(天師云)道童,將法衣來。相公,壇場之上不能攀話,請回避者。(太守下)(天師請神科,云)道香,德香,無爲香,清淨自然香;妙洞真香,靈寶惠香,朝三界香。吾乃統攝玄門、恢弘至道,咒司九主,宣課威儀,醮法列壇,無不聽命。恭惟玉清聖境元始天尊,左輔右弼之星官,武職文班之聖衆,雷公電母,風伯雨師,瑤宮寶殿天王,紫府丹台仙眷,五福十神,四司五帝,日宮月宮神位,南斗北斗星君,斗步五方,星分九曜,東華南極,西靈北真,十二之星辰,四七之纏度,三台華蓋,九天帝君,三界直符使者,十方從駕威靈,當境土地龍神,諸處城隍社廟,幽冥列聖,遠近至真,以此真香,普同供養。……(擊令牌科,云)一擊天清,二擊地靈,三擊五雷速變真形。天圓地方,律令九章。金牌響處,萬鬼潛藏。……(執劍科,詩云)……先請東方青帝青神,……後請南方赤帝赤神,……又請西方白帝白神,……再請北方黑帝黑神,……又請中方金帝金神,……謹請年值、月值、日值、時值當日功曹,值日神將,攪海大聖,翻江大聖,驅雷大聖,撒雲大聖,吾今用你,壇前仗劍等待,休錯吾一時半刻。吾奉太上老君急急如律令攝。(直符上云)小聖乃雷部下聽令直符使者是也。真人呼喚小聖,有何法旨?¹⁸

但這些描寫均以表現儀式及法術爲主,頗有誇示以追求戲劇效果的意味,既缺乏體系,也很少作者根據自我理解進行的整理性建構。不過,這些前期積累卻成爲了後世通俗文學的資源。

萬曆續修《道藏》前後,正是《西遊記》、《封神演義》刊刻流行(《西遊記》世

17 王季思主編:《全元戲曲》第六卷(北京:人民文學出版社,1999年),頁356。

18 王季思主編《全元戲曲》第三卷,頁391—392。此類請神描寫在元雜劇中頗爲多見,且版本異文甚夥,其中所請之神亦有不同。案以上二材料的使用源自倪彩霞相關研究的揭示,見其《道教儀式與戲劇表演形態研究》(廣州:廣東高等教育出版社,2005年),第二章。

德堂本刊于萬曆二十年,《封神演義》成書時間不能完全確定,大約在十六世紀末、十七世紀初)的時期,作為通俗文學的傑出代表,在主客觀兩方面都體現出一種新的建設。

《西遊記》、《封神演義》的神系構建

《封神演義》的成書是否在《西遊記》之後,是否受到《西遊記》的影響甚至多有鈔襲,現當代研究者的意見不盡一致。¹⁹ 不過有一點可以肯定:在神祇系統方面,《封神演義》和《西遊記》的主觀態度和創作性質並不相同。《封神演義》基本上是有意識的虛構(有些虛構來自於《武王伐紂平話》),而《西遊記》則主要是吸收、繼承舊有說法和社會一般認識並加以整飭。當然,《封神演義》的虛構仍然是根據相關“材料”進行的,且有濃厚的社會宗教生活的客觀“影子”;《西遊記》在繼承、整飭的同時,也有豐富的創造。

《封神演義》的主要虛構,除了“闡教一截教”的“神—魔”二元對立結構外,還有很多關鍵點上的創造發揮,典型例子是“鴻鈞一道傳三友”,即“鴻鈞道人”作為最高至上神,傳道老子、元始天尊、通天教主三位弟子。“一氣化生三氣”本是道教形成時期的重要觀念,但化生三氣的主體是“元始”,且“三氣”對應於“三天”乃至“三洞”(《太上洞玄靈寶業報因緣經》,《道藏》6/81)。《封神演義》則在“元始(天尊)”之上新創“鴻鈞道人”,其三位弟子又分掌闡、截二教,與傳統完全相背。²⁰ 作者並非不熟悉道教傳統,所以這顯然是一種有意識

19 如陳大康認為《封神演義》第五十二回“有贊為證”與《西遊記》第十八回“竹籬密密,茅屋重重”一詞完全相同是一個顯著之例,可以證明《封神演義》作者深受《西遊記》的影響並竭力效仿(陳大康:《明代小說史》,北京:人民文學出版社,2007年,頁389)。柳存仁認為《封神演義》作者為明正德、萬曆間人陸西星(柳存仁:《陸西星與吳承恩事迹補考》,《和風堂文集》第三冊,上海:上海古籍出版社,1991年),則其書撰寫於百回本《西遊記》之前。

