

社神的源流

杨 琳

社日节是中国古代祭祀社神的节日。它历史悠久,自远古一直传承至近世。它流行广泛,上至天子,下至百姓,都要祭祀社神。它影响深远,涉及社会生活的方方面面,就是今日常用的“社会”一词也是由于有社日的集会这一文化现象生发而来的。然而对这样一个重要的节日,我们尚未做过全面的调查研究,普通百姓大都甚至一无所知,这无疑是件非常遗憾的事情。社神是土地神,土地是人们的衣食之源,社日节的盛行反映了祖先们对土地的崇敬和爱惜之情。当今之世,随着工业文明的深入发展,人们对土地的感情日渐淡漠,抛荒土地、滥用土地的现象屡禁不止,耕地面积每年都在大幅度减少,有识之士为之痛心疾首。要杜绝各种浪费土地的现象当然首先得加强法制,但思想教育也是一个不可忽视的因素,社日节就是传统文化中可以用来进行珍惜土地教育和熏陶的良好材料。下面我们就社日节的重要内容社神的源流作一梳理,供有意了解和研究中国古代节日文化及古代宗教思想的人士参考。

研究社日节首先要解决的一个问题是社神为谁,因为自古以来人们对此说法不一。《礼记·郊特牲》“社祭土而主阴气”,孔颖达疏:“社稷之义,先儒所解不同。郑康成之说以社为五土总神,稷为原隰之神,句龙以有平水土之功配社祀之。稷有播种之功,配稷祀之。……若贾逵、马融、王肃之徒,以社祭句龙,稷祭后稷,皆人鬼

也，非地神。”是非迄无定论。

笔者认为社神本为土地神，这一点是无可置疑的。社字最早直接就写作土。如殷墟卜辞中说：“贞：勿率年于邦土。”（《前》4.17.3）王国维在《殷礼征文·外祭》（见《王国维遗书》第九册）中考释说：

（土）卜辞借为社字。《诗·大雅》：“乃立冢土。”传云：“冢土，大社也。”《商颂》“宅殷土茫茫”《史记·三代世表》引作“宅殷社茫茫”。《公羊》僖公三十一年传：“诸侯祭土。”何注：“土谓社也。”是古人固以土为社矣。邦土即邦社。……邦社即《祭法》之国社。汉人讳邦，改为国社，古当作邦社也。

王氏此说有两点欠妥。一是“邦土”跟卜辞中的“亳土”、“唐土”（即后世文献中的“亳社”和“荡社”）同类，“邦”应为地名，未可与《祭法》中的国社相比附。二是卜辞中不是借土为社，而是社原本就写作土。土字在卜辞中既指土地，又指土地神，又指祭祀土地神的地方，三者显然有内在联系。殷人是信奉万物有灵的民族，自然的土地在他们看来必然有神，所以土地与土地神是统一的。神既为土，神之所在自然也就称为土。后世为“土”的土地神所在地之义另造专字，是为社字。所以“社”是从“土”分化出来的一个字，即文字学上所说的后出分别文，把“土”与“社”的关系看成假借是不合适的。但王氏把“邦土”之“土”释为社则确不可易，得到了学者们的认同。社字最早作土的现象告诉我们，社神本身就是土地神。

社神作为土地神，是在农耕经济的基础上产生的观念信仰，它的出现应该是远在殷商之前的母系氏族社会时期。唐丘光庭《兼明书》卷1《社始》中说：“或问社之始。答曰：始于上古穴居之时也，故《礼记》云‘家主中霤而国主社’者。古人掘地而居，开中取明，雨水霤入，谓之中霤。言土神所在，皆得祭之，在家为中霤，在国为社也。由此而论，社之所始其来久矣。”从家主中霤的说法推论社的起源，未必靠得住，但说“社之所始其来久矣”是正确的。有些学者认为辽宁红山文化东山咀、牛河梁等遗址出土的裸体女神像即为土地神

