

《廣異記》中泰嶽三郎與華山府君之互文 關係和歷史詮釋——兼論唐五代其他山神 搶婚故事*

李昭鴻**

摘 要

唐前小說關於五嶽神的描寫，向以泰山神為主，中唐戴孚《廣異記》打破傳統，共收錄了 14 篇的華山小說，算是唐代華山小說的代表。《廣異記》裡的〈河東縣尉妻〉、〈仇嘉福〉載華山府君搶婚故事，不僅和晚唐五代其他小說集如《紀聞》和《逸史》所錄故事情節雷同；同書〈趙州參軍妻〉和《玉堂閒話·葛氏婦》也都屬山神搶婚故事類型，唯搶婚者為泰嶽三郎。由於此故事類型只出現在中晚唐五代，迫害者以華山府君為多，泰嶽三郎居次，這與唐代建都長安、華山信仰興起和玄宗搶子媳為妻事等不無關聯。尤其「華山」、「三郎」及主持正義者多出手「三」次後，才終於完成拯救到受害者，不僅和玄宗以華山為本命及在兄弟間行三契合，山神搶婚故事裡的受害者都是基層官吏，故事最末多以太一神獲得圓滿解決和指控者皆為女子等共同性，足見此故事類型應出於同一個源頭且流行於當時，泰嶽三郎與華山府君的替換係屬互文。由於山神搶婚是山神世俗化的結果，也是人世間權貴惡行的隱喻，中晚唐五代所以盛行此類故事，既反映出當時社會存在現象，亦說明百姓期待有伸張正義之士做主的心願。

關鍵詞：戴孚、《廣異記》、泰山神、華山神、山神搶婚

* 感謝兩位匿名審查者提供諸多具體修正意見，使本文更臻完善，謹致深摯謝忱。

** 新生醫護管理專科學校通識教育中心助理教授。

Intertextuality and Historical Interpretation of Taishan San Lang and God of Huashan in “Guang Yi Ji”: Extended Study on Other Stories about Bride Kidnapping of Mountain Gods in Tang and Five Dynasties

Lee, Chao-Hung*

Abstract

Novels on gods of the Five Great Mountains before Tang dynasty mainly focused on god of Taishan. “Guang Yi Ji” in the mid-Tang broke with this tradition and collected 14 articles from Huashan novel, which can be the representation of Huashan novels in Tang dynasty. “He Dong Xian Wei Qi” and “Chou Fu Jia” in “Guang Yi Ji” published the stories of bride kidnapping of Huashan God. The plots of the stories were quite the same as those in other novel collections such as “Ji Wen” and “Yi Shi” in the late Tang and Five Dynasties. In the same book, the story type of “Zhao Zhou Can Jun Qi” and “Yu Tang Xian Hua-Ge Shi Fu” also belonged to bride kidnapping of mountain gods. However, the bride kidnapper was Taishan San Lang. The story type only appeared in mid and late Tang and Five Dynasties. God of Huashan was the main persecutor, and Taishan San Lang took the second place. This may have something to do with the facts that Changan was the capital of Tang, the emergence of Huashan belief, and Tang Xuan-Zong made his daughter-in-law become his wife. In particular, “Huashan” and “San Lang” corresponded with the fact that Xuan-Zong took Huashan as his natal fate and was the third of his siblings. Also, the victims in the stories of bride kidnapping of mountain gods were all grass-roots officials. The commonality of the stories almost ended that God of Taiyi satisfactorily acquired the solution, and the accuser were almost

* Assistant Professor, General Education Center, Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management.

females. It clearly indicated that this story type may have identical origin and was popular at that time. The substitution between Taishan San Lang and God of Huashan belonged to intertextuality. Bride kidnapping of mountain gods was the result of their secularization, and it was also a metaphor of the dignitary's malefaction in the secular world. The prevalence of such kind of story in the mid and late Tang and Five Dynasties not only reflected the existing phenomenon at that time but also indicated the expectation of the ordinary people to have the righteous to call the shots.

Keywords: Dai-Fu, “Guang Yi Ji”, God of Taishan, God of Huashan, bride kidnapping of mountain gods

《廣異記》中泰嶽三郎與華山府君之互文 關係和歷史詮釋——兼論唐五代其他山神 搶婚故事

李昭鴻

一、前言

大自然賦予人類生存空間，也添設了各式各樣考驗。人類在尋求和自然環境和平共處過程，雖能克服部分不順遂之事，卻又未必盡如人意；復以缺乏安全感作祟，且為撫平諸此不安恐懼，或欲以證明存在價值與意義為方。尤其人類在面對變化莫測的大自然時，輒感自身渺小與力量微薄，是以神化方式詮解無法全知現象，訴之以自視為合理性的想像，成為自然崇拜和信仰的源頭。特別是中國境內高山遍布，海拔愈高處人煙愈罕，當資訊不夠透明、無法全盤掌握，其遂被建構成異域空間的範圍。源此而產生的各種超現實徵象，除被視為無所不在外，為了填補知識理解上的空缺，怪誕離奇的揣想油然而生，對自然的崇敬和畏懼心理或建立起某種信仰。中國傳統裡的仙鄉崑崙原係指神祕所在，於發展過程連帶被擴展為對境內高山的崇拜；這不只是萬物有靈之神話思維的展示，還體現了先民景仰山嶽的初始型態。到了春秋戰國時期，各諸侯國紛紛祭祀境內大山；秦始皇統一天下後，更將五嶽納入官方祭祀行列。西漢宣帝神爵元年（61B.C.）頒發詔書，定「東嶽泰山於博，中嶽泰室於嵩高，南嶽灊山於灊山，西嶽華山於華陰，北嶽常山於上曲陽」，「皆使者持節侍祠」¹。上述南、北二嶽雖非今日的衡山與恆山，隨著時代更迭和政權割據而有不同，但五嶽及其為群體觀念乃就此明朗，成為全國山川祭祀制度的原型。五嶽崇拜固源於古代的山川信仰，意蘊著不同的景

¹ 見漢·班固撰，唐·顏師古注，清·王先謙補注：〈郊祀志下〉，《漢書》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷25下，頁8a。

仰情感；過去因交通不便，要同時祭祀並不容易，而擇取最具代表性的山嶽來祭祀。泰山位處中國齊魯文化之境，曾被視為天下最高的山。益以東方是日出之地、主生，秦始皇28年（219B.C.）又首次封禪泰山和刻石，且佛教地獄思想引進和傳統泰山治鬼說合流後，泰山神東嶽大帝躍昇為道教冥界的主宰。有好長一段時間，五嶽雖陸續都被仙境化，然泰山始終居於獨尊地位。

入唐以後，五嶽神不再是高高在上，除了與凡人有各種互動關係，家族成員的建構，更促使具備和接近人的特質，降低其之為神的超然正義性。唐代建都長安，鄰近的華山被視為唐政權的屏障，華山神的傳說流傳日盛，變成五嶽信仰中最常被討論者。自古以來，泰山神雖已流傳有不少文化傳說，經常以泰山府君之名出現，然因其形象已於前有的歷史中被記載和定義，被認為是正神，加上府君職銜對社會大眾有疏離感，所以唐人小說描述泰山裡的神明，特別是惡神時，多將重心放在其子——泰嶽三郎。因「三郎」一詞較貼近百姓的命名方式，或使泰嶽三郎格外受到唐代作家青睞，得見唐人作品中泰山神的變化情形和意義。至於華山家族神明在唐代小說中被書寫次數較前此大量增加，雖反映泰山和華山神信仰在當時的盛衰興替，²然因現存的唐五代小說中有關泰嶽三郎和華山府君、華嶽三郎的記載，³特別在山神搶婚故事中有許多相似情節。唯華山神搶婚故事多名為華山府君、非華嶽三郎，且「三郎」和「華山」經常被指涉為唐玄宗，使泰嶽三郎和華山府君關係相形密切，其於傳統民間信仰裡的形象更有合流傾向。被冠上府君官銜的華山神，雖也同樣和百姓間會有疏離感，然因沒有歷史包袱定型，可塑性較大，加上時人書寫華山府君多有諷刺意味，反倒在建構權威過程產生通俗親民效果。

《太平廣記》收錄了許多唐代及唐以前的小說，有關華山的描寫凡 48 篇，包

² 相關研究如杜德橋（Glen Dudbridge）據戴孚《廣異記》探討華山神的民間形象，見 Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuang-i Chi*（Cambridge: Cambridge University Press, 1995 年），頁 86-116、賈二強則以唐五代筆記小說為樣本，討論地方百姓心中的華山神和泰山神形象，見賈二強，《唐宋民間信仰》（福州：福建人民出版社，2002 年），頁 13-52。

³ 唐五代的華山神小說中，華山府君和華嶽三郎故事甚多，其在民間信仰中或未必是同一山神，但在唐人小說中卻經常是同一指涉，如晚唐段成式《酉陽雜俎》續集卷 2〈支諾皋中〉有一則敘述李公固事，文中既謂其為金天神，又稱為華嶽三郎。由於華山神曾被封為金天神，知此處華嶽三郎即為華山神，非華山神的第三子。見唐·段成式撰，許逸民校箋：〈支諾皋中〉，《酉陽雜俎校箋》（北京：中華書局，2015 年），頁 1557-1560。

