

《史記》王澤三神考

兼談民間信仰中的神靈指代規則*

王堯

一 問題的提出

霍山又名霍太山、太岳，位於山西霍州東南，霍州即以山名。¹霍山屬古冀州，南接洪洞，北跨靈石，東抵沁源，并綿延至古縣等地，為五鎮山之中鎮，山麓有中鎮祠，歷代享祀不絕。²《周禮·夏官·職方氏》曰：“河內曰冀州，其山鎮曰霍山，其澤藪曰楊紆，其川漳，其浸汾潞，其利松柏，其民五男三女，其畜宜牛羊，其穀宜黍稷。”³作為地方山川之神，霍山神最著名的顯靈事迹之一，是遣三神授趙襄子竹書。文見《史記·趙世家》：

原過從，後，至於王澤，見三人，自帶以上可見，自帶以下不可見。與原過竹二節，莫通。曰：“為我以是遺趙毋卹。”原過既至，以告襄子。襄子齊三日，親自剖竹，有朱書曰：“趙毋卹，余霍泰山山陽侯天使也。三月丙戌，余將使女反滅知氏。女亦立我百邑，余將賜女林胡之地。至於後世，且有伉王，赤黑，龍面而鳥喙，鬢麤髭髯，大膺大胸，脩下而馮，

左衽界乘，奄有河宗，至于休溷諸貉，南伐晉別，北滅黑姑。”襄子再拜，受三神之令。三國攻晉陽，歲餘，引汾水灌其城，城不浸者三版。城中懸釜而炊，易子而食。羣臣皆有外心，禮益慢，唯高共不敢失禮。襄子懼，乃夜使相張孟同私於韓、魏。韓、魏與合謀，以三月丙戌，三國反滅知氏，共分其地。於是襄子行賞，高共為上。張孟同曰：“晉陽之難，唯共無功。”襄子曰：“方晉陽急，羣臣皆懈，惟共不敢失人臣禮，是以先之。”於是趙北有代，南并知氏，疆於韓、魏。遂祠三神於百邑，使原過主霍泰山祠祀。⁴

按，霍泰山即霍山別稱。“霍泰山山陽侯”即霍山之神，“山陽侯”當為霍山神的封號。其中，“余霍泰山山陽侯天使也”一句當中并無句讀。然而如此則難以釋讀，理解為“余為霍泰山山陽侯的天使”，以“天”指“霍泰山”，不妥。即便在“天使”前點斷，雖本句內部語義完足，卻與全文不協，詳見下文。盡管如此，這種讀法卻成為主流，

* 【基金項目】第 57 批中國博士後科學基金面上資助，編號 2015M571206。

- 1 (明)褚相主修：《霍州志》卷一·輿地志·山川，嘉靖三十七年版，霍州市史志編纂委員會再版，山西省新聞出版內部圖書，2001，第 7 頁。
- 2 據嘉靖《霍州志》：“中鎮廟：在州東南五十里霍山麓，唐初建，太祖高皇帝正神號御制碑。增建東西廂房并官廳。國有大事，則差官致祭。”見嘉靖《霍州志》卷二“宮室志”，第 38 頁。
- 3 (清)阮元校刻：《十三經注疏》周禮·夏官·職方氏，北京：中華書局，2003，第 863 頁。
- 4 (漢)司馬遷：《史記·趙世家》，卷四十三，北京：中華書局，2013 年修訂版，第 2151 頁。

後世多因襲之，如《元和郡縣志》引《史記》：

智伯率韓、魏攻趙，趙襄子懼，乃奔保晉陽。原過從，後，至於王澤，見三人，自帶以上可見，自帶以下不可見。與原過竹三節，莫通。曰：“爲我遺趙毋卹。”原過既至，以告襄子。襄子齋三日，親自剖竹，有朱書曰：“趙毋卹，余霍泰山山陽侯天使也。三月丙戌，余將使汝反滅智氏，汝亦立我百邑。”襄子再拜，受三神之令。⁵

此一“天使”說的書證多，年代早，較爲通行。同類文字還見於《水經注》、《太平寰宇記》、《太平御覽》、《皇朝文紀》、《七國考》、《肇域志》⁶等，由此輾轉複引的文字更是不勝例舉，後文將對此說全力駁正，故不再贅引。這些晚出的書證雖可斷章取義地疏通，但回溯其引用的《史記》原文，表意矛盾依然存在。⁷

對此句的質疑者也頗有之，他們在校勘方面提出不同看法，認爲“天使”乃“大吏”之僞。但這一脈的聲音始終比較微弱，可追溯至《風俗通義》卷一：“余霍太山陽侯大吏。”⁸即，朱書作者并非霍山神，而是他手下的大吏，也就是現

於王澤的送信三神。這樣一來，助趙滅知者就不是霍山神，而是王澤三神了。清梁玉繩《史記志疑》看法與此一致，認爲《史記》中“余霍泰山山陽侯天使也”有誤，而《論衡》“余霍大山陽侯天子”與之同僞，當依《風俗通》卷一作“余霍太山陽侯大吏”⁹。日人瀧川資言《史記會注考證》亦引用梁說¹⁰。王叔岷《史記斟證》進一步證明吏、使二字本通：

案此文山字誤疊，天乃大之誤。蓋本作“余霍泰山陽侯大使也。”《風俗通》作“余霍太山陽侯大吏。”太與泰同。吏、使古通，《左》襄三十年傳：“吏走問諸朝。”《釋文》：“吏，一本作使。”即其證。《初學記》二八引此作“余霍太山陽侯天吏也。”但誤一天字。¹¹