像,牛河梁女神庙即为土地神庙。^①这一认识有其合理性。

那么后世典籍中将句龙等一些人鬼说成社神又是怎么回事呢?这是由配祭制度造成的。《周礼·春官·大宗伯》“以血祭祭社稷”郑玄注:“社稷,土谷之神,有德者配食焉。”《后汉书·祭祀志下》:“大司农郑玄说,古者官有大功则配食其神,故句龙配食于社,弃配食于稷。”一方面,土地神视之不见,听之无闻,不能给祭祀者留下具体可感的印象,不便于人们向它展示祈祷仪式,不利于人们向它表达敬畏之情;另一方面,那些对水土耕稼做过重要贡献的人鬼人们有纪念祈求的心理需求,而这些人都有生动不凡的事迹流传于世,跟抽象玄虚的土地神相比,他们无疑更适宜于充当祭祀对象的角色,于是人们将这些人鬼配祭于土地神。人鬼虽然在名誉上起初只是配角,但由于他们比土地神实在,贴近人们的日常生活,因而更能引起祭祀者的关注。天长日久,喧宾夺主,作为配角的人鬼取土地神而代之,成了祭祀的中心,以至后人误以为他们本身就是土地神。

历史上众多配祭土地神的人鬼当中要数句龙影响最大。《国语·鲁语上》:“共工氏之伯九有(域)也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。”《左传》昭公 29 年亦云:“共工氏有子曰句龙,为后土。……后土为社。”杜预注:“句龙能平水土,故死而见祀。”夏商周三代虽然都有自己部族的配祭人鬼,但都奉祀句龙。《孔子家语》卷 6《五帝》:“康子曰:‘陶唐有虞夏后殷周独不配五帝,意者德不及上古耶?将有限乎?’孔子曰:‘古之平治水土及播殖百谷者众矣,唯句龙兼食于社而弃为稷神,易代奉之无敢益者(“益”疑当作“易”,清秦蕙田《五礼通考》卷 41 引此文作“易”),明不可与等。故自太皞以降,逮于颛顼,其应五行而王,数非徒五而配五帝,是其德不可以多也。’”“易代奉之”即各代皆奉祀之意。后世也明白句龙为配祭于社神的人鬼而非社神本身的实情。《大唐开元礼》卷 68《诸州祭社稷》有一篇祭社祝文的范文,文中说:“(某某)敢昭告于社神,惟神德兼博厚,道著方直,载生品物,含养庶类,谨因仲春,祇率尝礼,敬以制

币牺齐，粢盛庶品，备兹明荐，用申报本，以后土句龙氏配神作主，尚飨！”“配神”即配祭于土地神。

夏代以禹配社。《淮南子·汜论》：“禹劳天下而死为社。”高诱注：“劳天下，谓治水之功也。托祀于后土之神。”“托祀”就是配祭。《论衡·祭意》亦云：“禹劳力天下，死而为社。”

殷人当以先公相土配祭社神。傅斯年曾有这样的看法。他说：“盖夏商周同祀土而各以其祖配之，夏以句龙，殷以相土，周以弃稷。”^②句龙配社在夏代之前，夏代以禹配社，“夏以句龙”的说法是不恰当的。但“殷以相土，周以弃稷”的说法还是可取的。相土是殷人先公中一位很有功绩的人物，声名甚著。《诗经·商颂·长发》：“相土烈烈，海外有截。”毛传：“相土，契孙也。烈烈，威也。”郑笺：“相土居夏后之世，承契之业，入为王官之伯，出长诸侯，其威武之盛，烈烈然四海率服，截尔整齐。”《史记·殷本纪》：“昭明卒，子相土立。”索隐：“相土佐夏，功著于商。”因其功著于商，故死后殷人配祭社神，其名相土当取辅佐社神之意。卜辞中有不少祭“土”的记载。如《铁》216.1：“奉年于土”这是向“土”祈求年成。又《铁》14.4：“御水于土。”这是祈求“土”禁御水灾。王国维认为这类“土”都是指相土^③，对此有些人持有疑义。陈梦家说：“既名相土，何以不称相而称土？卜辞伊尹、黄尹或单称伊、黄，并非伊、黄为单名，乃因尹其官名也。相土之名，最早见于《商颂》‘相土烈烈，海外有截’，相土者帝相之土也，与‘宅殷土茫茫’、‘禹敷下土方’之土均指土地，谓相时疆土远拓，及于海外也。后人误读《商颂》，遂以相为相土。”^④陈氏的疑议是可以消除的。相土之所以称为土是因为他是配祭土地神的人，其实等同于社神，正如人们将句龙视为社神一样。相土为土地神而称土，犹弃为稷神而称稷，这没什么可置疑的。相土恐怕不是他生前就有的私名，而是死后配祭社神后人们对他的称呼。相土之名，先秦典籍中除《诗经》外还见于《左传》、《世本》等，将这些都说成误读《商颂》的结果，于理难通。《荀子·解蔽》云：“乘杜作乘马。”杨倞注：“《世本》云：‘相土作乘马。’杜与土同。……以其作乘