括華山地景、華山仙鄉、華山府君和華山神家眷等四類，且有 10 篇出自戴孚《廣異記》⁴，戴孚可以算是唐代華山小說作者的代表。⁵由於戴孚生活時間距離唐玄宗時代不遠，當時社會應還瀰漫著熱衷討論其逸事的氛圍；《廣異記》以「記」字為書命名，原係指是書內容為單純記載，至若是否寄寓撰作者的意志雖未可知，卻可得見時人好事談論情形。《廣異記》除收錄華山小說外，其他四嶽的描寫凡 14 則：泰山和嵩山小說各 6 則、衡山小說 1 則、〈長孫無忌〉述及有五嶽神云云，而未見有恆山小說。泰山小說與嵩山小說的篇幅數量雖一樣，但泰山小說裡的「泰山」多指為神明，嵩山小說裡的「嵩山」則多是故事發生地點和山中修行道士，唯〈汝陰人〉的主人公為中嶽南部將軍女，係魏晉以來凡人與神女遇合相戀故事類型。《廣異記》除大量收錄華山小說外，前人最熱衷討論的泰山，則以數量第二且多山神身分出現，在一定程度上，反映此兩位山神信仰在唐代的消長情形。爰此，本文以《廣異記》裡的泰山和華山小說為論，尤其〈李播〉同時述及泰山和華山，箇中描寫，自可做為泰山和華山信仰現象之佐助參考。再者，泰山小說〈趙州參軍妻〉與華山小說〈河東縣尉妻〉的情節構設有諸多相似，不僅是唐人民間信仰山神的普遍心態，還隱含《廣異記》對政治歷史事件的詮釋，益以指涉有社會大眾的普遍認知，因此格外具有代表性和價值意義。

二、山嶽神之造作與指涉： 山神情慾敘寫所映現的社會意義

《廣異記》作者戴孚，譙郡（今安徽省亳州市）人，唐肅宗至德 2 年（757）

⁴ 本文引《廣異記》皆據唐·戴孚撰，方詩銘輯校：《廣異記》（北京：中華書局，1992 年），以下引文僅於文末標示卷篇名和頁數，不另作註解。

⁵ 《太平廣記》收錄唐代華山小說數量及內容分類情形，詳參丁肇琴：〈唐代小說與華山關係之探討〉，《世新人文社會學報》第 12 期（2011 年 7 月），頁 233-284。然丁肇琴以《太平廣記》載唐代華山小說出自《廣異記》有 11 篇，其中包括《太平廣記》卷 388〈張克勤〉。丁肇琴所據版本為臺北文史哲出版社 1987 年 5 月再版之《太平廣記》，今查該則文末實未註明出處，唯其後一則〈孫緬家奴〉註出《廣異記》。又陳安琪（On Ki CHAN）、黃萃婷（Shui Ting WONG）：〈西嶽華山：神格化及與道教之關係〉，《神話與文學論文選輯 2006-2007》（上網日期：2021 年 4 月 5 日，網址：http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_3/4/），頁 164 引〈張克勤〉一則，亦註出方詩銘輯校本《廣異記》頁 250，但查該書實未見有〈張克勤〉，故此處載為 10 則。再者，丁肇琴以唐代小說有關華山的描寫稱為華山小說，此處沿用之，且將有關泰山的描寫稱為泰山小說，其餘三嶽作品亦類推之。

進士及第。曾任校書郎，終於饒州（今轄江西省鄱江流域和信江下游）錄事參軍，時年五十七，著有文集 20 卷，《廣異記》20 卷。《廣異記》，新、舊《唐書》和《崇文總目》具未著錄，然《太平廣記》徵引甚夥，知宋初原帙尚存，後始散佚，《類說》和《紺珠集》等有節錄少許。錢曾《也是園書目》卷二冥異、《述古堂藏書目》卷三小說家、《讀書敏求記》卷二傳記、陳揆《稽瑞樓書目》、瞿鏞《鐵琴銅劍樓藏書目》卷一七小說類異聞等均著錄《廣異記》6 卷，當係後人輯本。據顧況〈戴氏廣異記序〉和貞元 9 年（793）撰〈饒州刺史趙郡李府君墓誌銘〉，推測《廣異記》成書殆在此之前，唯具體年時已難確考。今傳有《龍威秘書》本，《叢書集成初編》又據以收入。另因樊綽《蠻書》有引錄，知唐人王通明亦著有《廣異記》，唯其相關紀錄不多，是相信《太平廣記》註引《廣異記》者，應屬戴孚之作。今人方詩銘輯錄 302 則，主要得自《太平廣記》；李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》考釋有 305 則佚文，且對《太平廣記》和諸本誤收的 32 則做了簡要題記，⁶可補方詩銘輯本之不足。

《廣異記》描寫山神的惡行惡狀，主要對象為泰嶽三郎和華山府君，然與中國自古以來的山神信仰相較，恰和泰山府君的正面形象構成對比。畢竟歷代帝王唯自認為品德良善，才敢向天地昭告行封禪禮，藉此祈求長生不老。武功愈大者，往往愈有封禪作為，如秦始皇、漢武帝和唐玄宗等，並且創造了不少神話傳說，還認為只有帝王能夠看到某些神蹟，提供撰作者將帝王比附山神的想像空間。再者，山神向來被認為有宰制山裡精怪猛獸能力，這與武功鼎盛、拓土開疆的帝王容易被串聯一塊；復以唐前帝王多封禪於泰山，使被視為中國境內極其重要的山嶽。而為開啟溝通管道、拉近與泰山距離，將自然力量人神化，係是人類用以宰制的慣用伎倆：泰山府君油然而生，且成為統管陰間的大帝。如此一來，人生在世、死後雖分別由人間帝王和泰山府君統管，然包括泰山府君和陰司事務在內，也全都按照人類的價值認知構建。

（一）「人」的形象：任性逞慾的性格特質

中國傳統宗教信仰中，認為大自然裡有神靈存在，山嶽河川也各有主宰。為

⁶ 戴孚的生平資料、《廣異記》的卷數、成書年代及流傳，詳參王國良：《唐代小說敘錄》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1979 年），頁 44-45 和李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂版）》上冊（北京：中華書局，2017 年），頁 183-184 和 558-595。

展現對山的餽贈之祈求和感謝，衍生出各種祭祀儀式和活動，藉此對其神秘性表達崇敬之情。⁷東漢社會迷信風氣盛行，應劭《風俗通義》引民間傳聞：「岱宗上有金篋玉策，能知人年壽脩短」⁸，將泰山視為有知人壽命能力的神山。魏晉南北朝時期，山神信仰和民間道教文化關係密切，《洞真太上九赤班符五帝內真經》裡對於五嶽山神的名號、裝束等都有具體描述，⁹山嶽和山神間有更進一步連結。由於民間信仰裡認為：「山無大小，皆有神靈，山大則神大，山小則神小。」¹⁰ 山神的地位、職能與山嶽的高低大小雖有一定關聯，但這些權力是人類賦予，代表山嶽在現實生活被重視程度，及其山神在大眾心裡中的地位。早期山神的職掌多與山嶽特性有關，範圍以該座山林及生活其間的飛禽走獸為主，又因山嶽高聳入雲、容易積雨，致使山神被賦予掌管雲雨的能力。然因神靈崇拜的目的之一，係寄許透過祭祀換得神明福澤。當人類希望獲得護佑的品項愈多，適提供為山神職能的擴展契機，管轄事務也朝世俗生活滲透。

自古以來，帝王接受天命而有天下，所以被尊為天子。泰山長期為帝王封禪首選，泰山神的地位較其他山神尊貴，因此與天帝間被畫上血脈淵源。特別在兩漢以前，冥界向來都由天帝管轄，然據《列異傳·胡母班》、《孝經援神契》、《搜神記》等記載，泰山神除了被視為天帝孫、封為府君外，也成了冥界主宰，擁有無上地位，形象特色為知恩圖報、懂得人情世故。¹¹由於人間帝王和泰山都與天帝有了直系血脈般的關聯，更促使對山嶽附會，擴而廣之，備受唐人看重的華山也

⁷ 見張凱月：〈神話語境下的山神祭祀習俗與初民意識——以《山海經》為例〉，《大眾文藝》2017年8期，頁275。

⁸ 見東漢·應劭：〈封泰山禪梁父〉，《風俗通義》（臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》影明萬曆胡維新輯刊兩京遺編本），卷2〈正失〉，頁24a。

⁹ 文曰：「東嶽泰山君，……頭建三寶九光夜冠。衣青羽章裙，披九色班裘，帶上皇命神之篆……；南嶽衡山君，……頭建八朗寶光玉冠。衣赤錦飛裙，披神光緋文之表，帶封靈制魔之章……；西嶽華山君，……頭建六元通神飛冠，衣白錦飛裙，披素錦之裘，帶交靈素綬……；北嶽恒山君，……頭建五炁寶晨玉冠，衣黑錦飛裙，披玄文明光之裘，帶文靈紫綬……；中嶽嵩山君，……頭建中元黃晨玉冠，衣黃錦飛裙，披玄黃文裘，帶黃神中皇之章……。」見撰人不詳：《洞真太上九赤班符五帝內真經》（北京：華夏出版社，2004年《中華道藏》），頁445-450。

¹⁰ 引文見〈登涉〉，收入晉·葛洪撰，清·孫星衍校正：《抱朴子》（臺北：世界書局，1962年），內篇卷17，頁76。

¹¹ 詳參賈海建：〈神怪小說中的山神故事與山神信仰〉，《民族文學研究》2014年第4期，頁128-137和賈海建：〈魏晉六朝時期泰山府君與泰山神關係考論〉，《聊城大學學報（社會科學版）》2016年第1期，頁1-5。

同樣容易被指涉。尤其唐代是山神崇拜的重要發展時期，崇拜現象非常普遍、類型多種多樣，且有明顯的功利性特徵，滿足各種人群的不同需要。¹²初盛唐時對泰山的重視度不減，太宗時欲封禪泰山雖未成，高宗乾封元年（666）和玄宗開元 13 年（725）則順利在此行祭天之禮。唐朝帝王對泰山的加封，如武則天萬歲通天元年（696）尊為「天齊君」，唐玄宗開元 13 年封為「天齊王」，泰山崇拜和唐代政治有更密切關聯。

然由於長安、洛陽皆為唐朝的政治都城，鄰近的華山和嵩山較泰山來得更為大眾所熟悉可親，唐朝統治者也不只有對泰山神分封爵位，從時間上的先後性來看，華山和嵩山的授封都比泰山還早。武后垂拱 4 年（688）即已封嵩山為神嶽、授「天中王」；萬歲通天元年，再封嵩山為「神嶽天中皇帝」。玄宗與華山的淵源較泰山深，其在先天 2 年（713）封西嶽為金天王，遠比泰山封為天齊王早了十二年。除此之外，天寶 5 年（746）又封南嶽為司天王、北嶽為安天王。帝王封爵五嶽山脈的舉動，宣示其權力已正式向神界拓展，山神不再只有被尊崇仰望，其地位、形象由人們決定，係是對帝王的投射，帶有政治上的寄託。