今人韓兆琦《史記箋證》也以“大吏”爲是（第六冊，第2930頁，注113）。從《風俗通義》到梁玉繩、瀧川資言、王叔岷、韓兆琦一脈，已將此處論證得相當清晰了，然而卻未被通行《史記》刊本、尤其是中華書局標點本所採用。究其原因，既有觀點多基於傳統校讎學，未結合信仰語境，且言之過簡，不能深鑿人心。本文將全面闡明此說，是爲補證。

5（唐）李吉甫撰：《元和郡縣志》卷十六，賀次君點校，北京：中華書局，1983，第367頁。

6（北魏）酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》卷六·汾水，北京：中華書局，2007，第161頁；《太平寰宇記》卷四十四河東道一·并州，（宋）樂史撰，王文楚等點校，北京：中華書局，2007，第二冊，第851頁，又見於卷四十三“河東道四·晉州”，第二冊，第905、906頁。（宋）李昉等撰：《太平御覽》卷四十“霍太山”，北京：中華書局，1960，第191頁；《皇朝文紀》卷十，影印文淵閣四庫全書第1396冊，臺北：臺灣商務印書館，1986，第133頁；（明）董說：《七國考》卷九·趙雜記·霍太山祀，北京：中華書局，1956，第279頁；《肇域志》卷二十六，見《顧炎武全集》，上海：上海古籍出版社，第八冊，第1646和1728頁。

7此外偶見“天吏”、“大使”等說，但影響甚微，不予討論。如馬驥《釋史》卷八十七下引《史記》作“大使”，上海：上海古籍出版社，1993，第三冊，第45頁。

8（漢）應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》卷一·皇霸，北京：中華書局，2011，第36頁。

9（清）梁玉繩撰：《史記志疑》卷二十三，賀次君點校，北京：中華書局，2006，第三冊，第1056頁

10瀧川資言在該句下考證中引用梁玉繩《史記志疑》說，以《風俗通》卷一“余霍太山陽侯大吏”爲是，然而該書《史記》正文部分卻作“余霍泰山山陽侯天命也”，“天命”出處未詳，且不見於他書，不知何據。見【日】瀧川資言考證：《史記會注考證》，楊海崢整理，上海：上海古籍出版社，2015，第五冊第2232頁。1955年由北京文學古籍刊行社影印的初版本《史記會注考證》又作“余霍泰山山陽侯天使也”，見該書第六冊第31頁。水澤利忠校補的《史記會注考證附校補》亦爲“天使”，上海：上海古籍出版社，1986，第1068頁。

11王叔岷：《史記斟證》，北京：中華書局，2007，第三冊，第1608頁。另，梁玉繩、王叔岷均以爲“山”字誤疊，本文暫不論及，各處引用全依原文，不予更動。

二 《史記·趙世家》內證

《史記·趙世家》文本本身就是“大吏”說最堅實而直接的內證。“天使”和“大吏”的根本分歧在於，助趙滅知的行爲主體是“天使”——霍太山，抑或“大吏”——王澤三神。

在《史記》原文和後代承襲的文字中，“余霍太山山陽侯天使”和“使原過主霍太山祠祀”兩句都有不同程度的異文流傳，而“祠三神於百邑”一句在各書中均無異文，最爲穩定可靠。據此逆推，“汝亦立我百邑”的“我”即三神無疑。那麼，上下文中的“余”也應是三神了。這是從句法規則推演。

而根據民間信仰的基本原理，祠於百邑既是履約的酬謝行爲，所酬對象又是三神，則襄助者也必爲三神。而三神顯然是霍太山的屬下而非“天使”，所以原文要表達的意思應該是“余爲霍太山山陽侯的大吏”才對。

問題是，既然助趙者爲王澤三神，爲何在“祠三神於百邑”之後，又有“使原過主霍太山祠祀”的舉動呢？這是原文最易引發誤解之處，其實正是非常自然合理的信仰行爲。霍太山雖非此事的直接施恩者，但由於三神是他的下級，所以在報答三神之餘，論理也應奉謝他。三神的身份信息極匱乏，《史記》中除了表明他們與霍太山是上下級的從屬關係外，其他概未提及，他們被呈現爲典型的依附於別神之小神。所以，助人成事之後，受惠者除了回饋他們，往往還要連帶酬謝他們所依附之神（何況兩者的祠祀地點相距並不遠），故有使原過主霍太山祠祀之舉，這種現象在民間信仰中相當多見。¹²由此也可以知道，百邑只是三神的祠祀地，霍太山另外早有專廟，二者并非一處，然而後代文獻卻對其多有混淆，下文還將提到。

可知，《史記》并不以三神和霍山神爲一事，助趙滅知者乃三神。否則直言“遂祠三神於百邑，

使原過主之”即可，不必專門強調“使原過主霍太山”。然而通行的“余爲霍太山山陽侯天使”之說，以襄助趙氏者爲霍太山，以祀於百邑者爲三神，豈非自相齟齬耶。

三 “天使”說書證質疑

由於《史記》“天使”說的通行及其引發的模糊指代傾向，後代文獻作者對三神與霍山神之關係難以理解，無法對前述矛盾處作融通解說，以致愈發混淆了。

1、《論衡》

從《論衡》開始，對《史記》的理解就有存疑之義。文見《論衡·紀妖篇》：

趙襄子既立，知伯益驕，請地韓、魏，韓、魏予之，請地於趙，趙不予。知伯益怒，遂率韓、魏攻趙襄子。襄子懼，乃奔保晉陽。原過從，後，至於託平驛，見三人，自帶以上可見，自帶以下不可見。予原過竹二節，莫通，曰：“爲我以是遺趙無恤。”既至，以告襄子。襄子齊三日，親自割竹，有赤書曰：“趙無恤！余霍大山陽侯，天子。三月丙戌，余將使汝滅知氏，汝亦祀我百邑，余將賜汝林胡之地。”襄子再拜，受神之命。¹³