20 第七十七回借通天教主的疑惑,清楚地表示了“鴻鈞一道傳三友”和傳統“上清、玉清、太清”的不同:“通天教主不知其故:自古至今,鴻鈞一道傳三友,上清、玉清不知從何教而來?手中雖是招架,心中甚是疑惑。”一如柳存仁指出的,《封神演義》作者對傳統的三元式道教神系(三洞、三清)完全不持嚴肅的態度(Liu Ts'un-Yan, “Buddhist And Taoist Influences On Chinese Novels,” *The Authorship of the Feng Shen Yen I* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962], p. 132)。

的“解構”。就小說創作來說，這種“解構”正是作者顯示獨創以吸引讀者的重要手段。另外，《封神演義》“封神”之名，大多也採取虛擬人名，並沒有完全照搬道教傳統、歷史傳說和民間信仰的內容。最能說明問題的是將軒轅黃帝稱名“柏鑿”，完全沒有出處可考，以致被當代研究者認為是別有寓意。實際上，這也是小說作者有意虛構時的一種慣用手法。

與《封神演義》相比，《西遊記》所構造的萬神殿則具有顯著的繼承性和融匯性，亦即在吸收當時一般社會共同認識的基礎上再加以自身的理解，進行某種整飭。其神祇體系涵括佛道、統羅衆神，形成以“玉帝”為中心的天官系統、以“三清”為中心的神仙道教系統和以佛祖如來為中心的佛神系統。每一系統中的位號仙名，幾乎都有依據，亦即具備宗教生活的實際基礎。其中原因，應該是“封神”對《封神演義》來說是小說情節的原點，非虛構新創不足以呈現其獨特意味；而三教之萬神殿對《西遊記》則主要是一種背景，借以映襯出唐僧師徒的除妖鬥魔、終歸大道的冒險歷程，所以必然以繼承、整理為主而使之能夠呈現出某種真實情境。

儘管出發點有所不同，《封神演義》和《西遊記》在神祇系統的構建上仍然存在顯著的共性，從不同的方面共同完成了建立體系、構建層次、突出重點的工作。

首先是在體系方面，《西遊記》明確地建立了佛、道、天帝天官三個組別。比較集中的陳述是“安天大會”：

如來佛祖殄滅了妖猴，即喚阿儂、迦葉同轉西方極樂世界。時有天蓬、天佑急出靈霄寶殿道：“請如來少待，我主大駕來也。”佛祖聞言，回首瞻仰。須臾，果見八景鸞輿，九光寶蓋；聲奏玄歌妙樂，咏哦無量神章；散寶花，噴真香，直至佛前謝曰：“多蒙大法收殄妖邪，望如來少停一日，請諸仙做一會筵奉謝。”……玉帝傳旨，即着雷部衆神，分頭請三清、四御、五老、六司、七元、八極、九曜、十都、千真萬聖，來此赴會，同謝佛恩。又命四大天師、九天仙女，大開玉京金闕、太玄寶宮、洞陽玉館，請如來高坐七寶靈臺。調設各班座位，安排龍肝鳳髓，玉液蟠桃。

不一時，那玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊、五炁真君、五斗星君、三官四聖、九曜真君、左輔、右弼、天王、哪咤、元虛一應靈通，對對旌旗，雙雙幡蓋，都捧着明珠異寶，壽果奇花，向佛前拜獻曰：“感如來無量法力，收伏妖猴。蒙大天尊設宴呼喚，我等皆來陳謝。請如來將此會立一名，如何？”如來領衆神之託曰：“今欲立名，可作個‘安天大會。’”各仙老異口同聲，俱道：“好個‘安天大會’！好個‘安天大會’！”言訖，各坐座位，走斝傳觴，簪花鼓瑟，果好會也。（《第七回《八卦爐中逃大聖五行山下定心猿》）²¹