唐玄宗曾締造開元盛世的政治高峰，在位期間的安史之亂也是唐朝由盛轉衰的關鍵，因為在歷史評價上有著功過衝突矛盾，生活中充滿各種傳奇事蹟，成為社會大眾津津樂道的對象。時人不只好事記載玄宗的奇行逸事，如《集異記》、《次柳氏舊聞》、《明皇雜錄》等，且對其關注和重視的華山有諸多想像，創作了不少華山小說。現存唐人小說中有關五嶽山神的描述，即有不少華山神搶婚故事，其中以《紀聞·邢和璞》裡的山神¹³和《紀聞·韓光祚》¹⁴裡的華山府君最早。由於

¹² 詳參王永平：〈論唐代的山神崇拜〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2004 年第 6 期（2004 年 7 月），頁 19-24。

¹³ 《太平廣記》註引《紀聞》。見宋·李昉：〈邢和璞〉，《太平廣記》（臺北：文史哲出版社，1987 年），卷 26，頁 174-175。本則先載邢和璞於唐開元二十年至都，又有某妾遭山神搶娶而暴死之事；幸賴邢和璞先後書墨符、朱符和大符，令山神歸還，終使某妾得能復生。由於唐朝（618-907）除 684-705 和 904-907 建都洛陽外，主要以長安為首都，而開元（713-741）的下限距離 904 年遷都洛陽相隔約 150 年，因此認為邢和璞所遇山神較可能為華山神。

¹⁴ 《太平廣記》註引《紀聞》。見宋·李昉：〈韓光祚〉，《太平廣記》，卷 303，頁 2399。另，此則在韓光祚愛妾遭奪時，巫言係華嶽三郎所為；然當韓光祚妾復生時，則云搶婚者為華山府君，或使巫師和韓光祚妾供詞中，搶婚人有出入情形。雖然在唐人筆下，華嶽三郎有時指為華山府君，有時指為華山府君的第三子，然以巫師和韓光祚妾之言，此華嶽三郎亦指為華山府君。相關討論可參邵穎濤：《唐代敘事文學與冥

《紀聞》現存條文以出於玄宗朝居多，乃作者牛肅的聞知紀錄，《紀聞·韓光祚》雖未述及故事背景線索，卻得視為牛肅生活時代的反映，復因《紀聞·邢和璞》有「唐開元二十年」云云字樣，利於《紀聞·韓光祚》以玄宗朝為發生時代之推斷。其他如《廣異記·仇嘉福》和《逸史·李主簿妻》¹⁵雖亦未述及為唐代何時之事，不若《廣異記·河東縣尉妻》在篇首提及為「景雲」年間事來得直截了當，然因故事裡的搶親者都是華山府君，認為華山神小說在玄宗朝後掘地而起。

不只如此，《廣異記》也刻劃了華山府君的其他惡狀，如〈三衛〉寫華嶽三郎欺負妻子、心胸狹隘，〈崔敏殼〉寫華嶽三郎娶婦時以飄風暴雨為樂。直到晚唐《西陽雜俎》裡的華嶽三郎，¹⁶也還不是以正神形象出現。縱使華山神家族成員偶爾有值得稱許作為，如《廣異記·劉可大》裡的華山神之子以真心對待劉可大，于逖《聞奇錄·張偃》¹⁷載華山神保護張偃免被老虎吞噬。但就有唐一代的華山神小說來論，正、負面形象的描寫篇幅相差懸殊，勢難扭轉華山神父子在時人認知裡好色量小的印象。只不過《廣異記》除收錄華山神家族為惡故事外，〈趙州參軍妻〉裡的泰嶽三郎也是任性逞慾、強奪民女之輩。知在搶婚故事中，不論奪凡人妻者是泰嶽三郎或華山府君，其雖名之為神，卻不再是受人景仰的超自然存在；一如雄踞山頭的惡霸，逕倚恃權勢地位、不擇手段來滿足個人慾望，且樣貌、作為已與人類無異。

（二）「三」的奧秘：山神經歷的是非判定

《廣異記》裡的山神搶婚故事中，不論是泰嶽三郎或華山府君，雖皆以其仙術／權勢貪得一時痛快，後來則都因為正義力量介入而受到制裁。此正義之士的身分固然未盡相同，卻都與太一神¹⁸有關。其中，〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉

界書寫研究》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁148和劉燕萍：〈角色與行動、霸力和人神戰——論唐代華山神的四篇搶婚小說〉，此文原載於《文學論衡》第8期（2006年），後收入劉燕萍：《神話、仙話、鬼話：古典小說論集》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁95。

¹⁵ 《太平廣記》註引《逸史》。見宋·李昉：〈李主簿妻〉，《太平廣記》，卷378，頁3012。

¹⁶ 此即前述李公固祈請華嶽三郎醫治外孫不語症事。見唐·段成式撰，許逸民校箋：〈支諾皋中〉，《西陽雜俎校箋》，頁1557。

¹⁷ 《太平廣記》註引《聞奇錄》。見宋·李昉：〈張偃〉，《太平廣記》，卷311，頁2464。

¹⁸ 「太一神」，〈仇嘉福〉書作「太乙神」。為避免敘述上的混淆，本文一律寫作「太一

裡的明崇儼和神人某¹⁹都因為驅使太一符令，才使山神掠奪之婦人得能生還。²⁰〈仇嘉福〉裡搶凡人妻的華山府君，也因太一神的現身介入，於逼不得已下，才將搶奪女子的魂魄送還。太一神不僅是《廣異記》裡山神搶婚故事中御用的正義之士，就連《紀聞·邢和璞》也是由太一神主持公道，唯以別稱「天帝」名之。²¹

《太一救苦護身妙經》有云：「此東方長樂世界有大慈仁者，太一救苦天尊，化身如恆沙數，物隨聲應，或住天宮，或降人間，或居地獄。」²²太一救苦天尊簡稱太一天尊，亦即太一神，具有接引東方長樂淨土、在人間尋聲救苦、在地獄拔度亡魂等三種神格。唐代以後，有關太一救苦天尊的道經，多偏重在地獄超亡的描述，成為冥界教化主。²³或使〈仇嘉福〉裡的太一神也被任命有「案天下鬼神」職務，凡教呼嶽神，至則必俯伏。太一神既統管天下山神，具有考核審判職權，係泰嶽三郎和華山府君的上司；當太一符令到來，山神的畏懼之情自不在話下，只得讓到手的婦女還陽。

神」。

¹⁹ 〈河東縣尉妻〉雖未明言救活縣尉妻者的身分，然其是自行前往縣尉府第救人，離開縣尉府第後又遂「不見」。如此來去自如行徑，恐非常人所能為，而至少應該是得道者，故本文名之為神人某。

²⁰ 山神搶婚故事類型中，對於正義之士的身分，丁肇琴比較〈河東縣尉妻〉和《逸史·李主簿妻》在《太平廣記》裡的分類差異後提出，兩者故事情節類似，《太平廣記》卻將〈河東縣尉妻〉放在「神類」、《逸史·李主簿妻》放在「再生類」，原因之一有可能是河東縣尉妻當時已亡，需要「神」才能起死回生；李主簿妻只是「氣絕而倒，惟心上微暖」，尚未真正死亡，故只需要葉法師相救即可。詳參丁肇琴：〈唐代小說與華山關係之探討〉，頁268。然而，〈趙州參軍妻〉裡的明崇儼並非神仙，但有書寫符咒役使鬼神法術，其能否將人救活，取決於被召喚者是否願意前來，故告知參軍當第三道符燒完後，其妻「不來真死」。至若〈河東縣尉妻〉裡書太一符令者的身分雖不明確，但出門後遂就不見，推測應係神人某化身。又參軍妻和縣尉妻最後雖分別以明崇儼和神人某之助才得復生，但〈趙州參軍妻〉裡的泰嶽三郎和〈河東縣尉妻〉裡的華山府君所畏懼的，實係「太一」符令，復以明崇儼並非神人，因此認為《太平廣記》的歸類，除與受掠奪者妻是否斃亡有關外，教山神感到畏懼者的身分亦應是分類關鍵。爰此，〈仇嘉福〉和《紀聞·韓光祚》都被《太平廣記》放在「神類」，除因故事裡的婦人都復活歸返外，應也呼應令起死回生者分別為觀音菩薩和太乙神有關。同理，教《紀聞·邢和璞》裡的山神收手放人，也是因為天帝／太乙神出馬才得奏效，是與被《太平廣記》歸在「神仙類」的名目相符。

²¹ 「太一」曾指為「天帝」之說，可參張應橋：〈試論我國古代的「天帝」形象〉，《洛陽理工學院學報》第25卷第1期（2010年2月），頁85-86。

²² 見唐·撰人不詳：《太一救苦護身妙經》（北京：華夏出版社，2004年影《正統道藏》），頁326。

²³ 見蕭登福：《道教地獄教主：太乙救苦天尊》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2006年），頁263。