按，此處云“余霍大山陽侯，天子”，雖用字有異，但從語義和功能角度，“天子”與“天使”是等同的，二者屬同一身份層級；且書信作者仍被認爲是霍山神，并爲天帝下屬（天子），前述矛盾依然存在。以上記事後，王充論曰：

是蓋襄子且勝之祥也。三國攻晉陽歲餘，引汾水灌其城，城不浸者三板。襄子懼，使相

12 以筆者曾長期調查的山西洪洞爲例，洪洞縣位於霍山南麓，當地祭祀娥皇女英二妃常連帶堯舜；二妃手下又有一小神名通天二郎，若是他幫助祈禱者達成心願，人們除了要兌現許諾給通天二郎的酬謝，往往也要順便祭祀二妃。

13 （漢）王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》卷二十二·紀妖篇，第三冊，北京：中華書局，2009，第919-920頁。“至於託平驛”當作“至於王澤”，見第919頁孫注。

張孟談私於韓、魏，韓、魏與合謀，竟以三月丙戌之日，大滅知氏，共分其地。蓋妖祥之氣，象人之形，稱霍大山之神，猶夏庭之妖象龍，稱褒之二君；趙簡子之祥象人，稱帝之使也。

何以知非霍大山之神也？曰：大山，地之體，猶人有骨節，骨節安得神？如大山有神，宜象大山之形。何則？人謂鬼者死人之精，其象如生人之形。今大山廣長不與人同，而其精神不異於人。不異於人，則鬼之類人。鬼之類人，則妖祥之氣也。¹⁴

王充認為，如果是霍山神，樣子一定應該長得像山一樣。而送信的三神并非如此形狀，可知此事非霍山神所為，乃是“妖祥之氣，象人之形，稱霍大山之神”，便抓住這一紕謬之處對神迹予以駁斥。這就說明，王充一定持錯誤理解，將三神等同於霍山神，視其為後者的具象化身了。那麼，在《論衡》時便已存在對神靈身份的誤解。

對該句的校勘，近人黃暉校釋《論衡》時所引孫蜀丞、吳檢齋及黃氏本人校語，均以《史記》“天使”為是，以《風俗通義》、梁玉繩一脈“大吏”為非：

孫曰：《史記》作“余霍泰山山陽侯，天使也。”此文脫一“山”字。“子”疑當作“使”。吳曰：當依《史記》作“天使”。此作“天子”，《風俗通》作“大吏”，并非。上文云：“致天之命，是天使者也。”簡子得二筐，襄子得竹二節，其事相類。且《論》明云“大山之神”，則改為“大吏”，又無義矣。梁說非。暉按：孫、吳說，是也。《郡國志》注引《史記》作“余霍大山山陽侯，天使也。”“吏”字亦誤。《指瑞篇》云：“吉凶，或言天使之所為。”《水經·洞過水注》：“原過水西阜上有原過祠，懷道協靈，受書天使，故水

取名。”亦足證此文當作“天使”。¹⁵

他們認可“天使”說、否定“大吏”說，均是從義理角度，或求諸書證，如吳氏以《論衡》同篇“論”中“大山之神”為據，認為改“大吏”無義，殊不知此論將三神認作大山之神，正是王充之誤，而黃暉援引的《水經注》亦誤，詳後；或類比其他靈驗事件，如吳氏以簡子得筭事，分析“天使”的常見義，而沒有留意“祠神百邑”的矛盾之處。這正是犯校勘學所謂“以習見義改生僻義”之弊。

持同樣錯誤思路的還有王利器校注《風俗通義》。《風俗通義》作“余霍太山陽侯大吏”，原是正確的，且得到梁玉繩以來諸位學者的首肯，然而王利器校注反又誤依《史記》改回“天使”，并云：

天使為春秋、戰國時習言之神道，《左傳·宣公三年》：“燕姑夢天使與己蘭。”又成公五年：“嬰夢天使謂己。”皆其證。¹⁶

王氏全從“天使”一詞的含義和用法上校改，卻未能還原上下文語境，發現并厘清文義中的矛盾。

2、《水經注》等

《水經注》對此事的記錄也未能避免訛誤。《水經》卷六所記汾水、澮水、洞過水皆與此事相關，“汾水”下酈道元注：

汾水又南與澮水合，水出東北太岳山，《禹貢》所謂岳陽也。即霍太山矣。……霍太山有岳廟，廟甚靈，鳥雀不棲其林，猛虎常守其庭，又有靈泉以供祭祀，鼓動則泉流，聲絕則水竭。……澮水又西流逕觀阜北，故百邑也，原過之從襄子也，受竹書于王澤，以告襄子。襄子齋三日，親自剖竹，有朱書曰：余霍太山山陽侯天使也，三月丙戌，余將使汝反滅

14 (漢)王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》卷二十二·紀妖篇，第三冊，第920-921頁。其中“趙簡子之祥象人，稱帝之使也”一句指趙簡子夢中所見帝側之人當道一事，亦見於該卷，與本文無涉。