顯然，“安天大會”出場的最高尊神就是佛祖、三清、玉帝。“三清”在明以降逐漸成爲道教傳統天尊帝君的代表並成爲主神，在《西遊記》中有很生動的反映（第四十四回描寫孫悟空戲弄道觀中的“三清”塑像）。這應該是道教內部以及民間供奉簡化需求的產物，《西遊記》予以採用並進行了固化。“玉帝”的直接來源也是道教早期的“天尊帝君”，至唐代轉化爲“玉皇”、“玉帝”，開始成爲道教仙界主宰者的泛稱（如《高上玉皇本行集經》，正統《道藏》1 / 695），宋真宗、徽宗並予以正式冊封，北宋時道教類書《雲笈七籤》把玉皇解釋爲“天尊”的三代之一，南宋時道教內部則尊其爲“玉真天帝玄穹至聖玉皇大帝”，編列在“元始天尊”、“靈寶天尊”、“道德天尊”之下（《上清靈寶大法》卷十三，正統《道藏》30 / 730）。元趙道一在進《歷世真仙體道通鑒》表中稱爲“昊天金闕至尊玉皇上帝”，後世道教基本上沿襲了這一稱號。總體來看，無論道教內部做何種整合，“玉皇大帝（玉皇上帝）”雖然也是“玄穹主宰”之一，仍然不是最高神。然而在民間信仰中情況則有不同，在宋以後各地都有的玉皇奉祀中，玉皇大帝不僅是信衆心目中道教最高神，也是主宰天地的至高無上之神。《西遊記》繼承融匯民間玉皇信仰和“天上皇帝”的觀念，同時加以自身的理解，構造出玉皇大帝統領天官、仙、鬼、人間帝王及黎民百姓的崇高地位，使之與佛、道最高神並列而實際

21 本文所據《西遊記》爲人民出版社標點本（1980年第2版）。此本以明世德堂本爲底本，參校明崇禎刊《李卓吾批評西遊記》及清代六種刻本校訂整理而成。

上則具有統領佛道的意味。三個系列的成立,完美地容納了原有佛道教神祇和民間俗神,而玉帝系統的加入,使原本模糊不清的“天尊帝君”既得到了梳理,也得到了簡化。明顯受到《西遊記》影響的《全像五顯靈官大帝華光天王傳》開篇亦描寫了一個“鬥寶會”：“卻說三十三天玉皇上帝起一鬥寶會,出下玉旨,會集三界神祇及西方諸佛,俱各要赴天曹,各帶寶貝赴會。三月三日,大開天門,西方世尊同上帝首座,衆神□□而進,山呼□畢,序次而立。”²²是書乃坊編之作,水平低劣,神系方面亦乏明確的認識,且敘述不詳,但玉帝、諸佛、三界神祇三分系統仍然是很清楚的。

其次是在結構上,將“天尊帝君”及其輔神“高天上真”以下的教祖、得道仙真、四方衆神、幽府鬼官編排不同層面,依層組織。在此方面,《西遊記》以兩個系列編列:一是各方神仙,一是天官。前者較為集中的敘述是王母的“蟠桃大會”:

仙女道:“上會自有舊規。請的是西天佛老、菩薩、羅漢,南方南極觀音,東方崇恩聖帝,十洲三島仙翁,北方北極玄靈,中央黃極黃角大仙,這個是五方五老。還有五斗星君,上八洞三清、四帝、太乙天仙等衆。中八洞玉皇、九壘、海岳神仙;下八洞幽冥教主、注世地仙。各宮各殿大小尊神,俱一齊赴蟠桃嘉會。”(第五回《亂蟠桃大聖偷丹 反天宮諸神捉怪》)

“蟠桃大會”出席者是次一級的得道仙真,包括“五方五老”中的“十洲三島仙翁”,“北方北極玄靈”、“中央黃極黃角大仙”,以及“上八洞三清、四帝、太乙天仙等衆”、“中八洞玉皇、九壘、海岳神仙”、“下八洞幽冥教主、注世地仙”均爲此屬。²³很明顯,《西遊記》對這些衆神進行了有意識的層次梳理。²⁴在八十一難

22 《全像五顯靈官大帝華光天王傳》,《古本小說集成》第一輯(上海:上海古籍出版社),第120冊,頁1。

23 “上中下八洞”的系統化,至少在元代社會中就已經出現,見元雜劇《秦修然竹塢聽琴》第三折【尾煞】(《全元戲曲》第三卷,頁251)。

24 當然,《西遊記》的處理也存在矛盾、模糊之處,但基本邏輯仍然較為清楚。

的故事中，這些神仙還各有出場，著墨甚多。

《西遊記》對天官系統沒有系統的描述，較為集中一些的也是第五回的一段：

話表齊天大聖到底是個妖猴，更不知官銜品從，也不較俸祿高低，但只注名便了。那齊天府下二司仙吏，早晚伏侍，只知日食三餐，夜眠一榻，無事牽縈，自由自在。閑時節會友游宮，交朋結義。見三清，稱個“老”字；逢四帝，道個“陛下”。與那九曜星、五方將、二十八宿、四大天王、十二元辰、五方五老、普天星相、河漢群神，俱只以弟兄相待，彼此稱呼。今日東游，明日西蕩，雲去雲來，行踪不定。

一日，玉帝早朝，班部中閃出許旌陽真人，俯首啓奏道：“今有齊天大聖，無事閑游，結交天上衆星宿，不論高低，俱稱朋友。恐後閑中生事，不若與他一件事管，庶免別生事端。”（第五回《亂蟠桃大聖偷丹 反天宮諸神捉怪》）

