

· 中国文化史知识 ·

社之功用考述（上）

杨 琳

社神在汉代以前是一位非常尊贵的神祇，古人以“社稷”指代国家，社神的重要可想而知。著名学者郑玄曾经说：“国中之神莫贵于社。”^①陈寅恪先生甚至认为，“治我国文化史者，当以社为核心”。^②那么社神为什么这么尊贵？社神在古人的精神生活中究竟发挥怎样的作用？下面夷考其实，使我们对这一问题有个具体明确的认识。

（一）祈求年成

祈求年成即祈求庄稼的丰产。社神是土地神，所以祈年无疑是社神的首要功用。社中祈年在卜辞中就有记载。《铁云藏龟》216.1：“奉年于土，九牛。”《殷墟书契前编》4.17.3：“贞：勿奉年于邦土。”《殷契粹编》907：“东土受年，吉。南土受年，吉。西土受年，吉。北土受年，吉。”“土”即社的初文。“东土”、“南土”等就是后世文献中所说的“东社”、“南社”、“西社”、“北社”（见《白虎通·社稷》引《尚书》逸文、《后汉书·祭祀志下》“在宗庙之右”梁刘昭注引马融说）。《诗·大雅·云汉》：“祈年孔夙，方社不莫。”此言很早就向四方神及社神祈年。《周礼·春官·肆师》：“社之日，莅卜来岁之稼。”《吕氏春秋·仲春纪》：

仲春之月，“择元日，命人社。”高诱注：“社祭后土，所以为民祈谷也。”

迨乎后世，社神的地位虽然日渐下降，但社日祈年仍是乡民的一件大事。《怀宁县志》：“二月社日，乡里合立社，至日，豕酒共祀社神以祈谷。祭毕，饮神惠，极欢而散。有宰肉均颁之礼。”^③《灞山县志》：“二月社日，十家为社，共祀土神祈谷。祭毕享胙，极欢而散。”《望江县志》：“社日乡有社，合众姓祀之，所以祈谷也。”《遵化县志》：“社日用牲醴祈年。”民以食为天，祈年对农民来说是不可或缺的仪式。

世界上其他一些民族中有树神保佑庄稼丰产的观念。如蒙达里人的每个村庄都有自己的神树林，树林之神专司庄稼。黄金海岸的黑人习惯在某些大树下致祭，他们认为只要砍伐了一株这样的树，大地上的一切果实都将毁灭。^④我国云南壮族、傣族的村落里大都有一棵巨大的大青树，其下搭一小屋，作为树神的住处。他们相信树神能提供各种生活资料。^⑤这跟华夏族对社主之树的信奉有相同之处。

（二）祈求晴雨

水利是农业的命脉。在不懂灌溉或是灌溉水平很低的时代，雨水在农业生产中起着至关重要的作用。社神既然主宰着五谷的丰歉，那么与此成败攸关的雨水就不能不在它的职权范围之内。《徽州府志》：“二月社日多雨，社神试新水。”这体现了社神主雨的信念。卜辞中就有求雨于社的记载。《殷墟书契拾佚》928：“贞：又燎亳土，有雨。”此言用燎祭在亳社祈雨。《甲骨文合集》34493：“乙卯卜，王求雨于土。”后世典籍多见。《吕氏春秋·顺民》：“天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林。”桑林是殷人神社所在地，故商汤祷雨于此。《诗·小雅·甫田》：“以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，

以介我稷黍，以谷我士女。”孔颖达疏引《周礼·春官·籥章》郑玄注：“田祖，始耕田者，谓神农。”神农跟句龙一样，是社神的配祭之神，说详拙文《社神的源流》（《文献》1998年1期）。在许多情况下人们往往将配祭者当作社神本身来供奉，田祖亦然。《云梦县志》：“社日沿村楮香牲醴，祈田祖。”亦以田祖为社神，与《诗经》一致。“以祈甘雨，以介我稷黍”的诗句反映了祈雨的目的是为了祈年。