15 《論衡校釋》卷二十二“紀妖篇”，第三冊，第919-920頁。

16 (漢)應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》：北京：中華書局，2011，上冊，第42頁，注42。

智氏，汝亦立我于百邑。襄子拜受三神之命，遂滅智氏，祠三神于百邑，使原過主之，世謂其處為觀阜也。彘水又西流逕永安縣故城南，西南流，注于汾水。¹⁷

彘水所出東北太岳山，為霍太山別稱。山上有岳廟，即霍山神廟。彘水向西流經觀阜北，觀阜也就是百邑之地，又作“觀堆”、“觀塹”¹⁸，其上有祠，所奉即前《史記》所載霍山神的三位使者。之後，彘水繼續向西流去，終注于汾。

由此可知霍山一帶兩座著名廟宇：一為霍山廟，所祀為霍山神；一為觀阜（堆、塹）祠，祀霍山神的三位使者。兩廟相距不遠，但我們可從上文明確得知，二者是分開的兩地。如此看來，霍山神與三神自然也是兩種神靈，并非一體。三神只是霍山神的使者，它們并不等同。這本是《水經注》的曉暢之處。

然而，對《史記》中“遂祠三神於百邑，使原過主霍泰山祠祀”，《水經注》卻改寫為“祠三神於百邑，使原過主之”，未及霍山神。原過成了主百邑三神祠之人，這顯然是對《史記》的誤解。“使原過主之”一句，或為衍文，或應同《史記》作“使原過主霍太山祠祀”。

與《水經注》相類，《太平寰宇記》也以觀堆祠在霍邑縣，霍山廟在趙城縣¹⁹，可知其也認為兩地并非一處。更有道光《直隸霍州志》、民國《霍山志》等輿圖²⁰明確標識，下圖引自《霍山志》。從圖中可清晰見出，觀塹與中鎮廟相距

不遠，但絕非一處。

不過，多數人并不詳當地有兩廟的情況，觀塹祠與霍山廟的混淆時常可見，比如《讀史方輿紀要》卷三十九：“山下有觀塹，高二里，周十里。趙襄子滅智氏，祠霍泰山於此，曰觀塹祠。”²¹又如嘉慶《大清一統志》卷一五三：“觀堆祠在州東南，祠霍山神。”²²均將觀塹的主神認作霍山神了。

3、《括地志》與《史記正義》

在初唐《括地志》中，三神竟由原過指代了：

三神祠今名原過祠，今在霍山側。²³

按，《水經注》卷六另有“原過祠”²⁴，在原過水上，近榆次縣，距霍山已很遠。而《括地志》以三神祠為原過祠，不知何據，無法詳考。但這反而更加證明：三神地位較低，只是霍山神的下屬，



17 (北魏)酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》卷六·汾水，北京：中華書局，2007，第161頁。

18 嘉慶《大清一統志》卷一百五十三“霍州”：“觀塹峰，在州霍山西。《省志》觀塹當即觀阜。趙襄子祠三神於百邑，使原過主之，謂其處為觀阜。按觀阜又作觀堆。”《四部叢刊續編》本，上海：商務印書館，1934，第九冊，葉4b。

19 (宋)樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》卷四十三“河東道四·晉州”，北京：中華書局，2007，第二冊，第905、906頁。

20 崔允昭主修：《直隸霍州志》，道光五年版，霍州市史志編纂委員會再版，山西省新聞出版內部圖書，2001，卷首·圖，州屬總圖、州境圖頁；(民國)釋力空原著：《霍山志》，《霍山志》整理組整理，太原：山西人民出版社，1986，卷首圖頁。

21 (清)顧祖禹撰：《讀史方輿紀要》卷三十九·山西一，北京：中華書局，2005，第四冊，第1785頁。

22 嘉慶重修《大清一統志》卷一百五十三“霍州”，《四部叢刊續編》本，上海：商務印書館，1934，第九冊，葉10b。

23 (唐)李泰等著，賀次君輯校：《括地志輯校》卷二·沁州·沁源縣，北京：中華書局，2014，第66頁

24 《水經注校正》卷六·汾水，第173頁。

故可與原公等同；而祭祀規格極高的霍山神是絕不可能由原過指代的。

《括地志》此說又被張守節納入《史記正義》。《史記》三家注中，以《正義》最爲注重地理釋名，這條材料也因此多爲後世文獻援引，幾被認爲是權威說法。

四 民間信仰的證明

上文不避繁瑣地清理了文獻中將王澤三神的靈異事迹加諸霍山神名下的舛誤，這種舛誤是基於下級神可以指代甚至象征上級神的信仰觀念。也正因此，下級神靈本身的獨立舉動常被誤認是上級神靈所爲，二者被混爲一談，以致原本應爲“大吏”的對下級神的表述，被誤解爲是對上級神靈霍山神——即“天使”的指代。其實，從民俗學視角看來，《史記》所載乃爲一次對民間信仰觀念的實踐行動，對整個事件的記述不啻一則典型的靈驗傳說。典籍記錄中的矛盾處正可用民俗信息傳播和接受的規律予以解釋，以下闡述將爲“大吏”說提供更多支持。