“九曜星”以下顯然是指天官。書中還屢屢提及諸如雷火諸神、天兵天將、四海龍王、雷公電母、風婆巽郎、雲童霧子等，雖然都是總稱，並未具體展開，但仍可看出《西遊記》對這些流行觀念的整理，最主要的就是通過“七十二難”敘事，使這些原本為請神召將的神煞變成了玉皇大帝統率的“天兵天將”的組成部分，隨時聽從孫悟空的呼喚以輔佐其降魔除妖。這不僅將原本叢散的神將清晰化和體系化了，而且進一步賦予了權威性和正當性。

《封神演義》同樣也是以“神仙”和“天官”編列。闡、截二教實質上就是“神仙”系列，分別以老子、元始天尊、通天教主的弟子展開編排。最後的“封神榜”，實際上就是“天官”系統。“封神”的做法特別是最後的排列榜位，²⁵可能是

25 《封神演義》所杜撰的“封神”一詞，魯迅認為亦出於“明代巷語”（《中國小說史略》，頁143），誠是。

受到《水滸傳》或水滸故事的影響,但“封神”的義旨,明顯具有排比仙位以秩祀神靈的用意,與道教所謂“昊天上帝,符曆開極,真道凝虛,梯級群仙,陶冶萬類”(《歷世真仙體道通鑒》趙道一序,正統《道藏》5 / 99)相同,反映出典型的“巷閭之意”——社會一般宗教生活中認識神祇身份、排比神祇高低位次、確定神祇功能的觀念。由於“仙”、“神”不同是作者的主要出發點之一,²⁶因此“封神”主要處理的是次一級的神祇。與《西遊記》不同的是,《封神演義》以排列位次的方式非常清楚地建立了此一系統的層次結構,分別為:軒轅皇帝大帥(三界首領八部三百六十五位清福正神之職)、三天正神炳靈公、五嶽正神、雷部正神(率二十四位天君正神)、火部正神、瘟部正神、斗部正神(率五斗群星吉曜惡剋正神、群星、二十八宿、天罡星、地剋星、九曜星官、北斗五氣水德星君)、直年太歲(率日直衆星)、鎮守靈霄寶殿四大元帥、金龍如意正一龍虎玄壇真君之神(率招寶、納珍、招財、利市四正神);此後是“輔弼西方教典”之神:依次為四大天王、哼哈二將;接下來是女神:主痘碧霞元君之神(率五方痘神)、三姑娘之神(雲霄娘娘、瓊霄娘娘、碧霄娘娘);最後是助逆罪深者申公豹,封為“分水將軍”。²⁷除“輔弼西方教典”和女神兩類外,其他均屬於“天官天兵”系統,與《西遊記》第五回的簡單表述,大致是基本吻合的。

《封神演義》、《西遊記》的天官之神,其素材顯然來自傳統道教符籙“天神將軍”、宋以來新興道教特別是各種雷法體系和民間信仰,甚至是其他小說如《水滸傳》的創造,作者依據其獨特的理解,創造性地進行了體系化的建設。

第三是在吸收宋以來的新生教祖和新生神祇方面,二者都根據實際狀況

26 按照《封神演義》作者的觀念,這種秩次首先需要判分具體的仙、神,如第七十二回:“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。”又第八十四回:“(鴻鈞道人曰)故命你三個共立封神榜,以觀衆仙根行深淺,或仙或神,各成其器。”其內在邏輯是:高聖上仙以外,世間修道人物有道德完滿肉身成聖者,有根基不深而應上天劫運不幸身滅者,“本無仙體之緣,該有如此之劫”。“封神”就是要讓那最後一部分“陣亡忠臣孝子,逢劫神仙,早早對其品位,無令他游魂無依,終日懸望”。(第九十九回)

27 《封神演義》第九十九回《姜子牙歸國封神》。本文所據《封神演義》為中華書局標點本(2009)。此本以明金閻舒載陽刻本為底本,校以清初周之標序本和康熙四雪草堂刊本整理而成。

和自身的理解予以吸納並安排位置。不同的是,《封神》的名位以虛構人物為主,而《西遊記》的名位則多為歷史仙真。

道教傳統中的影響巨大的“教主”主要有葛仙翁、張天師(張道陵),宋元以後新興教主則有許真君、丘處機,《西遊記》安排他們為“四天師”。²⁸第五十一回:

行者這才是以心問心,自張自主,急翻身縱起祥雲,……徑入南天門裏,直至靈霄殿外,果又見張道陵、葛仙翁、許旌陽、丘弘濟四天師並南斗六司、北斗七元都在殿前迎着行者,一齊起手道:“大聖如何到此?”又問:“保唐僧之功完否?”(第五十一回《心猿空用千般計 水火無功難煉魔》)