马之法，故谓之乘杜。”杜本是社的异体字，戴家祥有《社、杜、土本一字考》一文（《古文字研究》第15辑，1986），读者可以参看。相土或称乘杜，乘则因其作乘马之法而冠于名，可知其名可单称为土，王国维将卜辞中充当祭祀对象的“土”释为相土是可以成立的。陈梦家认为这些土字应理解为社，其实如若明白殷人奉相土为社神，则两种解释是可以兼容的。

殷人除了将自己的先公配祭社神外，也奉祀古来配社的句龙。卜辞中有个鼃字，字或作虬。《说文》：“虬，龙子有角者。”《广雅·释鱼》：“有角曰鼃龙。”鼃因纠曲而得名，而句龙之名义为纠曲之龙，故陈梦家疑卜辞之鼃即社神句龙^⑤，不无道理。卜辞中有这样的记载：“贞：帝鼃于□于土。”（《契》592）这大约是说在社中对句龙行禘祭。卜辞中对社神多用燎祭。如《戠》1.2：“其燎于土。”《契》232：“今日勿燎于土。”《续》1.1.5：“燎于土，牢。”那么《拾》7.3所说的“鼃佳燎”可能就是指对句龙行燎祭。孔子是殷人的后代，他说历代奉祀句龙无敢益，说明殷人肯定有祭祀句龙的礼制。

夏代以前的社神见诸文字记载的除句龙外还有柱。《左传》昭公29年：“稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。”《礼记·祭法》：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能御大患则祀之。是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”孔颖达疏：“农谓厉山氏后世子孙，名柱，能殖百谷，故《国语》云神农之名柱，作农官，因名农是也。”“故祀以为稷者，谓农及弃皆祀之，以配稷之神。”古代社稷并提，其实稷神是社神的附庸，汉代以前只是配祭于社神，并无独立的祀稷场所。《周礼·地官·小司徒》：“凡建邦国，立其社稷。”孔颖达疏：“诸侯亦有三社三稷，谓国社、侯社、胜国之社，皆有稷以配之。”这就是说所谓三社三稷实则只有三社，稷不过是附带祭于社而已。所以蔡邕《独断》中说：“社稷二神功同，故同堂别坛，俱在末位。”祭祀社神最主要的目的就是祈求五谷的丰登，稷作为五谷的象征，离土则无从繁殖，因此

稷神是无法独立于社神之外的。但我们上面说过，配祭的结果往往是喧宾夺主，取主代之。稷虽然由土所生，但它是人们祭土的终极目标，是人们的心力所萃，所以稷神也就渐渐成了神社的主角，成了社神。《论衡·谢短》：“社稷先农灵星何祠？”这是问神社中祭祀的是先农还是灵星？先农就是厉山氏之子农，亦即柱。《风俗通义》卷1《三皇》引《尚书大传》：“神农悉地力，种谷蔬（蔬），故托农皇于地。”“托农皇于地”就是配神农于地，实则取地神而代之，神农或称地皇，即地神之义。《水经注·潞水》：“（潞）水西经厉乡南。水南有重山，即烈山也。山下有一穴，父老相传云是神农所生处也，故《礼》谓之烈山氏。……亦云赖乡，故赖国也。有神农社。”清王谟《汉唐地理书钞》辑南朝宋盛弘之《荆州记》云“隋郡北界有厉乡村，……村西有两重堑，内有周围一顷二十亩地，中有九井。神农既育，九井自穿。又云：汲一井则众井水动，即以此为神农社，常年祀之。”《路史》卷12《后纪三》“生而九井出焉”罗苹注：“今一穴大木，木傍荫人，即其处为神农社，常年祀之。”神农社在井边，说明神农跟句龙、大禹一样，与水利有关。井边有巨树，这是以树为社主。社以神农名，表明神农即为社神。《旧唐书·礼仪志》：“先农与社本是一神。”这反映了神农取代社神的现实。