1、白衣老父例

同類現象在民間神靈中頗爲常見，我們以與霍山神相關的另一件著名靈迹爲例。傳隋末唐初時，霍山神曾使白髮翁爲唐王指路，助其戰勝隋將宋老生。事見《舊唐書》卷一：

秋七月壬子，高祖率兵西圖關中，以元吉爲鎮北將軍、太原留守。癸丑，發自太原，有兵三萬。丙辰，師次靈石縣，營於賈胡堡。隋武牙郎將宋老生屯霍邑以拒義師。會霖雨積旬，餽運不給，高祖命旋師，太宗切諫乃止。有白衣老父詣軍門曰：“余爲霍山神使謁唐皇帝曰：‘八月雨止，路出霍邑東南，吾當濟師。’”高祖曰：“此神不欺趙襄子，豈負我哉！”²⁵

在後世的輾轉傳述中，此一靈迹中的霍山神使即白衣老父常被直接認作霍山神本尊，如《太平御覽》卷四十：

《唐書》曰：義旗初建，高祖自太原起兵，西赴關中，途經霍邑時，隋將宋老生陳兵拒險，義師不得進，乃屯於賈胡堡。會霖雨積旬，餽運不給，高祖患之。忽有白衣老人詣軍門請見：“余霍山神也。”遣語大唐皇帝：“若向霍山東南傍山取路。八日雨止，我當助爾破之。”高祖初哂之，遣人東南視，果有微道。高祖笑曰：“此神不欺趙襄子，豈當負吾邪。”及八月己卯，雨果霽。高祖大悅，以太牢祭其山。²⁶

《舊唐書》中白衣老父尚且明言“余爲霍山神使”，《太平御覽》中已直接自稱“余霍山神也”。該傳說產生於唐太宗時期，時人有明確記錄，且比《史記》中的助趙滅知傳說晚近得多，因此我們可以清晰地查考這一傳說的演變過程。兩書年代相去不遠，就已經出現了把使者當作神靈本尊的變化；而助趙滅知傳說源自戰國時期，到了它被《史記》吸納記錄時，已傳播了相當長時間，自然更富有變異的可能了。既然本是使者的白衣老父可以被當作霍山神，那麼以王澤三神指代之也是基於同樣道理，二者經歷了類似的混淆過程。

以上兩事常爲後世傳講，是霍山神標誌性的靈驗傳說，各類書中多相沿襲。唐人以這兩則顯靈事迹爲主要依據作《霍山神傳》，將相關傳說整合爲一個有機體系：

霍山神者，黃帝之中子也。生於天靈之紀著雍赤奮若之歲。封冀，總領海內名山，錫璜黃裳，以象其德。青帝赤帝之子，元司白司之神，咸稟承焉。堯時洪水爲災，遣黃熊入洪波導禹。故禹承舜命，乘四載，先登太岳霍山禱之，於是隨山刊木，奠高山大川。地平天成，萬世永賴。妃厥藐姑，輔厥五老，帶以黃河，礪以太行。中條五臺，衙官僕從也。當殷之衰，蜚廉

25 (後晉)劉昫等撰：《舊唐書》卷一·本紀第一·高祖，北京：中華書局，1975，第3頁。

26 (宋)李昉等撰：《太平御覽》卷四十·地部五·霍太山，北京：中華書局，1960，第191頁。

助紂為虐，神賜之死，亦給石棺。周季晉獻公六年伐霍，霍公求奔。神令復之，而賜晉穰。及晉衰，趙簡子秉國政，神使從者致帝命，又使使遺襄子竹書曰：趙毋卹，余霍山山陽侯天使也。三月丙戌，余將使女反滅知氏。將賜女林胡之地。後世且有伉王，亦黑，龍面而鳥喙，鬢麋髭髯，大膺大胸，修下而馮，左衽介乘，奄有河宗，至於休溷諸貉，南伐晉別，北滅黑姑。襄子受之。至雍，稱武靈王焉。嗣是而秦而漢，歷魏六朝，變化靈應，以對上帝，以答天下。隋氏之末，民罹塗炭。聖唐啓運，高祖執義旗救寰宇，神靈幽贊，引翼王師，爰定大業於關中。嗚呼，太岳之山，神符帝謂，望氣者徒知鬱鬱葱葱，含芳吐秀，羅植萬物，以美珠玉。夫亦知神之所以為神乎？予故為傳以神之，而初非故神其說也。²⁷

此文主要是唐人自神其世。唐代帝王十分崇奉霍山神，從前只祭四鎮山，自天寶後始益霍山為五鎮²⁸。霍山神因對人王的作用成為歷朝備受重視之神。

2、宣貺真君例

同類聯想和指代是民間信仰的普遍規律，地方民俗可為此提供更多證據，不僅霍山神這樣的大神可以被其使者（王澤三神、白衣老者）縱向差序指代，就連較低一級的神靈、霍山神的下屬——王澤三神也可被其三位成員之一橫向同級替換，顯示以部分代全體的傾向。見元至正進士、霍州人程睿所作《宣貺真君廟記》：

宣貺真君廟記 本州訓導 程睿 州舉人
天地之間羣祀不一，亦各有所主焉。主京國者，諸侯得以祀之；主百邑者，臣民得以祀之。吾里霍太山有觀墘二郎神，即《史記》所載現於王澤之三神也。一廟在簡城，一廟在岳陽，