四大天師的身份則屬於玉帝屬臣,據第三回、第六回對“邱弘濟真人”的描寫來看,他們的地位甚高。毫無疑問,這一安排是符合當時宗教生活的實際觀念的。²⁹

在其他新生神祇方面例證更多,較為典型的是“元帥神”。日本學者二階堂善弘依據各種資料充分梳理了“元帥神”的演變,³⁰其研究可以證明《封神演義》和《西遊記》發生的顯著影響。需要強調的是,“元帥神”雖然在根本上源自宋以來新興的道教“雷法”諸派,但其形式體系的發展及功能、內涵的完善,則無疑是新興教派和民間信仰互動的結果。因為正如二階堂善弘指出的,在明代道教內部新編的文獻如《法海遺珠》、《道法會元》中,“元帥神”仍然是不系統甚至是抵牾的。而在綜合反映當時民間俗神的彙編《三教源流搜神大全》

28 “丘弘濟”取名來源不詳,但對應於丘處機,應無問題。參閱柳存仁《全真教和小說西遊記》,《和風堂文集》第三冊(上海:上海古籍出版社,1991年),頁1381。

29 丘處機為全真宗師,全真道在某種程度上已經成為元明道教的代稱。張道陵是正一系的祖師,正一系不僅歷史影響深厚,也是當時官方承認的與全真道並列的道教主流之一;許遜為淨明祖師,淨明道作為從地方逐漸擴展到全國的義理派系,在明代社會亦有較大影響;葛玄作為傳統靈寶系祖師,在道教內部始終具有重要地位。

30 二階堂善弘著,劉雄峰譯:《元帥神研究》(濟南:齊魯書社,2014年)。

中,³¹元帥諸神已經融合了各方面的民間信仰因素,不僅具有姓名、事迹,而且還具備了形象。《西遊記》和《封神演義》則大大躍進,完成了“元帥神”在道教神祇系統中的定位,並固化了其神格內涵。易言之,“八天君”或“十二天君”成爲後世道觀的祀神及請神召將的對象,其實並不是《道法會元》等雷法經籍的影響,而是《封神演義》和《西遊記》的作用。³²

第四是最高神方面,二書均不有意突出,如《封神》對“元始天尊”、《西遊記》對“三清”,一方面承認他們的至尊地位,一方面並不予以顯著的表現。在《西遊記》“安天大會”的道教系列中,“三清、四御、五老、六司、七元、八極、九曜、十都”不過是修辭手法,其實際內容乃是下文的“玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊、五炁真君、五斗星君、三官四聖、九曜真君、左輔、右弼、天王、哪咤、元虛一應靈通”。其中“五斗星君”、“左輔、右弼”照理應是天官系統,“天王”、“哪咤”則是修道成聖者,如此,“高天上真”組也就是“玉清元始天尊”、“上清靈寶天尊”、“太清道德天尊”以及輔神“三官四聖”、“九曜真君”,既被大大簡化,處理也較爲輕淡,其態度與唐以後的道教普化趨勢極相符合。

明萬曆以後新刻仙傳中較爲典型的是《三教源流搜神大全》。據葉德輝及當代學者李豐楙、賈二强的研究,其遞刻重編的過程爲:《搜神廣記》(元刊圖像本)——《增補搜神記》(日本內閣文庫藏金陵唐氏富春堂明刊本、《道藏》本)——《三教源流聖帝佛祖搜神大全》(日本內閣文庫藏明刊西天竹藏版本,又日本宮內廳書陵部藏四知館楊麗泉晚明刊本;宣統元年葉德輝邵園校刊本《三教源流搜神大全》即據此翻刻),成書刊刻時間都應該在明代晚期。《三教源流搜神大全》刪去了《歷世真仙體道通鑒》純粹的歷史性的、不再活躍於社會宗教生活中的仙真,只保留了約九十多個名位。若不計其中的佛教禪師、地方俗神和遺留的歷史上的得道人物,剩下的如東華帝君、西靈王母、后土、玄天上帝、梓潼帝君、三元大帝、五嶽四瀆、三茅、許(遜)、薩(守堅)諸真君、司命、諸元帥、天妃娘娘、張天師、雷電風雨神、諸水神,與當時及清以降的普化道教所祀神祇