《左传》昭公16年载：“郑大旱，使屠击、祝款、竖柎有事于桑山。斩其木，不雨。子产曰：‘有事于山，艺（繁殖）山林也，而斩其木，其罪大矣。’夺之官邑。”这是指到桑山神社祈雨。祈而不得，怒伐社林。而社林是不得砍伐的，故子产说“其罪大矣”，祈雨者因此丢了乌纱帽。

《春秋繁露·求雨》：“春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，……凿社通之于阡外之沟，取五蝦蟆错置社之中。”《后汉书·礼仪志》：“自立春至立夏尽立秋，郡国上雨泽若少，府郡县各扫除社稷。”这都表明社是古人传统的祈雨场所。

《淮南子·本经》中有一则羿禽封豨于桑林的神话：“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而万民无所食。……尧乃使羿……禽封豨于桑林，万民皆喜。”封豨是水神，桑林是神社。羿为消除旱灾而禽封豨于社，正是古人社中祈雨的习俗在神话中的折射。^⑥

连云港将军崖东夷社祀遗迹中，石主周围的平地岩面上刻凿有许多阴线岩画。研究者将这些岩画分为A、B、C三组。A组在遗迹西侧，由人的头像及禾苗构成，头像的下部绘有禾苗，用一根线将头像与禾苗连接起来。B组在遗迹的南侧，由鸟兽纹和星辰及带放射光芒的太阳等图案构成。C组在遗迹东侧，由人面及星象图案构成，其中有两个人面头戴羽毛状装饰，人面之间布有星云。^⑦俞伟超先生认为头像下刻禾苗，“暗示出这种头像同某种农

作物有血缘般的联系”，“很象是某种农神的象征物”。^⑧我们认为岩画是社中为禾苗祈雨情景的描绘。光芒四射的太阳意味着干旱，星云跟降雨直接有关，这都无须多说。头饰羽毛的人面应是祈雨的巫师，古代祈雨者有带羽冠的习俗。《周礼·地官·舞师》：“舞师……教皇舞，帅而舞旱暵之事。”郑玄注：“旱暵之事，谓雩也。暵，热气也。郑司农云：‘皇舞，蒙羽舞。书或为璽，或为义。’玄谓皇析五彩羽为之。”又《春官·乐师》“有皇舞”郑玄注引郑司农说：“皇舞者以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽。”干旱祈雨时要跳皇舞，舞者以羽覆头，故皇字或从羽。雩是祈雨之祭。《说文》云：“雩或从羽，雩舞羽也。”可知雩祭时要用羽毛作道具。^⑨联系画中头像之下有禾苗相连的因素来考虑，此画分明是一幅祈雨图。祈雨是社的功用之一。

需要雨水的时节要祈雨，不需要雨水的情况下则要祈晴。《后》上19.7：“孚雨于土。”《说文》：“孚，定息也。”这是向社神祈求止雨。《铁》14.4：“御水于土。”这是祈求社神禁御水灾。《春秋繁露·止雨》中描述的西汉时期的祈晴仪式颇为详细，主要还是围绕社神作文章。其文云：

雨太多，令县邑以土日塞水渎绝道，盖井，禁妇人不得入市，令县乡里皆扫社。下县邑若丞、令、史、啬夫以上，祝一人；乡啬夫若吏三人以上，祝一人；里正、父老三人以上，祝一人；皆斋三日，各衣时衣，具豚一、黍、盐、美酒、财足祭社，击鼓三日。而祝先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起。祝曰：“嗟！天生五谷以养人，今淫雨太多，五谷不和，敬进肥牲清酒，以请社灵幸为止雨，除民所苦。无使阴灭阳，阴灭阳不顺于天。天之常意在于利人，人愿止雨，敢告于社。”

鼓而无歌，至罢乃止。……以朱丝萦社（指社主之树）十周。活动内容主要由斋戒、献供、击鼓、宣读祝社文等部分组成。估计先秦的祈晴仪式与此大同小异，因为社祭仪式是代代相传的。我