一廟在霍邑，皆主百邑之祀。當是時，趙襄子神授竹筒朱書曰：“余霍太山山陽侯天使也。”既曰天使，必能體天而行也，故其靈驗，捷如影響。唯天極乎至誠之妙，造化有迹而可驗，如日月星辰，雨雲霜露，萬象睹焉。使乎天者，必能體此而行，亦有迹而可驗。故休咎災祥，盈虧消息，悉能符契於人。據竹筒書授原過於王澤云：“三月丙戌，使襄子反滅知伯。”至日，果如所言。其後，天厭隋亂，又化為白髮翁，指唐高祖於千里徑，進兵以敗隋。非有迹而可驗歟？且與趙滅智氏，天也。興唐敗隋，亦天也。天定冥漠之機，而陰泄於陽明之域，豈非至誠之神，能運乎在天之靈，將以致人心而契天心者乎？不然，何其靈之驗也如此哉！宜乎享百邑之祀，血食千古而不泯也。一旦建祠，里民卜於霍太山南崗上，木作已具而欲構焉。其夜合村驚駭，家家牛背如洗，何其異也。明日視之，南崗木作之具，罄遷於北崗之上，遂廟於茲，名曰觀墘。嵯峨突兀，襟帶晴嵐，跨揖川壑，甚聳人瞻仰，可不偉歟！迨宋徽宗崇寧五年，敕封宣貺真君，迄今歆祀者，奚啻百邑而已。芳鄰接壤，涓埃承奉者，歲歲不絕。噫！神之所以為神者，必順乎天之道，則乎天之明，承乎天之命，行乎天之事，一至於誠而已。此靈之驗於人者，蓋由此也。或曰：夫如是，何不使百邑之人，惡者禍、善者福也耶？余曰：禍福，天也；善惡，人也。非求可得，非禱可免，神豈不監諸？善善惡惡，可不日省於心乎？余生斯境內，見如斯境神，誠可敬而可畏也。况涉獵諸史，五六十載間，未有若此輝赫詳著於史冊者，亦未有若此父老相傳為口碑者。余忝師儒，苟不纂述其始末，恐世遠而人忽也，以俟後之君子有仗義者碑焉，欲垂千萬世之下，愈加敬焉。斯吾所願，遂為記之。²⁹

27 《全唐文》卷三七一，北京：中華書局，1983，第四冊，第3771頁。

28 （清）徐松輯：《宋會要輯稿·禮二一》，北京：中華書局，1957，第一冊，第851頁。

29 崔允昭主修：《直隸霍州志》卷二十五“藝文”上，道光五年版。此文的“既曰天使，必能體天而行也”、“天定冥漠之機，而陰泄於陽明之域，豈非至誠之神，能運乎在天之靈，將以致人心而契天心者乎？”、“神

此文以詳細筆墨分說了宣貺真君的靈驗事迹，以及與霍山神乃至國家政權的密切關係：霍太山有觀墘二郎神，乃《史記》所載現於王澤之三神。隋末又化爲白髮翁，指示唐高祖敗隋兵。以“牛羊馱料”方式建廟於觀墘，宋徽宗崇寧五年（1106）受敕封爲宣貺真君。

據“吾里霍太山有觀墘二郎神，即《史記》所載現於王澤之三神也。一廟在簡城，一廟在岳陽，一廟在霍邑，皆主百邑之祀”一句，王澤三神本身也可以被這位宣貺真君進一步指代。這位宣貺真君又是何神也？《宋會要輯稿·禮二〇》載，霍山神原有三子：

霍山神祠

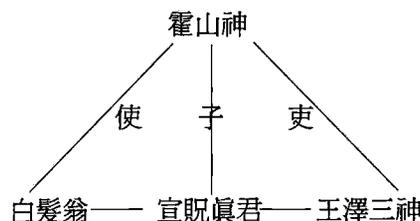
霍山神山陽侯長子祠在趙城縣，徽宗崇寧五年十二月賜廟額“明應”。霍山神山陽侯第二子祠在霍邑縣，徽宗崇寧五年十二月賜廟額“宣貺”。霍山神山陽侯第三子祠在岳陽縣，徽宗崇寧五年十二月賜廟額“康惠”。³⁰

此條文字題爲“霍山神祠”，又稱“霍山神山陽侯”長子、第二子、第三子等，可知亦以霍山神與山陽侯爲一事，更可證明前述“山陽侯”爲霍山神的封號，二者所指爲一。諸子之中，三子“康惠”在岳陽，即與洪洞東部接壤的古縣，今已無考，不詳何神。長子“明應”是洪洞東部廣勝寺（原屬趙城縣）水神廟供奉的霍泉水神。³¹霍山神的次子祠在霍邑，賜額“宣貺”。

而前引廟記中提到三處祠祀地點，其中簡城即今趙城縣，故這三處地點正與《宋會要輯稿》

所載霍山神的三子相應。如此，這位宣貺真君當是霍山神次子，故有“二郎”之稱。因他祠於霍山觀墘，是《史記》中趙襄子祠三神之地，而另兩子分別在相對較遠的趙城和岳陽，故他可作爲三神（即三子）的代表，宣貺真君也就等同於王澤之三神。現於王澤是程睿贊頌的宣貺真君之第一件傳說事迹。

在第二件事迹中，“白衣老父”訛爲“白髮翁”，且被明確指認爲宣貺真君。宣貺真君及其所在的多神集團（三子）原本就是霍山神大吏，他可與另一件神迹中的霍山神使者“白髮翁”相混淆，說明這種指代能層層遞進、持續推演。如下所示：