31 《三教源流搜神大全》的文獻問題見下文論述。

32 二階堂善弘雖未明確提出,但其研究結論顯然可以證明這一觀點。見《元帥神研究》,頁260—262。

基本一致。³³

《三教源流搜神大全》取資《西遊記》、《封神演義》極多。直接的證據就有不少，如“門神二將軍”條有云：“《西遊記》小詞有‘本是英雄豪傑舊勳臣，只落得千年稱戶尉，萬古作門神’句，傳於後世也。”此詞即見於《西遊記》世德堂本第十回。再如“趙元帥”條，述“趙公明”為“授正一玄壇元帥”並與漢張天師掛鉤，形象為跨虎執鞭，完全是根據《封神演義》敷演的結果。³⁴《三教源流搜神大全》雖然在神系結構上尚不具備整飭的體系，但在神仙名目上多少已經體現出一定的層次，這也明顯是受到《西遊記》、《封神演義》的影響。《三教源流搜神大全》對《西遊記》、《封神演義》的採納和吸收，證明了後者的建構為社會一般宗教生活所接受的程度。

《西遊記》、《封神演義》與社會 宗教生活中的道教神系

在社會生活中發揮功能的普化的“道教”，其神祇系統主要表現在立觀奉祀、授符傳籙及醮祭祈禳這三個方面。其中，立觀奉祀最為重要。

綜合考察明清以來的普化道教的實際情況，可以發現道教宮觀基本上分為兩類：一是相沿較久，或是為朝廷勅封的重要道觀以及較大都市的宗教活動中心；一是廣大市鎮、鄉村的叢散、多樣化的廟宇。前者的神祇供奉較為系統，一般具備道士組織；而後者則相對零散簡易，大多沒有專門的神職人員。很明顯，如果說後者更能夠體現出社會一般宗教生活中民間信仰祭祀情況的話，前者則毫無疑問更能夠反映出普化“道教”的形態實際。

33 明刻本《新編事務類聚翰墨全書》癸集《道教門》“文類”下所收賀諸神生辰表、各種疏文、修殿記、上梁文等，其中可見祀神有：玄天上帝、太上老君、純陽真人、葛仙翁、東嶽、梓潼帝、祠山帝、景祐真君、清源真君、福善王、五顯王（五通）、康王等。清及近代的情況參閱石井昌子對白雲觀、泰山實際供奉的調查（《道教的神》，載福井康順等監修，朱越利譯：《道教》第一卷，上海古籍出版社，1990年，頁120—165），並見本文下一節討論。

34 《繪圖三教源流搜神大全》（外二種）（上海：上海古籍出版社，2012年），頁348、141—143。

明清以來的重要宮觀，除專奉東嶽大帝、文昌大帝、真武大帝、關帝等廟外，奉祀之神明顯分為兩個層次：第一層次是至上神，第二層次是本觀教主或祖師、得道仙真以及被社會觀念賦予某種功能的重要神靈。第一層次主要是“三清”“玉皇”，至上神系統已得到極大的簡化。第二層次中，除專奉老子者和全真、正一及各大歷史山門各奉其祖師者外，新興宮觀亦有其專祀，如明成祖時所建北京大德顯靈宮，奉祀主神有三：一為神霄派祖師“雷祖”（九天應元雷聲普化天尊），一為薩守堅，一為王靈官（隆恩真君）；同屬明成祖所建洪恩靈濟宮，奉祀主神是被明成祖勅封而進入國家祀典的五代徐知證、徐知諤兄弟。³⁵

除至上神和祖師、教主外，道觀的奉祀選擇雖然彼此高度重疊，但也有所側重。一些大都市裏的社會宗教活動中心，更多地糅合了俗神奉祀而成為一個較大系統。江南地區蘇州玄妙觀清道光時期所祀之神幾乎全都是俗神：三清、玉皇、東嶽、三官、觀音、關帝、三茅、文昌、財神、八仙、真官、雷尊、火神、元帝、天后、斗姆。³⁶ 其中“觀音”來自佛教，“東嶽”、“三官”、“關帝”、“文昌”、“財神”、“真官”、“雷尊”（雷祖）、“斗姆”實質上都是“天官”，三茅、八仙、天后則是“神仙”，其結構實際即是“玉皇”並佛、道二教：玉皇率領“天官”而“三清”率“神仙”。這樣一種體系，與《西遊記》、《封神演義》、《三教源流搜神大全》完全相同。來源於佛道教但主要成長於民間的俗神反過來進入道教的神系，這是道教“包容”和“普化”的重要表現，而實現這一過程的主要力量之一就是通俗文學。其中《西遊記》、《封神演義》的作用至深至巨。最典型的就“玉皇大帝”，其不僅成為民間的祭奉，甚至進入宮觀成為至上神之一，尤為《西遊記》的貢獻。