们在后世的祈晴仪式中仍可看到同样的内容。如晋刘琨《长沙耆旧传》（120 卷本《说郛》卷 58）云：“支虔，字仲孺。为郡功曹时，霖雨废民业。太守忧悒，召虔补户曹掾。虔奉教斋戒在社三日三夜。梦见白头翁谓曰：‘尔来何迟！’虔具白所梦。太守曰：‘昔禹梦青绣衣男子，称沧水使者，禹知水脉当通。若掾此梦，将其比也。’明日果大霁。”这里所记的祈晴一事虽然将献供、祝社等情节略去未提，但斋戒三日的做法跟《春秋繁露》的记述是一致的，体现了社祭仪式的传承性。

其他民族中也有树神主雨的观念。如印度东部阿萨姆邦的曼德里人认为如果采伐了神树丛中的一棵树，惹得林中之神生了气，神就不给降雨。上缅甸的沙盖茵地区有一个名叫蒙尼莪的村庄，村民们将附近一株最大的罗望子树当作管制雨水的精灵常来居住的处所。他们向此树奉献面食、椰子、芭蕉和家畜，来祭祀全村的保卫之神与司雨之神，祈求它赐降雨水。^⑩这跟华夏族祭拜社主之树并向它祈雨是一样的。

（三）祈求子嗣

就其共同点而言，祈年、祈雨和祈子可以归结为一点，即祈求生殖，而事实上它们在原始生殖观中确实具有互渗关系。祈年是为了人的生殖，祈雨是为了谷的生殖，而两性的媾合在古人那里既是感发云雨的手段，又是促成庄稼丰产的途径，同时也是娱神得子的方式。所以社也是古人祈子的重要场所。

《左传》昭公 11 年：“泉丘人有女，梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔（孟）僖氏，其僚（邻女为僚友者）从之。盟于清丘之社，曰：‘有子，无相弃也。’”既云“有子”，则二女盟于清丘之社时自当有求子之事。

古代许多帝王圣贤相传都是在社祭野合时怀孕而生的。《拾遗记》卷 1 中说，少昊之母皇娥与白帝之子戏于穷桑而怀孕。“及皇

娥生少昊，号曰穷桑氏，亦曰桑丘氏。”穷桑或桑丘指桑山神社，可知少昊是其母社中野合而生。商汤名臣伊尹传说生于空桑之中。《吕氏春秋·本味》：“有侁氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。”是为伊尹。《天问》中所说的“水滨之木，得彼小子”就是指此事而言。桑树是殷人的社主之树，伊尹生于空桑的传说体现了社主能赐人子嗣或是社树为子宫的思想观念。《天问》：“何环穿自闾社丘陵，爰出子文？”王逸注：“子文，楚令尹也。子文之母，郢公之女，旋穿闾社，通于丘陵，以淫而生子文。……一云：‘何环闾穿社，以及丘陵，是淫是荡，爰出子文？’”闻一多《楚辞校补》云：“今本云云，必后人恶其猥褻而改之如此，王注与一本文意全合，是此文之窜改尚在王后。”这是说子文是他母亲在闾社与人野合而生出来的。殷人后裔孔子也是其母祈于桑林神社而孕育的。《艺文类聚》卷88《桑》引《春秋孔演图》：“孔子母征在游大冢（山丘）之陂，睡，梦黑帝使请与己交，语曰：‘女乳（生子）必于空桑之中。’觉则若感，生丘于空桑之中。”前言“大冢”，后言“空桑”，分明就是桑山神社。孔子生而名丘，正与少昊生而称桑丘氏一样，都是因怀子于神社而得名。