雖然趙州參軍妻「忽暴心痛，食頃而卒」，河東縣尉妻「死於堦側」，二人都沒有了生命氣息。但〈趙州參軍妻〉裡的明崇儼為凡人，掌握的資訊有限，不知參軍妻是否真死，才會在書三道符授盧時云：「還家，可速燒第一符；如人行十里許不活，更燒其次；若又不活，更燒第三符。橫死必當復生。不來真死矣。」（〈趙州參軍妻〉，頁 47-48）〈河東縣尉妻〉裡的神人某顯然較明崇儼還清楚當時狀況，一開始即欲書畫朱符，只以紅色顏料無法立即取得，才連發三道符。然不論正義之士是要給予山神遷善機會，或因外在條件瑕疵無法一次到位，唐代山神搶婚故事裡的正義之士，多要到第「三」次出手後，才能獲得圓滿結果。除前述外，《紀聞·韓光祚》裡的韓光祚也分別以鑄金和圖菩薩像無法震懾華山府君，直至所請金工以陰錯陽差之故，將光祚用以支付造菩薩像錢贖取將遭烹殺之豬，因拯救牲畜性命善報而終於救回愛妾；《逸史·李主簿妻》裡的葉仙師亦先後書畫三道符，待第三道以朱筆所書者化作赤龍，方令華山府君將李主簿妻送回。至於〈仇嘉福〉裡的太一神雖共書有九道符，卻以先三後六之數分兩次而非三次焚燒；然嚴格說來，九道符相應三組三道符之數，直待九道符都燒盡，崔司法妻才得生還。

「三」常作虛數解，表「多」的意思。不論是陰錯陽差造成或有意給予改過機會，山神幾乎都要到正義之士第三次出手時，才心生恐懼、知所收斂，是見其色慾薰心、冥頑不靈特質，如〈趙州參軍妻〉裡和泰嶽三郎玩雙陸棋少年一再勸其將參軍妻送還，三郎卻仍置若罔聞、我行我素，最後慘遭滅門之禍；〈河東縣尉妻〉裡的華山府君也對乘烏雲使者的命令無有理會，直到乘赤雲使者出現，傳達太一神的責問，才趕緊將縣尉妻王氏放還。由於傳統小說經常運用此三復方式，使故事情節更曲折變化，人物性格更為豐滿，主題思想更為深化，而同樣取得預期效果。²⁴一如山神搶婚故事裡的山神都仗勢欺「人」、不知自省、色慾薰心，雖然對更高權力莫可奈何，卻要到大難臨頭才警醒或為時已晚，是所受到的懲罰乃咎由自取、未有絲毫值得惋惜。此天理昭彰、報應不爽的命題，也同時是對於中國古典小說勸善懲惡、社會教化功能的回應。

²⁴ 小說採「三復情節」的研究論述頗多，此處可參杜貴晨：〈古代數字「三」的觀念與小說的「三復」情節〉，《文學遺產》1997 年第 1 期（1997 年 1 月），頁 109-111；杜貴晨：〈中國古代小說「三復情節」的流變及其美學意義〉，《齊魯學刊》1997 年第 5 期（1997 年 9 月），頁 9-17 和郭靜：〈《聊齋誌異·胭脂》與「三復情節」〉，《語文學刊》2009 年第 1 期，頁 16-17。

（三）「神」的批評：女性指控的現實意義

為強化山神耽溺美色、失德敗行的惡狀，戴孚除描述趙州參軍妻「甚美」，河東縣尉妻王氏亦「有美色，著稱三輔」，使更符合情理外。還以受害者的良善和夫妻情篤和好，加深山神奪人所好之無可原諒，如〈趙州參軍妻〉寫參軍妻於暴死前，「欲之市求續命物，上於翁姑」，以示其孝；參軍「號哭畢」，往見明崇儼時「叩門甚急」，以見其哀痛和不捨。又若〈河東縣尉妻〉寫縣尉妻來不及在臨死前見夫婿最後一面為恨，而當縣尉見妻亡時，「撫屍號慟，絕而復蘇者數四」，足證其夫妻同心、兩情繾綣。參軍妻和縣尉妻最後雖都被救活，展示美好圓滿的結局，然以大量篇幅述說死亡經歷，既滿足世人對異域空間的想像，也提出了對山神劣行的強烈指控。如〈趙州參軍妻〉載：

（參軍妻）遂活。頃之能言，云，初被車載至泰山頂，別有宮室，見一少年，云是三郎。令侍婢十餘人擁入別室，侍粧梳。三郎在堂前，與他少年雙陸，候粧梳畢，方擬宴會。婢等令速粧，已緣眷戀故人，尚且悲淚。有頃，聞人款門，云：「是上利功曹，適奉都使處分。令問三郎，何以取盧家婦？宜即遣還。」三郎怒云：「自取他人之妻，預都使何事？」呵功曹令去。相與往復，其辭甚惡。須臾，又聞款門，云：「是直符使者，都使令取盧家婦人。」對局勸之，不聽。對局曰：「非獨累君，當禍及我。」又不聽。尋有疾風，吹黑雲從崖頂來，二使唱言：「太一直符今且至矣！」三郎有懼色。風忽卷宅，高百餘丈放之，人物糜碎，唯盧妻獲存。二使送還，至堂上，見身臥牀上，意甚悽恨，被推入形，遂活。（〈趙州參軍妻〉，頁48）

同泰嶽三郎一起玩雙陸棋的友人，都出言規勸、預告利害，三郎出言不遜、不思已過之態度尤更可惡。又如〈河東縣尉妻〉載：

（縣尉妻）王氏既悟，云：「初至華山，見王。王甚悅。列供帳於山椒，與其徒數人歡飲。宴樂畢，方申繾綣。適爾杯酌，忽見一人，乘黑雲至，云：『太一令喚王夫人。』神猶從容，請俟畢會。尋又一人乘赤雲，大怒曰：『太一問華山，何以輒取生人婦？不速送還，當有深譴。』神大惶懼，

便令送至家。」（〈河東縣尉妻〉，頁49）

太一神既謂華山府君「輒取生人婦」，知府君奪取凡人妻非偶一為之，相信造成轄下百姓諸多困擾，卻又未能獲得妥善解決。所幸〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉裡的被奪者在太一神出面主持公道下，最後都死而復生，無有因為官官相護，徒留天理不明的遺憾。

唐五代現存各山神搶婚故事的主旨雖不相同，如《廣異記》諸篇著眼於太一神對山神的懲戒，點出天地間仍有公道真理存在之命題；《紀聞·韓光祚》以韓光祚自此篤信佛教作結，強調有福行善者功德最大。然除了〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉外，《廣異記·仇嘉福》、《紀聞·韓光祚》、《紀聞·邢和璞》和《逸史·李主簿妻》，也都有被奪者復生指控情節，因此認為權貴欺凌弱勢事件，係普遍存在在當時社會。唐代女性的家庭、社會地位雖較其他朝代來得高，但若面對的是擁有政治權勢的惡霸時，下層官吏尚都可能受到壓迫，無官無職的妻妾遭欺凌自不足為奇。丈夫既無法和迫害者／山神對抗，父權建構的階級社會中，女性受害者只能等待奇蹟、仰賴超能力量介入，才有機會脫離現下困境。正由於女性／被奪者妻勢弱遠勝於男性／被奪者，女性的控訴較男性還能深刻地反映出那種無助感，益發突顯迫害者恃強凌弱的醜惡嘴臉，進而對山神為惡行徑感到不齒，其有關批評也更易於獲得聽者共鳴。

三、比附玄宗的核心思維： 華山故事代表及歷史詮釋之基礎

《廣異記》裡的故事篇幅長短不等，卻因情節曲折委婉不一，敘述內容粗疏有別，被譽為志怪到傳奇小說的過渡。多數故事裡的人物、時間和年號等除有案可稽，或提供傳述者的里籍仕宦資料，增強敘述的可靠性和內容的真實性外；由於唐代文人已開始有意識地寫作小說，內容既可反映當時政治社會現象，還不時帶有個人思想和情感的投射。尤其《廣異記》對於山嶽神的大量描寫，造成前所未見的山神搶婚故事熱潮，也因書寫對象僅為泰嶽三郎和華山府君，相信如此巧合乃刻意安排。且《廣異記》是唐代選編最多華山故事的小說集，還同時收錄了六篇泰山小說，前述〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉除搶婚者不同，而分別為

泰嶽三郎和華山府君外，故事情節和內容主題似出一轍。同書〈李播〉因也提及泰山和華山云云，巧妙地點出泰山和華山在當時社會的觀感；若將〈李播〉與〈趙州參軍妻〉、〈河東縣尉妻〉一同參看，更得見山神搶婚故事與唐代政治議題及道教文化關聯，瞭解唐代山神信仰的意義與內涵。

（一）山神搶婚之時代特質及影射

望名知義，山神的管轄範圍，原只侷限在該座山嶽。自秦朝帝王於泰山行封禪禮後，泰山神的地位愈來愈高，於歷代的山嶽神信仰中，多具有相當程度的指標價值。兩漢魏晉的小說敘事，由泰山冥府及治鬼題材衍生的各種想像，特別是干寶《搜神記·胡母班》²⁵裡的亡魂言及幽冥世界乃泰山冥府、幽冥主宰即泰山府君等觀念，確立了泰山神的權力除管轄泰山界域外，也主司陰間事務。即使佛教於東漢傳入後，重新調整中國固有的陰間地府觀念，還對泰山府君的地位產生衝擊，然大抵不出泰山治鬼與冥界懲罪之說。²⁶有唐以來，泰山不再是行封禪禮的唯一選擇，加以長安和洛陽在唐代首都的權責規劃上，各自在不同時期發光發熱，更促使鄰近名山——華山和嵩山，於政治力量的加持下變得更加耀眼。尤其唐玄宗早年勵精圖治，締造過極盛的開元時期，卻因為荒淫無度奪子媳楊玉環為妃，而後又引發安史之亂，差點斷送江山。如此跌宕起伏、褒貶不一的帝王生涯與歷史評價，及由之傳衍的各種軼事瑣聞，皆促使成為當時小說家和好事者樂道的對象，活生生是傳奇創作的現成素材。復因其為五嶽封王時以華山為先，毫不避諱對西嶽的重視，風行草偃，也使華山成為文人書寫的熱門題材，日逐取代泰山對百姓的影響力。《廣異記》裡的山神搶婚故事，除有自前代作品如《搜神記》借鏡的可能性外，也因《廣異記》裡搶婚的山神已不再具備反省改過作為，²⁷明顯成為惡霸惡神之屬。再根據《廣異記》的成書時代、山嶽神的名稱、排行、搶婚作為及與玄宗生平事蹟的關聯，以至能在當時政治社會事件裡找到對應等線索，知山