在這篇廟記中，宣貺真君、王澤三神與白髮翁，三者事迹渾融一體，作者對其間身份出入并無故意分別。如果對神靈身份進行形態學分析，我們發現，霍山神之使、子與大吏的屬性是一致的，三者在工作上可以置換。以分身指代全體（橫向平級）、以低級指代高級（縱向差序），恰是民間神靈的信仰特徵，只要他們在身份上彼此牽連就可以多方聯想推演。宣貺真君、王澤三神與白髮翁之間可以抓住一點微妙的相關性進行放大，彼此互文、象徵、通約，按照同樣法則，其他神靈自然也可利用與別神在名稱和功能等方面的相

之所以爲神者，必順乎天之道，則乎天之明，承乎天之命，行乎天之事，一至於誠而已。”等語均受霍太山山陽侯爲天使說的影響，不足爲“天使”說之據。該道光《直隸霍州志》於2001年由霍州市志編纂委員會點校出版，爲山西省新聞出版內部圖書，文見第42-44頁；此廟記又見於（民國）釋力空：《霍山志》卷五藝文志·雜文，《霍山志》整理組整理，太原：山西人民出版社，1986，第72頁。而本段引文由筆者斟酌點校，與兩書所錄標點不一致，特此說明。

30 《宋會要輯稿·禮二〇》，第一冊，第815頁。

31 廣勝寺現存大量金元明清時期碑刻，其中如元至正二十七年（1367）的《祭霍山廣勝寺明應王殿祈雨文》等，均提到霍泉水神以“明應王”爲號，見黃竹三、馮俊杰等編著：《洪洞介休水利碑刻輯錄》，北京：中華書局，2003，第31頁。當地對其正有“大郎神”之俗稱，應是由霍山神長子身份而來。如《太平寰宇記》卷四十三河東道四引《水經注》云：“霍水源出趙城縣東三十八里廣勝寺大郎神，西流至洪洞縣。”《太平寰宇記》卷四十三河東道四，第二冊，第901頁。此條今本《水經注》已失載，從以上《太平寰宇記》引宋本《水經》的情況可知，宋代已稱廣勝寺水神爲大郎神。

似處，找到潛在的信仰生長點，將各自獨特的信仰傳統彼此嫁接，連綴或衍生新的傳說脈絡。類似現象俯拾皆是，這本就是民間神靈信仰的一條擴張途徑。

諳熟了這一原理，我們可以想見：既然王澤三神、白衣老者都能縱向指代霍山神，宣貺真君作為其子，對父親的指代自然更合情理。翻檢志書，二者的混同果然時常可見！這說明以上羅列的諸多移植事迹的做法絕非孤例，背後有某種相當普遍的信仰思維。如成化《山西通志》中，宣貺真君廟已兼具霍山神行祠的功能了：

中鎮廟，在霍州東南三十里霍山麓，洪武八年建，祀中鎮霍山之神，本州歲祭。其在洪洞、趙城、浮山、岳陽各鄉村俱為行祠，又名宣貺真君廟，宋封額。³²

引起這一融合通約的原因一方面是祠祀地點的幾近重疊。根據《宋會要》，次子封在霍邑，正是霍山神之屬地，父子廟祀一地，對來自霍山之外的人，自然不易分別。連程睿這樣的士人都如此認定，當時其他“相傳為口碑之父老”更不太能夠辨析主神身份。另一方面更為重要，基於前述的民間神靈指代象征原理，宣貺真君既能橫向指代，也可以縱向模糊地約等於霍山神；即便身份有差，將事迹最終算在霍山神頭上，總歸是沒錯的。筆者不禁聯想到《霍山神傳》一文起始便說“霍山神者，黃帝之中子也”，霍山神與宣貺真君均排行第二，更加劇了父子二者的同化聯想。

行文至此，筆者忍不住將“觀塹”輸入網絡檢索，發現霍山觀塹一帶今仍有“宣貺真君廟”，以三月十七為祀日，至2010年尚有廟會，香火不

絕³³，知前述以霍山神為觀塹主神者，不過也是基於這樣的混淆罷了。

關於此《宣貺真君廟記》，尚有一二可說：《史記》等都作“汝亦立我百邑”，僅《風俗通義》中有“亦立我三百邑”異文，正與此廟記中的三神相應，一神百邑，三神分祀三處，各處皆主百邑，總共三百邑。此巧合耶？另外，宣貺真君附着了霍山神的輝煌事迹，他獨有的傳說僅最後的“牛羊馱料”一則，這在其他關於霍山神事迹的文獻中均未見記，大概在史家看來過於荒誕不經了；再說，事關里民建廟經過，或許只在觀塹當地流傳，而作者程睿即霍州本地人氏³⁴，目浸耳濡，故能深信。霍山神作為進入國家祀典的正神，傳說事迹多與國家政治有關，并有史家的文字依據，能進入主流的歷史敘事。而最後的牛羊馱料情節更貼近民間敘事，所展現的超驗能力、行為方式和示現對象都是十足民間化的。實際上，這一“要求供奉型”傳說現仍普遍流行於民衆口頭，主神可以隨意替換為其他地方神，僅筆者所聞見，附近洪洞歷山的娥皇女英廟和蒲縣柏山的東岳廟就都有類似的建廟傳說³⁵。嘉靖《霍州志》亦記此事為“觀塹靈應”，云：“在霍山西，上有宣貺真君祠，即遺趙襄子朱書及為唐太宗導兵克霍邑者。後人集木於南麓，將立廟，夜聞有呼各村食牛聲。至鷄鳴，牛悉自逸出，久之復歸。比曉視之，前所集木，盡移於山之巔矣。土人即廟祀之。”³⁶可見觀塹一帶的地方傳說都以宣貺真君為助趙滅知、助唐滅隋事件的主角。