简狄生契的传说值得我们玩味。《拾遗记》卷2云：“商之始也，有神女简狄游于桑野，见黑鸟遗卵于地，……狄乃怀卵，一年而有娠，经十四月而生契。”云“游于桑野”，可知简狄也是在桑林社神中野合而孕契的。《天问》就此事发问道：“简狄在台誓何宜，玄鸟致贻女何喜？”“台”指社坛。“喜”一本作嘉。闻一多《楚辞校补》云：“喜当从一本作嘉，嘉与宜韵，若作喜，则失其韵矣。嘉本训生子。……言简狄何以吞鸟卵而生契也。”所言甚确。“宜”字之义古来未得正解。今谓此宜字当训交合。“宜”与“仪”古常通用。《诗·小雅·角弓》“如食宜飴”释文：“宜，《韩诗》作仪。”《诗·大雅·文王》“宜鉴于殷”，《礼记·大学》作“仪鉴于殷”。《诗·大雅·丞民》“我仪图之”，毛传：“仪，宜也。”

“仪”“宜”当为同源词。“仪”有匹偶义。《诗·邶风·柏舟》“实为我仪”，毛传：“仪，匹也。”又有交合义。《国语·周语上》：“昔昭王娶于房，曰房后，实有爽德。协于丹朱，丹朱凭身以仪之，生穆王焉。”韦昭注：“凭，依也。仪，匹也。”此“仪”应作交合解。“仪”有交合义，知“宜”亦当有交合义。古有“合宜”一词，乃同义连文。“宜”又为社祭之名。《尚书·泰誓》：“宜于豕土。”孔安国传：“祭社曰宜。”原夫得名之由，颇疑与早期祭社时盛行“合男女”之俗有关。然则“简狄在台誓何宜”者，盖自古相传简狄与帝誓交合于社而孕契，时至战国末期，祭社所行交合之风已近绝迹，屈子不明，故发疑云：简狄既在稠人广众之社坛，帝誓何得而交接之？

周人始祖后稷也是社神赐予的。《艺文类聚》卷88引《春秋元命苞》：“姜嫄游閼宫，其地扶桑，履大人迹，生稷。”閼宫即高媒之宫。《诗·鲁颂·閼宫》毛传引孟仲子曰：“是媒宫也。”《汉书·枚皋传》“立皇子媒祝”，颜师古注：“高媒，求子之神也。”郭沫若、闻一多、陈梦家等人人都认为高媒就是社。^⑩媒宫应是从社的求子功能中分化出来的宗教场所，《春秋元命苞》中说“其地扶桑”，反映了媒宫与桑林神社的联系。姜嫄游閼宫而孕稷，其实就是求于神社而得子。女娲在后世被奉为高媒之神。宋罗泌《路史》卷11《后纪二》：“以其（指女娲）载媒，是以后世有国，是祀为皋媒之神。”皋媒即高媒。《抱朴子内篇·释滞》中说“女娲地出”，也透露了女娲本为社神的信息。正因女娲为高媒之神（亦即社神），所以她也主雨。《论衡·顺鼓》：“雨不霁，祭女娲。”女娲最大的功绩是抔黄土以造人，这正是社神主掌子嗣的职能。

这种向社神祈子的习俗直到近世仍有遗风。《中华全国风俗志》上篇卷7引陕西《白水志》：“三月十八日，士女出庙，祀后土庙祈嗣。”又下篇卷3记江苏仪征风俗云：“二月初二日，土地神诞辰。纸扎铺剪纸为袍而粉绘之，人家贾以作供，大街小巷

公（当作‘供’）当方土地（按：土地神或称土地）。张多神（当作‘灯’）于神前，人窃其灯以送妇人不育者，苟怀孕，则来年诞辰一以奉十，而还灯于神前。”窃土地神跟前的灯以送人，期望得子，这是神社祈子古风的衍续。

正因社是祈子的地方，所以对男女的幽会野合有所不禁。《诗·鄘风·桑中》：“云谁之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要（约）我乎上宫。”“桑中”指桑林神社。《太平御览》卷532《社稷》引《述异记》：“庾邈与女子郭凝通，诣社约，不二心，俱不婚聘（聘）。经二年，凝忽暴亡，邈出见凝，云：‘前北村还遇强梁，抽刀见逼，惧死从之。不能守节，为社神所责，心痛而绝，人鬼异路。’因下泣矜之也。”两人私通而相约于社，亦“期我乎桑中”之俗。此风近世犹存。《中华全国风俗志》上篇卷9《思恩》引《粤西丛载》：“宾州罗奉岭，去城七里。春秋二社，士女毕集，男女未婚嫁者以歌诗相应和，自择配偶。”