明清授符傳篆及醮祭祈禳等實際宗教活動中的神祇，基本上已由傳統科儀文書中煩雜的神聖名號轉化為新編科儀手冊中簡易的“天官天將”，如北斗及四斗、斗母、五星二十八宿、雷部元帥神、值年太歲等。此一“天官天將”的結

35 張廣保：《明代的國家宮觀與國家祭典》，載王崗、李天綱編：《中國近世地方社會中的宗教與國家》（上海：復旦大學出版社，2014年），頁174—179。

36 巫仁恕：《明清江南東嶽神信仰與城市群衆的集體抗議——以蘇州民變為中心》，載李孝悌編：《中國的城市生活》（北京：北京大學出版社，2013年），頁198。

構亦基本上和《西遊記》、《封神演義》相同，其中“元帥神”最爲典型。³⁷ 這種轉化是一種必然，因爲作爲一種儀式化的宗教，普化道教主要就依靠其各種祭祀儀式（齋醮）及施法儀式（告斗、解星、移星易宿、收墳地司、鎮宅、翻解、立獄、捉生代替、發檄、度關、餞瘟、金刀斷索、起伏尸、火司朝、宿啓朝、青玄朝、九幽鑰、三朝、齋王、款王、傳經轉案、迎真度魂、皇壇三寶、群仙會、會諸司、開方、各種燈儀、大十獻、小十獻、解冤結、召飯、上供、望鄉臺、頒赦、度橋、召孤魂、請三寶、開啓、寄庫給牒、送喪，以及還受生、送鬼、暖材、開路、設召、起靈斬煞、按神、安座、招魂、召七、半夜七、接煞、起座、淨宅、預告，等等）³⁸ 實現其社會功能並傳達其宗教意義的，其中“請神召將”是重要內容。這些儀式本應乎社會一般宗教生活的需要而舉行，因此傳統道教的保護神將當然也就沒有世俗社會所創造的“天官天將”來得親切而可信。

降及近世，雖然“變遷”是普化宗教的常態之一，但道教神祇結構卻依然非常穩定，與明清並無明顯的差別。關於近世道教宮觀的奉祀情況，需要進行大量的田野調查，因爲傳統的宮觀志和相關碑記既罕有近世記載，同時也不盡真實可靠。限於篇幅，本文無法詳細展開，僅舉數例，以概其餘。

日人吉岡義豐曾於 20 世紀 20 年代去北京白雲觀參修，窪德忠曾分別於 20 世紀 70 年代和 80 年代兩次來中國參觀道教觀宇，其記錄反映出當代（21 世紀）重新義理化以及商業化改造之前的道觀奉祀情形，可以視爲近世的實錄。根據窪德忠的描述，昆明三清閣 1983 年尚保持的奉祀有三清、真武、哪吒太子、文昌帝君、關帝；屬於武當一系的太和宮則有孫悟空、八仙、雷神、玄武、真武大帝、劉海蟾、風伯、老子、哪吒太子等神像。而這些都不過是劫後之餘，立觀之初的奉祀神靈遠遠超過此數。同據窪德忠的追述，1941 年北京白雲觀立有三教神像 195 尊之多。³⁹ 吉岡義豐、石井昌子的記錄描述，白雲觀供奉除祖師丘處機及十八位宗師外，有三清、玉皇、四御、王靈官、呂純陽、張三豐、碧霞元君（子孫

37 參閱二階堂善弘：《元帥神研究》，頁 260。

38 李養正：《道教概說》（北京：中華書局，1996 年），頁 280—281。

39 窪德忠著，蕭坤華譯：《道教諸神》（成都：四川人民出版社，1989 年），頁 7—9、70。

娘娘、眼光娘娘爲輔)、真武、文昌、后土、太公姜真君、靈寶寥真君、六十元辰等，⁴⁰這一神系除呂祖、張三豐屬新內容外，其組成、名稱、結構與《西遊記》、《封神演義》、《三教源流搜神大全》基本一致。

可以肯定，至少從明末開始至於近代，在全國性的範圍內，普化道教奉祀神系的主要內容與基本格局大體相同，並且是《西遊記》、《封神演義》、《三教源流搜神大全》的一脈相承。在如此範圍廣大、方言歧異、地方文化及區域信仰多元、一般宗教生活叢生煩雜的近世社會中，以及在宗教義理化趨於停歇、傳統經藏蠹於深閣的局面下，“道教”神系如何會取得這樣一種高度同一的結果並從而實現了“包容”與“普化”？答案不言自明。通俗文學出於其滿足社會需要的本質動機，通過吸納、固化、建構和新創，並以其流傳、接受和教化的優勢，成爲實現這種同一的主要力量，《西遊記》、《封神演義》是最爲典型的代表。

(作者：南京大學文學院教授)