²⁵ 文見晉·干寶撰，李劍國輯校：〈胡母班〉，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年），卷6，頁98-100。

²⁶ 詳論參見邵穎濤：〈巡遊泰山地府題材小說流變與冥界觀的演進〉，《學術論壇》2011年第7期（2011年7月），頁90-94。

²⁷ 其文見晉·干寶撰，李劍國輯校：〈張璞〉，《新輯搜神記》，卷6，頁104-105。〈張璞〉裡的廬山神為兒聘婦，雖亦帶有強迫意味，然其知過能改，別於《廣異記》裡的山神搶婚之蠻橫無理。

神搶婚故事在玄宗朝後盛極一時應係時勢使然，乃撰作者採文學方式對歷史社會現象予以詮釋的成果。

1. 建都長安與華山信仰之興起

根據《西嶽華山廟碑》拓本記載，知最晚在東漢桓帝延熹年間，華山神的信仰已然存在。「華山」在唐人小說中大量出現，則與鄰近唐朝京城長安有關。雖然在唐代首都的沿革中，洛陽亦佔有舉足輕重地位，也曾經是西周、東漢、魏、西晉等朝代首都；唐高宗顯慶 2 年（657），更詔改為東都；天授元年（690），武則天自立為皇帝後，除定都洛陽、稱為神都外，且在鄰近的嵩山行封禪禮。尤其初盛唐時期，關中地區災荒不斷，為了尋求糧食補給，唐高宗、中宗等都長期居住過洛陽。直到玄宗後期，江南地區糧食運往關中的問題解決，長安的政治地位才更加穩固。但其作為唐朝的開國首都，於唐人心中的獨特意義，則自始至終存在。因此，以華山護衛長安的考量向來是唐人的一種認知：期許政權能獲得華山神庇佑，就連在華山行封禪禮的建議也一度被提起。

此外，由於秦、西漢及十六國時期的前趙、前秦、後秦、南北朝的西魏、北周和隋也都是建都在華山附近的長安或鄰近地區；有唐一代，除武周和唐朝末期以洛陽為政治中心外，長期還是以長安為首都。從對首都的理解及心生傾慕的觀點來看，唐人對長安的情感自然較洛陽來得深。正因為唐朝政府對長安的重視，高宗和玄宗在位期間，分別增建了大明宮和興慶宮等宮殿。復以唐長安城的規劃擴展，使其人口總數達到百萬之多，加上經濟文化的快速成長，長安一度成為當時世界上最大的都市。再者，唐代士子參加科舉或入朝為官皆須來往長安，不管是路過或特地前往華山遊覽，由此產生的各種情感及記憶，在在促使華山躍昇成為文人寫作的熱門事物。

畢竟科舉是唐人入仕的重要途徑之一，玄宗朝以後，科舉入仕者乃朝廷政要的主要來源；進士科因係最難考、卻最容易達到顯貴目標的科目，所以在當時社會擁有最大最多的影響力。又因唐帝王對文學的愛好和提倡，使以詩賦取士為主的進士科格外受重視。唐高宗永隆 2 年（681）詔進士試雜文，天寶之季，詩賦成為雜文試的重要內涵。²⁸一時之間，賦體的書寫蔚為風氣，留下許多優秀作品。現

²⁸ 唐代進士科由文學取士到詩賦取士的發展，詳參李昱東：〈唐代科舉制度的演進〉，《空大人文學報》第 19 期（2010 年 12 月），頁 195-196。

存唐代的山嶽賦有 30 篇，以五嶽四鎮為主要書寫對象者佔 16 篇，且有 11 篇是描述華山。西嶽華山與首邑長安干涉合流的關聯性，實為唐代華山賦書寫變創特色之一；畢竟自古以來，華山即為長安附近的天然屏障，兩者間的關係密切。《昭明文選》選錄漢代「京都」賦經典中，如張衡在〈兩京賦〉補綴華山神話，孫綽〈遊天台山賦〉映現出遠離京域及其君國世變指涉的書寫本質，也啟發著唐代賦家意欲藉由變創轉化，新塑屬於唐代山嶽座標及帝國圖騰，展現唐代華山賦系列從篇題到內容上，誠不乏疏密不整的「華山—京都」相關敘寫。²⁹

再者，從百姓畏山的心理層面看，華山之險，除教人心生可望不可及的崇拜感外，因歷來失足墮山者不在少數，充分體現人類的細微渺小與華山的神祕莫測，由驚懼衍生出的不安全感遂油然而生。反映在民間信仰上，便帶有了惡的成分。³⁰華山神及其家族成員在唐代小說中，終究以倚勢霸道、重欲好色的形象居多。除了前述的華山府君或稱華嶽三郎外，《廣異記·李湜》裡華山神的三位夫人，《廣異記·華嶽神女》、《廣異記·王勳》和陳翰《異聞集·華嶽靈姻》³¹裡華山神的女兒，都是人神之戀的宰制者。傳統人神相戀的故事，係透過具體的空間差異，強調人神有別的實質及身分，人的被動作為完全由神來掌控，形成一種不對等的互動模式。於此，華山神家族裡的女性也都被指作不可違逆的威權，呼應著中晚唐文人好議濫權使惡題材現象，既無法規避且抗拒不得，一如〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉裡被搶婚者的官位都十分低微，山神的超自然力量則象徵位高權重，不論從神、人立場或封建體制裡的高、低官階角度來看，勢弱的一方永遠都只有被欺壓的份。而華山奇險使之向來可望且不易觸及，就好比士子要取得到長安應試、特別是進士科機會之困難；加以唐代建都長安、鄰近華山的地緣性，教華山信仰不單純只是山嶽的神化，同時隱含中晚唐人意欲入仕長安的寄託。

2. 玄宗傳說與山神信仰之關聯

唐玄宗為唐朝由盛轉衰的關鍵人物，本身的話題性和傳奇性，向為小說家好

²⁹ 詳論請參許東海：〈山嶽·經典·世變——唐華山賦之山嶽書寫變創及其帝國文化觀照〉，《漢學研究》第 28 卷第 2 期（2010 年 6 月），頁 267-295。

³⁰ 有關華山之險及相關描述，詳參劉燕萍：〈角色與行動、霸力和人神戰——論唐代華山神的四篇搶婚小說〉，《神話、仙話、鬼話：古典小說論集》，頁 109-110。

³¹ 見王夢鷗：《唐人小說研究（二集）：陳翰《異聞集》校補考釋》（臺北：藝文印書館，1973 年），頁 124-125。

事談論的對象；也因敘述角度及作者意欲傳述的目的不同，使與玄宗有關事蹟更引人談資，如《朝野僉載》、《隋唐佳話》用力於開元、天寶之際的描寫，偏重在其為開創政治新局面的英主，對其政治革新作為多予肯定，《教坊記》、《高力士外傳》則著眼於安史之亂前後事件，強力塑造其享樂昏昧形象。³² 唐玄宗為迷戀、寵愛楊貴妃所付出，雖也有謂之愛情至上而傳揚歌頌；但其為此做出種種不慈、不公之事，同樣招來文人創作時的諷刺批評。即使箇中參雜了不少牽強附會傳說，及有過度誇大失真情形，玄宗為有唐一代最受小說家青睞的帝王，卻乃不爭的事實。

其次，隋唐五代本命說盛行，從皇帝到庶民，皆有信仰本命。此係以道教五行生剋為基礎，主要就出生的年月日時，結合天干地支之吉凶來推算。由於玄宗本身亦崇信本命，其生於垂拱元年（685），歲在乙酉，肖獸為雞；干支與五行的配屬中，酉屬金，金在西方，西嶽華山當金方正位。當時許多有關玄宗的傳說，以至君臣間的應對、安祿山的災亡等，都與玄宗的本命信仰相關。³³《廣異記》現存故事橫跨的時間幅度，上起唐高宗、武后（684-704）間，下迄代宗、德宗時期，特別以發生在玄宗開元、天寶年（713-756）間最多。³⁴ 尤其唐代經過安史亂後，朝野上下亟需社會的安定力量，祈求獲得神靈護佑的想法日熾。受到華山為玄宗本命說的助長，地近長安的華山神自被賦予較多期待。當文人對現實政治感到失望時，或將想望投射在華山神及其家庭成員身上。基於前述華山和唐代科舉之連結與想像，華山神也被賦予主宰和預知科考功名能力，如《廣異記·劉可大》、《廣異記·李湜》都有相關描寫。

又根據《博物志》記載：「五岳視三公，四瀆視諸侯，諸候賞封內名山者，通靈助化，位相亞也。故地動臣叛，名山崩，王道訖，川竭神去，國隨已亡。」³⁵ 歷代帝王除封禪祀典的選擇外，國家盛衰、君德優劣，也被認為和五嶽名川有關：山川異常的各種徵兆與現象，經常被擬人化是自然神的作為，形成對君王、大臣德性的影射。泰山自古被視為五嶽之長，但到了唐代以後，不只當時民間改為熱

³² 唐玄宗在文學作品中的形象，詳參陳緒民：《唐代小說中唐玄宗形象之塑造及其演變》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2013年）。

³³ 有關傳統本命說的發展、玄宗信仰本命及有關記載，可參劉長東：〈本命信仰考〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2004年第1期，頁54-58。

³⁴ 此引據《廣異記輯校說明》，見唐·戴孚撰，方詩銘輯校：《廣異記》，頁8。

³⁵ 晉·張華：《博物志》（北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》），卷1，頁5。

衷談論華山，就連泰山府君形象及權力範圍也有了轉變。《搜神記·胡母班》裡的泰山府君，雖已被確立有掌管陰司權力，約略在同時間，民間裡的華山神信仰，也被賦予掌管人類生死的隱喻，³⁶唐傳奇《玄怪錄·杜子春》則將杜子春入冥所在定於華山。就冥界的所在處以觀，泰山和華山於中唐之後，顯然形成一種互文關係。除此之外，佛教自東漢傳入中國後，也逐漸影響改變了中國本土對冥界的認知，《冥報記·眭仁蒨》裡的泰山府君，甚至被降職成為佛教在地獄的主宰閻羅王底下的最高官職——尚書令，³⁷不再是陰間的統治者。