世界许多民族也都相信树神能保佑子嗣的繁殖。印度北方把余甘子树奉为神树，每年的法尔根月（即二月）十一日要向树神行祭，祈求树神保佑他们人畜两旺，五谷丰登。毛利人的图霍部族认为树木有能力使妇女多生子女，不孕的妇女只要双臂拥抱神树就会怀孕。^⑫伊朗的一些游牧部落里，青年妇女都在身上纹一棵树，树根位于阴部，繁茂的树叶在胸部展开。这是试图通过模拟巫术将树神的繁殖力移植到自己的身上。从地中海一直到印度，人们还常会看到这样一个十分古老的习俗：在一些乡村的树林子里，树枝上挂满了红色的布条（请注意：《公羊传》庄公25年中有“以朱丝营社”之说，《春秋繁露》中也有“以朱丝紫社十周”的做法），这是一些不育的妇女为了与命运抗争而挂上去的，以为这样可以获得孕育。在一些民族当中，有在树和人之间举行神秘婚礼的习俗，目的是加强妇女的生育能力。比如在库尔米人中间，人们先让未婚夫娶芒果树为妻。在举行婚礼的那一天，他要拥抱芒

果树，让别人把他和树捆绑在一起。^⑬我国的珞巴族相信树神主宰人的生老病死，所以他们会定期为树神献上鸡等食品。苗族也有把小孩拜寄给树神以求保护的习俗。^⑭这都可以跟华夏族向社树祈嗣的风俗相比观。

（四）报丧送魂

社神既然主人生命，自然也当司人鬼魂。自远古以来我国绝大多数地方流行土葬，这种葬俗的产生大约跟土地神主司鬼魂的意识有关。在文献记载中，这种观念先秦已见。《楚辞·招魂》：“魂兮归来！君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。”王逸注：“幽都，地下，后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”土伯就是社神，犹河神称为河伯。后世也称社伯。《警世通言·旌阳宫铁树镇妖》：“真君回至西宁，闻蛟龙腥风袭人，责备社伯：‘汝为一县鬼神之主，如何纵容他为害？’”人死后社神的职责就是将死者的魂魄送往该去的地方，最常见的是送往泰山。《法苑珠林》卷78引《幽冥记》（或作《幽明录》，南朝宋刘义庆撰）曰：“晋巴丘县有巫师舒礼，晋永昌元年死，土地神将送诸太山。”太山就是泰山，是古人认为的魂归之处。《文选》刘楨《赠五官中郎将》诗之二“常恐游岱宗”李善注引《孝经援神契》：“太山，天帝孙也，主召人魂。”《后汉书·乌桓传》：“中国人死者魂神归岱山。”因此，不少地方人死后要到土地神跟前报丧，让土地神将鬼魂送走。河北《武安县志》：“俗称里社之神曰土地，人死，往其庙押魂。”辽宁《海城县志》：“土地，即古之社神。俗谓土地为冥间地保，凡亡者皆归此处，故表事报庙送行，皆在土地祠。”^⑮

马王堆汉墓曾出土一幅绘有众多神灵的帛画，该画周边已经残损，现存长43.5厘米，宽45厘米。画面用淡墨勾勒轮廓，再以朱红、藤黄和花青平涂填色，并有多处题记。1990年周世荣先生撰文对该画作了一番介绍和探讨。^⑯他因画中既有天神太一、雷

公、雨师，又有地祇社，故将该画称为《神祇图》。他认为“该图具有辟邪性质”，但并没有对此展开讨论。1991年李零先生就该画发表文章^⑩，认为“从全图总题记和四武弟子象的题记来看，此图显然是以辟兵为主要内容，性质应属辟兵图”。