40 石井昌子：《道教的神》，載福井康順等監修，朱越利譯：《道教》（上海：上海古籍出版社，1990），第一卷，頁120—134。

引用書目

一、中文

(一) 專書

- 二階堂善弘著,劉雄峰譯:《元帥神研究》。濟南:齊魯書社,2014年。
- 王季思:《全元戲曲》。北京:人民文學出版社,1999年。
- 王家葵:《真靈位業圖校理》。北京:中華書局,2013年。
- 李養正:《道教概說》。北京:中華書局,1996年。
- 柏夷(Stephen R. Bokenkamp)著,孫齊等譯:《道教研究論集》。上海:中西書局,2015年。
- 柳存仁:《和風堂文集》。上海:上海古籍出版社,1990年。
- 馬利亞蘇塞·達瓦馬尼(Mariasusai Dhavamony)著,高秉江譯:《宗教現象學》。北京:人民出版社,2006年。
- 倪彩霞:《道教儀式與戲劇表演形態研究》。廣州:廣東高等教育出版社,2005年。
- 陳大康:《明代小說史》。北京:人民文學出版社,2007年。
- 陳國符:《道藏源流考》。北京:中華書局,1963年。
- 梁漱溟:《中國文化要義》。上海:學林出版社,1987年。
- 童恩正:《人類與文化》。重慶:重慶出版社,2004年。
- 福井康順等著,朱越利譯:《道教》第一卷。上海:上海古籍出版社,1990年。
- 趙益:《六朝隋唐道教文獻研究》。南京:鳳凰出版社,2012年。
- 窪德忠著,蕭坤華譯:《道教諸神》。成都:四川人民出版社,1989年。
- 魯迅:《中國小說史略》。北京:人民文學出版社,1973年。

(二) 論文

- 巫仁恕:《明清江南東嶽神信仰與城市群衆的集體抗議——以蘇州民變爲中心》,載李孝悌編:《中國的城市生活》(北京:北京大學出版社,2013年),頁161—212。
- 李豐楙:《三教源流聖帝佛祖搜神大全·提要》,載《中國民間信仰資料彙編》第一輯(臺北:學生書局,1989年)。
- 張廣保:《明代的國家宮觀與國家祭典》,載王崗、李天綱編:《中國近世地方社會中的宗教與

國家》(上海:復旦大學出版社,2014年),頁157—183。

賈二強:《葉覆明刻“三教源流搜神大全”探源》,載《古代文獻研究集林》第二集(西安:陝西師範大學出版社,1992年)。

二、英文

(一) 專書

Kristofer Schipper and Francisus Verellen edited, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

Liu Ts'un-Yan, *Buddhist And Taoist Influences On Chinese Novels* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962).

(二) 論文

Kristofer Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Taoism,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, No. 1 (Nov. , 1985), pp. 21—57.

Ofuchi Ninji, “The Formation of the Taoist Canon”, in H. Welch and A. Seidel ed. , *Facets of Taoism*, Yale University Press, 1979.

Meir Shahar, Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China, in Meir Shahar and Robert P. Weller ed. , *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, University of Hawaii Press, 1996.

Meir Shahar and Robert P. Weller, Introduction: Gods and Society in China, in Meir Shahar and Robert P. Weller ed. , *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, University of Hawaii Press, 1996.

**Influence on the Daoist Gods System among Social
Religious by Popular Literature in Ming Dynasty
Focusing on the *Journey to the West* and
the *Investiture of the Gods***

Zhao Yi

(Professor of Chinese Classics School of Liberal Arts, Nanjing University)

Abstract:

Popular literature shows up greater development and prosperity after the middle period in Ming Dynasty. Meanwhile, it truly comes to possess the essential connotations such as secularity, commercial and epidemicity. In these point, the popular literature has made remarkable effect in linking up the great tradition and small tradition, gathering collective memory, spreading and educating general concepts, along as strengthening social identity. This reaction of popular literature in Ming Dynasty shows its influence mainly by impact on the general social religion life, especially the establishment of the Gods System. Numerous popular literature works have not only developed and enriched the folk Pantheon, which means shaped significant folk Gods, but also made collation and innovation in the Taoist Gods system, which is regarded as the original so called institutional religion. Masterpieces of popular literature, such as the *Journey to the West*, the *Investiture of the Gods*, are all written by the underclass litterateurs. In the background of literary imaginary, these authors have developed the Taoist Gods system in the way of argumentation by their own comprehension as well as the folk social reception and creation. This development has settled the basic pattern of the Chinese social common

religious life in modern times along with the social lifelization of Taoism.

Keywords: Daoist Gods, *Journey to the West*, *Investiture of the Gods*, reaction of popular literature