再者，泰山神和華山神經過唐代小說的形塑後，兩者的職掌有了合流重疊，肩負掌管冥界和人類生死、預知和影響士子功名前途等職能，就連「華山府君」稱呼也應該是模仿「泰山府君」而來。畢竟人死歸於泰山是傳統冥界觀的內涵，而華山神於其他職能的具備，卻要到《廣異記》後的小說才完整。唯地獄審判、拘提鬼魂、懲治罪人等題材，乃承襲佛教傳入前泰山治鬼的既有認知，再融入佛教地獄治罪觀念的宗教體現。³⁸由於《廣異記·王儻》和《廣異記·仇嘉福》都有華山神懲治罪人情節，〈趙州參軍妻〉：「二使送（參軍妻）還，至堂上，見身臥牀上，益甚悽恨，被推入形，遂活。」〈河東縣尉妻〉：「（華山）神大惶懼，便令送（縣尉妻）至家。」寫泰嶽三郎和華山府君搶娶人妻方式，又剛好都是勾魂，為其後的回魂復生情節提供合理解釋之餘，且得證《廣異記》裡的山神信仰係佛道思想融合後的結果。鑑於泰嶽三郎和華山府君在職能、形象和思想內涵上如出一轍，華山在唐高宗上元年間到代宗寶應元年（675-762）曾改名稱為「太山」。這與原本即別稱作「太山」的「泰山」容易產生混淆，或於有意無意間被相互替代、³⁹視為一體。

³⁶ 舊題《搜神記·華山使》有華山使送死籍的敘述。據李劍國考證，認為〈華山使〉係後人參酌諸書彙集而成，事見《史記·秦始皇本紀》、《漢書·五行志中之上》、《論衡·紀妖》、《水經注》卷19〈渭水〉、《北堂書鈔》卷160、《初學記》卷5、《太平御覽》卷51和卷958和《事類賦注》卷7引樂資《春秋後傳》。見晉·干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，頁628。〈華山使〉雖非《搜神記》舊文，然以前述《史記·秦始皇本紀》等相關記載，知在兩漢魏晉時期的民間信仰中，華山已和人死歸處有關。

³⁷ 見唐·唐臨撰：〈眭仁蒨〉，《冥報記》（上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》影民國13年（1924）上海商務印書館印涵芬樓秘笈本），卷中，頁9a。

³⁸ 詳論參見邵穎濤：〈唐代華山神靈異小說探析〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2009年第Z1期（2009年），頁36。

³⁹ 杜貴晨引新、舊《唐書》和《唐會要》的記載，提出唐高宗上元年間「華山改為太山」，

《紀聞·邢和璞》和《紀聞·韓光祚》雖都是唐代現存較早的山神搶婚故事，但包括〈河東縣尉妻〉、〈仇嘉福〉和後出的《逸史·李主簿妻》，都將好色搶婚的矛頭指向華山府君，唯〈趙州參軍妻〉和五代王仁裕（880-956）《玉堂閒話·葛氏婦》⁴⁰裡淫凡人婦者為泰嶽三郎，相信與玄宗和華山有一定關聯。〈趙州參軍妻〉將搶婚罪名冠在泰嶽三郎而非其他兄弟、更非華山府君身上，又〈趙州參軍妻〉與〈河東縣尉妻〉都被《廣異記》收錄，且兩篇故事情節多雷同來看，迫害者分別為泰嶽三郎和華山府君，除可以稍微降低二者的重複性，營造出一山之神多好色，且不只是侷限在特定山神的印象外，還可提供為一國之君形象的鋪墊。尤其華嶽三郎的惡名昭彰，或許與玄宗有搶子媳楊玉環為貴妃前科有關，還和玄宗本命及行三條件吻合，⁴¹同時與《廣異記》另有批判玄宗耽於逸樂的故事作印證，⁴²彰顯唐代山神搶婚故事係是在嘲諷玄宗。

總歸唐五代的山神搶婚故事中，泰嶽三郎出現的次數所以少於華山府君，應係華山信仰在當時超越泰山信仰的反映，同時與華山指涉唐玄宗較泰嶽來得強有關。隨著唐帝國的沒落及結束，玄宗風流艷史的話題性降低，華山被拿來發揮而寫入小說的次數降低，華山神及山神劣跡故事自然頓減。不只如此，唐五代後文言神怪小說專記山神者稀有，白話小說成為山神故事的主要載體，且內容多描述山神受仙人道者乃至精怪妖魔指使，淪為被欺壓的基層神祇和故事裡的配角，不復有唐五代及唐前神怪小說裡的威風，就連五嶽獨尊的泰山神亦是如此。尤當泰山碧霞元君信仰自宋代崛起後，泰山神的地位更逐漸被架空和取代。⁴³更因為唐代以前和入宋以後的山神故事中，搶人妻妾者鮮少有行三標誌，⁴⁴益證明三郎搶婚只

代宗寶應元年又復故名情形，認為《水滸傳》把本事在「泰（太）山」的故事寫作「閼西嶽華山」，即有可能是受到唐人改「華山」為「太山」的影響。詳參杜貴晨：〈略論泰（太）山與太行山、華山等之互稱及其對文學的影響〉，《南京師大學報（社會科學版）》2016年5期（2016年10月），頁132-134。但以唐代山神搶婚故事中，泰嶽三郎和華嶽府君行徑如出一轍，故事情節相類現象以觀，或亦有可能與「華山」曾名為「太山」有關。

⁴⁰ 《太平廣記》註引《玉堂閒話》。見宋·李昉：〈葛氏婦〉，《太平廣記》，卷313，頁2479。

⁴¹ 詳參丁肇琴：〈唐代小說與華山關係之探討〉，頁273。

⁴² 詳參陳緒民：《唐代小說中唐玄宗形象之塑造及其演變》，頁109。

⁴³ 詳論請參費海建：〈神怪小說中的山神故事與山神信仰〉，頁128-130。

⁴⁴ 蔣巧伶蒐集了魏晉南北朝、隋唐五代和宋元明清各種搶掠成親故事相關文本，發現宋代以後故事裡的掠奪者亦未見有行三情形。文見蔣巧伶：《明清小說中的搶親故事的承衍研究》（臺北：政治大學中國文學系碩士論文，2018年），頁175-187。再者，泰

是唐五代的獨特現象，係當時文人根據玄宗傳說而依附在山神信仰上的結果。

（二）山神搶婚的史事與文化對照

山神搶婚故事裡遭奪妻妾者，多屬地方上的基層官吏，以〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉為例，唐代參軍為武官，負責參謀軍務；縣尉的職能是輔佐縣令，以抓捕賊盜、維護治安為主。此外，《廣異記·仇嘉福》裡遭奪妻者為鄧州崔司法，《紀聞·韓光祚》裡的韓光祚時任桃林令，《逸史·李主簿妻》和《玉堂閒話·葛氏婦》裡遭搶奪者分別為主簿和兗州部屬之子，官階也都不高。《紀聞·邢和璞》雖未述及遭奪妻者官銜，然其若極有名望，小說家理當記上一筆，以為茶餘閒話。故認為山神搶婚故事之安排，係因傳統封建社會中，基層官吏被高官欺壓尚無法抗衡，何況其面對的是擁有超自然力量、掌握人類生死大權的山嶽神？兩者的地位權勢已然懸殊，若加上男尊女卑觀念權衡，則山神與基層官吏妻妾間，實存在著高／低官階、神／人境界、男／女性別等三個面向的不平等，拉大彼此間的差距。所幸妻妾遭搶奪者非坐以待斃，係積極尋求或因上天垂憐而逢術士、神菩薩相救。小說裡濫權瀆職的山神最後都受到制裁，不僅象徵唐代帝王權威被打落神壇，同時是以昏庸無能、寵惑女色結局勸誡世人。

1. 對政治的比附

山神搶婚故事意蘊唐人對道教與山神關係的想像。然據收錄到的七篇故事相較，華山府君已為此故事類型的迫害者代表，再以「華山」、「三」與唐玄宗的連結，及初盛唐帝王不乏強搶人妻傳說等線索，在在將山神搶婚引入政治隱喻路途。不只唐小說中的山神經常被指作是帝王，連正義之士如道士和法師的職能也都獲得提升，才有拼搏機會，否則，終究於事無補、甚至白白犧牲。尤其泰山、華山皆屬神山名嶽，能與之抗衡者，自不會是泛泛之輩。

歷史記載，開元 19 年（731），司馬承禎（647-735）提倡國家設立五嶽真君

嶽三郎在唐人小說中，雖多呈現惡神形象，然似亦有冥府審判職權，成為後人刻劃的依據。尤其泰嶽三郎自五代後，先後於後唐明宗長興 3 年（932）詔為威雄大將軍、北宋真宗大中祥符元年（1008）加封為炳靈侯等，自此成為正神。則若再以之為搶凡人妻妾者，便與民間信仰形象大相逕庭。相關論述可參唐·薛用弱：〈李納〉，《集異記》（臺北：藝文印書館，1966 年影明正德顧元慶輯刊陽山顧氏文房本）和宮磊：《宋真宗封禪探究》（濟南：山東師範大學專門史碩士論文，2007 年），頁 68。

祠、青城丈人廟和廬山使者廟，倡導道教仙真高於國家祭祀之嶽神觀念，給唐代民間信仰烙下了極深的印記。表現在唐五代的山神搶婚故事時，神仙或道士令山神歸還民女的方式，便不再是一般法術故事中的祈求，而變為命令式的要求。⁴⁵〈趙州參軍妻〉裡的明崇儼和《逸史·李主簿妻》裡的葉仙師之能制服山神，雖意涵社會大眾對道士群體的混淆與想像，實指此二人已經修煉達至仙人境界，才有足夠威權懲誡雄峙一方的山神。除此之外，《廣異記》所述道士更不乏有通天本事，〈李播〉裡的華山道士正是此輩：