但周、李二氏的研究在一个重要问题上给读者留下了疑窦：即处于该画中心地位的神究竟是什么神？这一问题不解决，解读该画便失去了准星，误差也就在所难免。

此神的身份之所以不好确定，是因为他的头部左侧题有“大一将行，□□神从之，以……”的字样，似乎说明此神是太一；但在他的右腋下又题记了一个“社”字，这又似乎告诉我们此神是社神。

周世荣先生试图将太一和社神合二为一，看成同一个神。他说“由于帛画上端正中的鹿角神人之两侧‘社’与‘太一’并见，使我们联想到这位面红身赤的神人就是楚人所崇拜的火神和太阳神。”根据是什么呢？周文说：“据许慎《五经异义》记载：相传颛顼氏有子名黎，为祝融火正，祀为社神，《风俗通义·祀典》也说祝融为社神。《月令解》说：‘南方之帝炎帝。其神祝融。’”祝融为社神，这与画中该神有“社”字题记相符合，而祝融又为火神，这又与该神“面红身赤”的特点相一致，再加上画的下层有青龙奉熨和黄龙持炉的画面，都跟火有关，故周氏将此神看作是楚人所崇拜的火神和太阳神。

然而周文的根据是有问题的。许慎《五经异义》中有关祝融的说法见《太平御览》卷529，原文是这样的：“大戴说礼器云：‘灶者老妇之祭。’许君按：《月令》：孟夏之月，其祀灶。五祀之神，王者所祭，非老妇也。郑玄曰：‘灶神祝融是老妇。’”说的是灶神，而非社神。《风俗通义·祀典》作：“《周礼》说：颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”也说的是灶神。周文还说社神的姓名“《后汉书·阴识传》注作张禅，《荆楚岁时记》作苏吉利，

《酉阳杂俎》一名隗，一名壤子（琳按：见卷14《诺皋记上》）。”社神的性别“《庄子·达生》马彪注谓赤衣状美女”（琳按：见“灶有髻”句下《释文》引司马彪说）。这些所谓的社神原文说的都是灶神，不知周氏何以都说成社神。既然祝融为社神说毫无根据，那么将太一和社神合二为一的想法便是不能成立的。从情理上来讲，太一是天神，社是地祇，二者处于对立的两极，怎么能统一于一身呢？

李零先生认为：“此神既称‘太一’又标‘社’，并非将二者合一，乃是因为太一在天居中宫，当斗极所在，古人以五行配五位，亦以土居中央，二者相应，有所谓‘土主斗’之说。”意谓五行系统中土与斗相应，故此神既题太一又题社。但此神既非一身二任，那么他究竟是太一还是社神？李氏未作回答。

我们认为此神是社神。根据有四。

其一，古人想象中的社神脸面赤红。宋郭彖《睽车志》卷3：“（刘）知常始生，皓首赭面，里俗谓之社公儿。”社公即社神。“皓首赭面”者称为社公儿，可知“皓首赭面”是社神的特征。此神面部赤红，与社神相符。

其二，据《楚辞·招魂》中的说法，土伯的特征是有角，画中该神头上也有角，二者一致。

其三，《周易·坤卦·彖传》云：“牝马地类，行地无疆。”三国魏王弼注：“乾以龙御天，坤以马行地。”晋孙楚《祖道诗》（《初学记》卷5）：“御龙惟天，御地以骥。”这是说地神骑马游行于地。画中该神跨腿作骑马式，而其腿下正有一匹龙马，应理解为该神的坐骑，只是由于画技不甚高明，致使骑者与龙马未能组合成一个整体。该神骑马而行，这与“坤以马行地”的说法相合。

其四，从题记的位置来看，“社”字题在右腋之下，必然属于该神的题记，而“大一”云云题在头侧，而且是一段话，未必是针对该神说的。《抱朴子内篇·杂应》载：“或问辟五兵之道。抱