3、靈驗傳說的視角

以上是基於神靈指代規則的分析。而若從靈驗傳說的規律判斷，也可得出同樣結論。其實，

32 (明)李侃、胡謐纂修：成化《山西通志》卷五，《四庫全書存目叢書》本，濟南：齊魯書社，1996，史部第174冊，第119頁。

33 見“霍州廣播電視臺網站”圖文 <http://www.huozhoutv.com/dmwh/ttyx/2010-08-19/448.html> 又見“周玉才的博客”文章“觀堆塔（一）”，發表於2011年4月29日，原文見 <http://zyc.6101512.blog.163.com/blog/static/104516699201132910192869/>

34 褚相主修：《霍州志》卷七人物志“程睿”，嘉靖三十七年版，霍州市史志編纂委員會再版，山西省新聞出版內部圖書，2001，第115頁。

35 洪洞歷山娥皇女英廟正因有此神靈選址建廟的傳說而又稱“神立廟”，該傳說在當地廣泛流傳；蒲縣東岳廟事見張世賢主編《東岳廟志》，太原：山西人民出版社，2005，第315頁。

36 (嘉靖)《霍州志》卷一輿地志，第14頁。

霍山神早在《趙世家》開篇就有靈迹記錄，文曰：

趙夙，晉獻公之十六年伐霍、魏、耿，而趙夙為將伐霍。霍公求犇齊。晉大旱，卜之，曰“霍太山為祟”。使趙夙召霍君於齊，復之，以奉霍太山之祀，晉復穰。晉獻公賜趙夙耿。³⁷

因晉獻公伐霍致霍公出奔，霍太山遂顯靈，使晉國大旱，晉獻公便不得不使人召復霍君。此事發生在趙氏滅知之前，可知霍太山信仰早已成立，並且是為眾認可的國之大神。

這次為崇之事屬於靈驗傳說中的“降禍”型。靈驗傳說通常有三種類型：賜福、降禍、顯示神迹。³⁸“賜福”類主要是信眾求神得應事，“降禍”類多是神靈為維護威信而針對忤逆言行作出的回應，以上使晉國大旱一事正屬此。“顯示神迹”類則不同於前兩種指向信眾，而是指向神靈自身，例如在信眾沒有請求的情況下，神靈或是主動說出預言，或是現出化身，或是要求供奉，或是指示物體顯現出神異的徵兆，等等。通常說來，“顯示神迹”類傳說多流行於信仰建構初期，而賜福、降禍類則在信仰穩定後大量涌現。所謂信仰的建構，乃是在神靈與賜福或降禍事件之間建立穩定的因果聯想，所以惟信仰確立之後，人們才逐漸傾向、接納并習慣於認定事件是此一神靈之所為，而非別的原因導致。由此推斷，霍山神能施旱晉國以為報復，并使晉獻公懼怕而改悔，此時其信仰應該是已經確立的。

而本文討論的助趙滅知傳說則屬於典型的“顯示神迹”中的要求供奉行為。我們來看《史記》中這一事件的神人交換：

余將使女反滅知氏。女亦立我百邑，余將賜女林胡之地。至于後世，且有伉王，赤黑，龍面而鳥喙，鬢麤髻髯，大膺大胸，脩下而馮，左衽界乘，奄有河宗，至于休溷諸貉，南伐

晉別，北滅黑姑。

交換條件似乎很不對等：趙襄子只要“祀神於百邑”，而神所給予的回饋則豐贍得多，不僅當下就可滅掉知氏，而且還將輔弼趙之後世，甚至預言襄助武靈王變服騎射，并將趙之疆域大為擴張。計之如此深遠，非常顯明地流露出迫不及待要求被立廟奉祀的心態，而以霍山神的身份，早就享有霍國國君的祭祀，似乎不必為百邑之祀付出如此代價。霍山神的施旱晉國之降禍型靈驗傳說，是在已認可霍山神之神異能力的基礎上發展情節，神靈毋需自我論證；而王澤三神以這則“要求供奉型”靈驗傳說為特色，說明其信仰還在神性建構的階段向前推進。此事實質上不過是一次尋常的信仰實踐，在此前提下，無論從哪方面分析，該靈迹都像是一發軔初期、急於安身的次級神靈所為。

五 結論

要言之，無論王澤三神、白髮老者還是宣貺真君，他們被視為霍山神化身，都是受到以次級神靈指代上級神靈觀念的影響，其實前者本身是能夠作為信仰主體出現的。就本文而言，王澤三神作為霍山神大吏也可以獨立顯靈并得到崇祀實踐。理解了這一原理，也就不至將較為冷僻的“大吏”改為習見的“天使”，以及輾轉襲誤。韓兆琦在“女亦立我百邑，余將賜汝林胡之地”句下按嘆：“連神也與人做權地交易，史家書此，感慨深矣”³⁹。這樣的交易正是神靈信仰的基本格式。大量民間神靈的碑銘都以諸如“神以人靈，人以神安”“神藉人以安妥，人賴神以庇護”之語發端，更是對信仰本質的直白。

【王堯 中國社會科學院民族文學研究所博士後】

37 (漢)司馬遷：《史記·趙世家》，卷四十三，北京：中華書局，2013，第六冊，第2137頁。

38 拙文《靈驗傳說：事件的選擇、敘述與傳播》，《民間文化論壇》2010年第2期，第80-87頁。

39 韓兆琦：《史記箋證》，南昌：江西人民出版社，2015，第六冊，第2930頁，注115。