高宗將封東嶽，而天久霖雨，帝疑之，使問華山道士李播，為奏玉京天帝。播，淳風之父也。因遣僕射劉仁軌至華山，問播封禪事，播云：「待問泰山府君。」遂令呼之。良久，府君至，拜謁庭下，禮甚恭。播云：「唐皇帝欲封禪，如何？」府君對曰：「合封，後六十年，又合一封。」播揖之而去。（〈李播〉，頁45-46）

李播乃唐代知名道士李淳風（602-670）之父，而此處的玉京天帝也就是天帝、太乙神。李播有事問天帝用「奏」、尋找泰山府君時「令呼之」，府君見李播則用「拜謁」，據此措辭用字，李播和府君應係上對下的關係，展現道教仙真高於嶽神觀念。

唐代君王以道教始祖老子姓李，而自許為老子的後代子孫，將道教視為國家的宗教，但對於佛教仍多予優容和敬仰；益以則天皇帝、宣宗等崇信佛教，和中唐以前僧尼有免役免稅權利，使有唐一代出家道士人數不若僧尼來得多。卻因道教在唐代多數時期受到皇室護持，上行下效，在社會上有相當影響力。自李唐開國武德元年（618）至僖宗中和4年（884），長達二百六十六年的時間內，建造宮觀約一千九百餘，所度道士計一萬五千餘人，⁴⁶連道士成仙故事也格外盛行，如有神仙謂孫思邈（581-682）曰：「爾所著《千金方》，濟人之功，亦已廣矣。而以物命為藥，害物亦多。必為尸解之仙，不得白日輕舉矣。」其童子，亦乘空而飛。

⁴⁵ 見吳真：〈唐代社會關於道士法術的集體文學想像〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第63卷第3期（2010年5月），頁298。

⁴⁶ 見白文固：〈歷代僧道人數考論〉，《普門學報》第9期（2002年5月），頁8。

⁴⁷另有葉法善（616-720）「少傳符籙，尤能厭劾鬼神」⁴⁸；相傳其在一百多歲後，羽化登仙。

唐玄宗所以詔令在五嶽山頂修仙官廟，主要也是受到司馬承禎的見解影響：「嶽者山之巨，能出雲雨，潛儲神仙，國之望者為之；然山林之神也，亦有仙官主之。」⁴⁹認為能管理山林者，唯國中有聲望之人，然能直接啟奏天曹和天帝溝通者乃得道術士，可見這些道士地位又高於岳瀆神。⁵⁰譬若「唐玄宗以皇后無子，乃令葉淨能道士奏章，上玉京天帝。」（《廣異記·葉淨能》，頁53）「岐王範以無子，求葉道士淨能為奏天曹。」（《廣異記·岐王範》，頁154）戴孚的官階不高，較少有機會接觸到中央官員，反倒能和百姓互動時，了解地方民俗思想。山神故事雖貼近民間信仰，然和佛教相較，其與道教內涵固亦有分別，卻較為相通。唐玄宗雖崇信道教，卻也未曾禁止佛教發展，但因為與道士互動密切，因此有不少軼聞瑣事與道士相關，如隨羅公遠學隱身術、向張果老學長生不老之法，更促使成為道教和民間信仰色彩濃厚的山神故事之依附對象。

再若唐五代小說載泰山和華山府君治獄的內涵，雖已經滲透了佛教的地獄觀，然各山神搶婚故事，除《紀聞·韓光祚》以闡釋佛教不殺生為主旨外，其他故事裡提到的至高權威太乙神為道教神祇，正義之士的身分多是道士，使此類型故事多瀰漫有道教文化氛圍。縱使《紀聞》以靈驗故事述說釋氏果報主題為多，卻也收錄了不少道教神仙故事，或令《紀聞·韓光祚》雖以「由是蓋信內教」作結，《紀聞·邢和璞》則以邢和璞之神通事為敘述主軸，同〈趙州參軍妻〉、〈河東縣尉妻〉和《逸史·李主簿妻》之傾向於道教民間思想。然以山神搶婚和玄宗風流史相較，玄宗貴為一國之君，一如山神對於人類而言，已是一種至高無上、無法抵禦的力量，卻都對天帝懷有敬畏之心。萬端為惡的山神被太乙神克制，意謂能制伏玄宗的只有像天帝般等級之人，只因現實生活裡未有比君王高的權威，才讓

⁴⁷ 《太平廣記》註引《仙傳拾遺》及《宣室志》。見宋·李昉：〈孫思邈〉，《太平廣記》，卷21，頁142-143。

⁴⁸ 後晉·劉昫：〈葉法善列傳〉，《舊唐書》，卷191，頁20a。

⁴⁹ 《太平廣記》註引《大唐新語》。見宋·李昉：〈司馬承禎〉，《太平廣記》，卷21，頁144。

⁵⁰ 吳真根據中唐以後志怪小說中有關道士敘事文本的故事討論，歸結當時道士有以丹符追嶽神歸還人妻、救東海龍和領玄宗遊月宮等多項神通，認為當時文學作者對於道士存在著一種類型化的認識，反映著社會大眾對道士階層的普遍想像。詳參吳真：〈唐代社會關於道士法術的集體文學想像〉，頁294-299。

玄宗坐實了搶子媳之名。山神搶婚故事雖都以未遂作結，別於玄宗慾念的得逞，然以古代權貴欺壓百姓事件層出不窮以觀，小說結局或意蘊有百姓的共同想望。

2. 對文化的影響

《廣異記》裡的故事雖標誌集中在唐高宗到德宗時期，內容言及的資訊或得在史料中找到印證，提高所言非妄的信度；卻因事件的發生地點涵蓋全國各地，除可供作戴孚生平行跡地圖的線索外，還反映盛中唐社會上對怪異現象的普遍認知。據前述討論，〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉存在許多情節相仿的描述，由山神、受害者和正義之士的形象作為，儼然彰顯「山神好色搶婚」、「道士制伏山神」、「遭奪婦女被救回」等命題。其他如《廣異記·仇嘉福》、《紀聞·邢和璞》、《紀聞·韓光祚》和《逸史·李主簿妻》等同類型的故事裡，除《紀聞·邢和璞》未載及受害者的身分外，其他都是低階官員。雖然前述故事收錄在不同的小說集，時空背景也不盡相同，山神角色或有泰嶽三郎和華山府君之別，正義之士則有太乙神和明崇儼、邢和璞、葉仙師等知名道士。但是就故事情節的雷同性言，其應出於同一個敘述源頭，再加上文人有意的撰作，才在中晚唐五代時期形成「山神好色搶婚」故事類型。

然不只有山神好色搶婚故事一再出現，《廣異記》還存在有相類似情節出現在不同篇目甚至其他書籍裡的現象，如〈仇嘉福〉一開頭寫仇嘉福無意間得見妻子已死，正待嶽神審判；後獲太乙神協助，嘉福魂魄先行返還，再令其妻復生。此處情節亦見於同書〈王憫〉：王憫於華嶽神廟中，見其婦遭繫頸於樹，以棒拷擊；後得華嶽府君相助，王憫魂騎狐先歸，再將其妻救活。其他如《冥報錄·兗州人》⁵¹也有類似情節：兗州人張生偶然結識泰山四郎，還受邀至泰山神府第，且發現妻子著枷立於眾官前；幸得四郎相助，才使張生妻返回陽世。

除此之外，《廣異記·張李二公》也和牛僧儒（780-848）《玄怪錄·裴謐》、盧肇（818-882）《逸史·盧李二生》之內容相似，《廣異記·潁陽里正》係李復言《續玄怪錄·李衛公靖》的前生，《廣異記·張縱》和《廣異記·張李二公》情節分別被《續玄怪錄·薛偉》和《續玄怪錄·張老》襲取，《廣異記·勤自勵》情節為薛用弱《集異記·裴越客》和《續玄怪錄·葉令女》採用，《廣異記·華嶽神女》題

⁵¹ 《太平廣記》註引《冥報錄》。見宋·李昉：〈兗州人〉，《太平廣記》，卷 297，頁 2367-2368。

材遭《異聞集·華嶽靈姻》套用。⁵²由此可見，《廣異記》在當時頗受歡迎，收錄了不少流行一時的故事，加上敘筆質直，不乏獨出機杼之短章，因此被晚唐人取資。⁵³類似情節通過不同作者的巧手，得各自展現迥異的面貌，即使是同一個人物如華嶽府君，也分別在〈仇嘉福〉和〈王儻〉裡表現出奪凡人妻／惡和救凡人妻／善之南轅北轍形象。足見山神不過是權威者的象徵，其之為惡、為善，全係民間百姓對統治者作為，再結合傳統山神信仰文化的想像而來。

前述山神好色搶婚的七篇故事中，泰嶽三郎的出現次數雖較華山府君來得少，然成書最晚的《玉堂閒話·葛氏婦》以泰嶽三郎為主角，說明華山已不復為時人熱門話題。《玉堂閒話》收錄晚唐五代軼事為多，〈葛氏婦〉裡提到的葛周為五代後梁名將，又葛氏婦為葛周子媳，是以史上可稽人物提高故事內容的可信度。五代時期，少了文人到長安參加科考的加持，對華山的討論勢不像唐代熱衷，或促使將焦點重新轉移回到泰山，而改回以泰嶽三郎為書寫對象。總地來說，山神搶婚故事所以集中在中晚唐五代出現，山神、受害者和正義之士等主要角色之能一再被替換，係因現實社會裡的當權者強搶人妻事件為時人所樂道，唐玄宗和山神、道教文化間的關聯性已深植民間。只因唐代政權對西嶽華山的關注超過以往，文人因科考關係對長安附近的華山有較多接觸，促使長期以來居於獨尊地位的泰山不再是文人書寫的首選。隨著大唐盛世的落幕和好論唐帝王事的風氣漸歇，益以長安宮室於後梁時被拆毀而不復為中原王朝都城，華山文學的書寫和文化的討論終歸於平淡，不再有過多的神秘色彩而朝自然信仰靠攏。⁵⁴北宋真宗封東嶽「天齊仁聖帝」號及行封禪大典後，不僅讓東嶽祠祀在全國迅速展開，連對五嶽的討論也回復到以東嶽泰山神及其家族的信仰為主，⁵⁵自此對於華山的討論勢更乏人問津。