朴子曰：‘吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道，云：但知书北斗字及日月字，便不畏白刃。帝以试左右数十人，常为先登锋陷阵，皆终身不伤也。’”仅仅写上“北斗”及“日月”等字，就可受其保护，而不畏白刃，不受伤害。“大一将行”等语大约就是这种性质的咒语，起恫吓厉鬼的作用。

根据以上理由，我们认为此神应判定为社神。

周、李二氏都将此画分为上中下三层来解释，这是因为他们对主神是天神还是地祇疑未能明。现在主神的身份既明，对该画的整体理解将发生相应的变化。我们认为此画由上下两层构成。上层为天，左绘雷公，右绘雨师，中题“大一”咒语。下层为地，地上有前后两排神灵。后排正中社神骑龙马而行，左右各有两个武弟子护驾。前排左为奉鬯的青龙，右为持炉的黄龙，它们在为社神开道，是社神的马前卒。

关于四个武弟子，李零先生根据五行体系中兵器与四方四季的搭配关系，认为“右边的两人可能是代表东/春（刀？）和西/秋（剑），左边的两人可能是代表北/冬（甲，可以避弓矢）和南/夏（戟）”。这种看法是可以成立的。需要补充说明的是，在古代神话中岁神是社神后土的子孙。《山海经·海内经》：“后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”一年有十二个月，故噎鸣所生岁神有十二个。这一神话反映了古人一年四季由大地之神掌管的思想观念。这种观念的形成是十分自然的。大地之神使万物春生夏长，秋收冬藏，由此形成一年四季。四个武弟子代表四方四季，他们是社神的后代。“弟子”犹言“子弟”，可泛指子孙后代。可见该画与《山海经》中记载的神话有相通之处。

在五行系统中，土与中相配，故社神为中央之神。《越绝书》卷4《计倪内经》：“后土治中央，后稷佐之，使主土。”该画中社神雄居中央，代表四方四季的四个武弟子侍卫两侧，这种构图与古人有关社神的认识相契合。

在古代文化观念中，青与东/春相配，象征着植物的生长，所以青龙可理解为主掌植物生长的神。黄是植物成熟的标志，象征着丰收富贵，所以黄龙可理解为主掌植物成熟的神。青黄二龙一主生长，一主成熟，互相配合，保证了五谷的丰登，它们是社神主要职能的体现者。

青龙所奉之熨周世荣先生理解为储火器和保暖物。他说：“‘炉’和‘熨’都是火器，它是‘火神’所必备的器具。”周氏将该画主神看成火神祝融，故有此说。李零先生认为二龙捧持炉熨是火象，代表南方。二说与该画辟邪辟兵的性质未谐。按我们的理解，熨在这里的作用跟武弟子手中的兵器一样，是一种恫吓厉鬼的辟兵工具。熨在古代不仅是一种生活用具，也是施行炮烙之刑的刑具。《尚书·泰誓》“焚炙忠良”孔颖达疏引《殷本纪》云：“纣欲重刑，乃为熨斗，以火烧之然，使人举，辄烂其手，不能胜。”刑具当然能起到威慑作用，故熨斗又称威斗。钱大昕《十驾斋养新录》卷1《易韵》：“熨斗亦谓之威斗。”《汉书·王莽传下》：“是岁（天凤四年）八月，莽亲之南郊，铸作威斗。威斗者，以五石铜为之（颜师古注引苏林曰：‘以五色铜矿冶之’），若北斗，长二尺五寸，欲以厌胜众兵。”人死后以威斗陪葬，可以厌胜厉鬼。《南史·何承天传》载：

承天博见古今，为一时所重。张永尝开玄武湖，遇古墓，冢上得一铜斗，有柄。文帝以访朝士。承天曰：“此亡新威斗。王莽三公亡，皆赐之。一在冢外，一在冢内。时三台居江左者唯甄邯为大司徒，必邯之墓。”俄而永又启冢内，更得一斗，复有一石，铭“大司徒甄邯之墓”。

1978年，湖北随县战国曾侯乙墓中出土了一套炮烙用具，研究者称为炙炉、漏铲和炭盆。^⑮漏铲用铜制成，外形象斗，底部有格，詹鄞鑫先生认为此即古籍中所说的“铜格”，又叫“铜斗”、“火斗”、“熨斗”。^⑯其说大致上是对的，它们都是斗形炮烙之具，但形状未

必完全一样，“熨斗”底部恐怕是没有格的。《史记·殷本纪》“于是纣乃重刑辟，有炮烙之法”索隐引邹诞生云：“见蚁布铜斗，足废而死，于是为铜格，炊炭其下，使罪人步其上。”“使罪人步其上”当是臆测之辞，铜格并没有大到其上可以行走。墓葬帛画中的熨斗，其功用应跟墓葬中放置的威斗、铜格等实物相同，即为了厌胜厉鬼，保护死者的灵魂。这样理解青龙所奉之熨，就跟武弟子所持之兵及画中的题记协调一致了。

至于黄龙所持之炉，自然是用来烧熨的，跟熨配套使用，这一点很好理解。

如上所述，古人认为人死入土，其命运由社神掌管，其鬼魂由社神送往它该去的地方。考虑到该画是墓中随葬品，且画的主神是社神，则此画的用途是威慑厉鬼，让社神将死者的魂魄顺利地送达目的地。因此，我们不妨将此画命名为《社神护魂图》。《神祇图》的叫法未免空泛，《辟兵图》的名称也欠准确，辟兵只是护卫的手段，而且用于活人还是死人不明，故皆所不取。

最后，我们附带对图中题记的几处释文谈一点看法，供学者参考。

图的右侧有上下两段题记。上段题记周世荣先生释为：“将(?)奉弓，禹(?)先行，[包由包]莫我敢乡(向)，百兵莫敢我……”李零先生的释文是：“将(?)，承弓禹(?)先行，赤□白□，莫敢我乡(向)，百兵莫敢我[伤]。”周氏[包由包]的补文是没有根据的，原文并没有残缺。李氏释为“赤□白□”是正确的，未释的两字当是“青”和“黄”。汉代辟邪物的题记上有“赤青白黄”的用语。如《汉书·王莽传》“正月刚卯”颜师古注引晋灼曰：“刚卯长一寸，广五分，四方。当中央从穿作孔，以彩丝葺其底，如冠缨头蕤。刻其上面，作两行书。文曰：‘正月刚卯既央，灵爰四方，赤青白黄，四色是当。帝令祝融，以教夔龙，庶疫刚瘳，莫我敢当。’”刚卯是汉代流行的一种辟邪物，在甘肃居延、安

徽亳县凤凰台1号汉墓等处都曾出土过，其上所书文字与晋灼所记略同。颜色本身就有辟邪作用。《社神护魂图》中“赤青白黄”当指填涂画面用的朱红、花青、藤黄及作为绢帛底色的白色。另外，释为“赤青白黄”，“黄”与“行”、“乡”押韵，符合辟邪题记多为韵语的特点。“百兵莫敢我”后李氏补“伤”字，似未确。在这类语句中汉代人习惯用“当”字。除上引刚卯题记中作“莫我敢当”外，汉墓中还常见一种铸有“辟兵莫当，除凶去央”铭文的铜辟兵符。^⑩因此，释文当作“百兵莫敢我〔当〕”。

下段题记在黄龙旁边。周氏释为：“狂谓不诚，北斗为正，即左右喆（龙？），径行毋顾……”“喆”李氏释“诘”。然而无论是“喆”还是“诘”，均意不可解。周氏作“喆（龙？）”，似乎是说此字或当释“龙”，但犹豫未决。今细审字形，该字与“青龙”“黄龙”之“龙”相似，应以释龙为是。“左右龙”即指图中的青黄二龙，题记与画面相应。

（未完待续）

作者工作单位：山东烟台大学中文系