⁵² 詳論請參熊賢勇：《〈廣異記〉重寫研究——以人神類小說為例》（重慶：西南大學碩士論文，2013年），頁3和王夢鷗：《唐人小說校釋（下冊）》（臺北：正中書局，1983年），頁147。

⁵³ 見王夢鷗：《唐人小說校釋（下冊）》，頁147。

⁵⁴ 劉縉：〈北宋華山信仰初探〉，《中原文化研究》2017年第1期（2017年2月），頁71-78。

⁵⁵ 東嶽信仰在宋代的發展情形，可參姚政志：《宋代東嶽信仰研究》（臺北：政治大學歷史學系博士論文，2016年）。

四、結語

小說中山神地位的高低和受重視程度，通常與其在現實社會裡被在乎情形相應。五嶽信仰源於中國古代對山川崇拜，然有關傳說和討論主要集中在東嶽，直至唐代將五嶽列入國家祀典、先後抬升受封為王，其他各嶽神及其家族人物的故事傳說才漸增。特別是唐五代文人有意附會，《廣異記》大量收錄與華山有關作品，更使華山信仰文化獲得彰顯。《廣異記》內容正如其書名一樣，係廣泛蒐錄各種神奇靈異敘事，卻存在有不少情節雷同者；光山神好色搶婚故事，就出現了三篇。其中，〈趙州參軍妻〉和〈河東縣尉妻〉的故事內容大致相仿，同時與〈仇嘉福〉的後半部雷同。除此之外，也又和其他小說作品如《紀聞·邢和璞》、《紀聞·韓光祚》和《逸史·李主簿妻》大同小異，還與《玉堂閒話·葛氏婦》載泰嶽三郎入夢騷擾民婦故事同中有異，展現該情節在流傳過程的變異性特質。

就《廣異記》內容和書寫形式言，因有部分摻雜了想像虛構成分，係有意識的創作，所以多被歸為志怪傳奇小說集。尤其山神好色搶婚情節帶有傳奇性，且一再出現在《廣異記》，相信是戴孚有意識的創作或收錄。雖然在唐人小說中，華山三郎有時指為華山府君或華山神的第三子，但以搶婚故事及其他載及華山三郎惡行觀之，其應為同一指涉較為合理，而和泰嶽三郎形成了所謂的互文現象。此除隱含有唐代政治集團和士子文人對泰山、華山的觀感外，也在一定程度上映現當時社會風尚和民間信仰。縱使山神地位尊崇、神通廣大，但亦和凡人一樣有慾望，則搶婚情節不只是山神世俗化的結果，也是人世間權貴惡行的隱喻。由於華山為玄宗本命且受抬愛而一度有超越泰山聲勢，中晚唐的山神搶婚故事又多以華山府君為主角，且此府君應亦指為華山三郎，至於以泰山神為主角的則強調其行三以應合玄宗排行，及五代時期華山神遭談論聲勢遂歇、入宋以後此類型故事幾乎銷聲匿跡之事實。因此認為山神好色搶婚故事之盛行一時，係是對於玄宗搶子媳作為的影射，《廣異記》所述更乃文人諷刺朝政的慣用伎倆。正義之士角色的安排，則是希望現實社會中有像太乙神或得道術士等主持公道，即使是君王也應該遵守天道，唯有如此，百姓才能安居樂業、國家自然繁榮富裕。

唐五代山神搶婚故事比較表

編號	出處	迫害者	受害者	正義之士	化解危難過程及結果
1	《廣異記·趙州參軍妻》	泰嶽三郎	趙州盧參軍妻	明崇儼	書三道符，依三次焚燒，第三道符為太一直符。趙州盧參軍妻生還。
2	《廣異記·河東縣尉妻》	華山府君	河東李縣尉妻王氏	神人某	初始即欲書畫朱符，只以紅色顏料無法立即取得，才先書墨符二道，直待朱至，始得書第三道符——朱符（招喚得太一神）。河東縣尉妻生還。
3	《廣異記·仇嘉福》	華山府君	鄧州崔司法妻	太乙神	書九道符，先燒三符，再燒六符。鄧州崔司法妻生還。
4	《紀聞·邢和璞》	（華）山神	某	邢和璞	依次書墨符、朱符和大符，大符招喚得天帝下詔。某妾生還。
5	《紀聞·韓光祚》	華山府君	桃林令韓光祚妾		鑄金觀世音菩薩像、圖菩薩像和拯救將遭烹殺豬之善報。韓光祚妾生還。
6	《逸史·李主簿妻》	華山府君	李主簿妻	葉仙師	書三道符，第一、二道皆為墨符，第三道為朱符。李主簿妻生還。
7	《玉堂閒話·葛氏婦》	泰嶽三郎	兗州部署葛周第十二子媳		危難未得解決，最後婦卒

徵引文獻

一、古籍文獻

漢·班固撰，唐·顏師古注，清·王先謙補注：《漢書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。

東漢·應劭：《風俗通義》，臺北：藝文印書館，1966年《百部叢書集成》影明萬曆胡維新輯刊兩京遺編本。

晉·干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年。

晉·葛洪撰，清·孫星衍校正：《抱朴子》，臺北：世界書局，1962年。

晉·張華：《博物志》，北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》。

唐·戴孚撰，方詩銘輯校：《廣異記》，北京：中華書局，1992年。

唐·薛用弱：《集異記》，臺北：藝文印書館，1966年影明正德顧元慶輯刊陽山顧氏文房本。

唐·唐臨撰：《冥報記》，上海：上海古籍出版社，1997年《續修四庫全書》影民國13年（1924）上海商務印書館印涵芬樓秘笈本。

唐·撰人不詳：《太一救苦護身妙經》，北京：華夏出版社，2004年影《正統道藏》。

唐·段成式撰，許逸民校箋：《酉陽雜俎校箋》，北京：中華書局，2015年。

宋·李昉：《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1987年。

二、今人論著

丁肇琴：〈唐代小說與華山關係之探討〉，《世新人文社會學報》第12期，2011年7月。

王永平：〈論唐代的山神崇拜〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2004年第6期，2004年7月。

王國良：《唐代小說敘錄》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1979年。

王夢鷗：《唐人小說研究（二集）：陳翰《異聞集》校補考釋》，臺北：藝文印書館，1973年。

王夢鷗：《唐人小說校釋（下冊）》，臺北：正中書局，1983年。

白文固：〈歷代僧道人數考論〉，《普門學報》第9期，2002年5月。

李昱東：〈唐代科舉制度的演進〉，《空大人文學報》第19期，2010年12月。

- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄（增訂版）》，北京：中華書局，2017年。
- 吳真：〈唐代社會關於道士法術的集體文學想像〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第63卷第3期，2010年5月。
- 杜貴晨：〈古代數字「三」的觀念與小說的「三復」情節〉，《文學遺產》1997年第1期，1997年1月。
- 杜貴晨：〈中國古代小說「三復情節」的流變及其美學意義〉，《齊魯學刊》1997年第5期，1997年9月。
- 杜貴晨：〈略論泰（太）山與太行山、華山等之互稱及其對文學的影響〉，《南京師大學報（社會科學版）》2016年5期，2016年10月。
- 邵穎濤：〈唐代華山神靈異小說探析〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2009年第Z1期，2009年。
- 邵穎濤：〈巡遊泰山地府題材小說流變與冥界觀的演進〉，《學術論壇》2011年第7期，2011年7月。
- 邵穎濤：《唐代敘事文學與冥界書寫研究》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 姚政志：《宋代東嶽信仰研究》，臺北：政治大學歷史學系博士論文，2016年。
- 宮磊：《宋真宗封禪探究》，濟南：山東師範大學專門史碩士論文，2007年。
- 郭靜：〈《聊齋誌異·胭脂》與「三復情節」〉，《語文學刊》2009年第1期，2009年。
- 許東海：〈山嶽·經典·世變——唐華山賦之山嶽書寫變創及其帝國文化觀照〉，《漢學研究》第28卷第2期，2010年6月。
- 陳安琪（On Ki CHAN）、黃萃婷（Shui Ting WONG）：〈西嶽華山：神格化及與道教之關係〉，《神話與文學論文選輯 2006-2007》，上網日期：2021年4月5日，網址：http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_3/4/。
- 陳緒民：《唐代小說中唐玄宗形象之塑造及其演變》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2013年。
- 張凱月：〈神話語境下的山神祭祀習俗與初民意識——以《山海經》為例〉，《大眾文藝》，2017年8期。
- 張應橋：〈試論我國古代的「天帝」形象〉，《洛陽理工學院學報》第25卷第1期，2010年2月。
- 賈二強：《唐宋民間信仰》，福州：福建人民出版社，2002年。

賈海建：〈神怪小說中的山神故事與山神信仰〉，《民族文學研究》，2014年第4期。

賈海建：〈魏晉六朝時期泰山府君與泰山神關係考論〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2016年第1期。

熊賢勇：《〈廣異記〉重寫研究——以人神類小說為例》，重慶：西南大學碩士論文，2013年。

蔣巧伶：《明清小說中的搶親故事的承衍研究》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，2018年。

劉長東：〈本命信仰考〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2004年第1期。

劉縉：〈北宋華山信仰初探〉，《中原文化研究》2017年第1期，2017年2月。

劉燕萍：〈角色與行動、霸力和人神戰——論唐代華山神的四篇搶婚小說〉，《神話、仙話、鬼話：古典小說論集》，上海：上海古籍出版社，2012年。

撰人不詳：《洞真太上九赤班符五帝內真經》，北京：華夏出版社，2004年《中華道藏》。

蕭登福：《道教地獄教主：太乙救苦天尊》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2006年。