后世不少地方一直因袭着社神为神农的信念。如《新安县志》：“二月社日祭乡社先农之神。”《商州志》：“社日作乐，以祀农神。”^⑥农神即神农，犹女神而称神女，女巫而称巫女。又以其为远古祖先，故又称先农。

周人以始祖弃配祭社神。《左传》昭公29年：“周弃亦为稷，自商以来祀之。”“自商以来祀之”是说周人从商代的时候起就已将弃配祭社神。后人将此话误解为商人祭祀周弃。《礼记·祭法》：“夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”杜预据此解释说：“汤既胜夏，废柱而以弃代之。”此说不合情理。殷人作为天下的统治者岂肯祭祀臣服者周人的先祖？

春秋以降，周室衰微，诸侯争战，天下纷扰，意识形态领域原有

的信仰体系随之动摇瓦解。百姓们对离他们十分遥远而又形迹模糊的周弃不感兴趣，他们把给他们以切身好处的人奉为社神来祭祀。《庄子·庚桑楚》云：

老聃之役者有庚桑楚者，偏得老聃之道。以北居畏垒之山，其臣之画然知者去之，其妾之挈然仁者远之。拥肿（淳朴）之与居，鞅掌（自得）之为使。居三年，畏垒大壤（穰，丰收）。畏垒之民相与言曰：“庚桑子之始来，吾洒然（微惊貌）异之，今吾日计之而不足，岁计之而有余，庶几其圣人乎！子胡不相与尸而祝之，社而稷之乎？”

成玄英疏：“盖贤圣之人，与四时合度，无近功，故日计不足；有远德，故岁计有余。”庚桑楚顺天应时，使畏垒之民获得丰收，其民便打算将庚桑楚“社而稷之”，也就是为庚桑楚立社而将他奉为稷神。此虽寓言，但有助于说明：（1）社、稷可以混同不分，稷神可以成为社的主人，取土地神而代之，所以先农、周弃都可以看成是社神。（2）百姓祭神往往是从自己的切身利益及朴素情感出发，那些八辈子都挨不着的传说人物只是统治者标榜正统的工具，对普通百姓缺乏吸引力，这就是后世寻常人鬼纷纷充当社神的动因。

李炳海先生在《部族文化与先秦文学》一书中说：“社神是土地神，但是，先秦时期的社神并不是土地本身，不是客体自然，而是在治理土地方面功勋卓著的英雄，是客体的改造者。”^⑦这种看法在某种程度上讲是正确的。

战国以降，社神日趋人鬼化、区域化、庸俗化，从而贴近现实，神秘色彩大为减少。《汉书·栾布传》载：“（栾布）以功封为郿侯，复为燕相，齐燕之间皆为立社，号曰栾公社。”《后汉书·宋登传》中说，宋登“为汝阴令，政为明能，号称神父”，死后“汝阴人配社祀之”。又《孔融传》云：“郡人甄子然、临孝存知名早卒，融恨不及之，乃命配食县社。”《搜神记》卷5载：“蒋子文者，……汉末为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白羽，侍者如平生。见者惊走。文追之，

谓曰：‘我当为此土地神，以福尔下民。尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。’”于是人们立庙奉蒋子文为土地神。《晋书·陆云传》载：陆云出补浚仪令，去职后“百姓追思之，图画其形象，配食县社”。宋洪迈《夷坚志》卷10《普静景山三异》云：

湖州乌镇普静寺本梁沈修文（按：即沈约）父墓也。当武帝时，修文贵盛，每岁一来拜扫。其反也，帝必遣昭明太子迎之远郊，因就筑馆宇。修文不自安，迁葬金陵，而舍墓宇为寺，昭明亦以馆为密印寺。其后二寺各祀以为土地神。

这是说普静寺和密印寺分别奉祀沈约和昭明太子为土地神。《资治通鉴》卷236唐永贞元年载：西川节度使韦皋死后，“蜀人服其智谋而畏其威，至今画像以为土地，家家祀之”。“土地”即土地神。赵翼《陔余丛考》卷35中说：“今翰林院及吏部所祀土地神相传为唐之韩昌黎。”又说临安太岳的土地神是岳飞。洪迈《夷坚支志癸》卷4中说画眉山的土地神为侯官县以造扇为业的市井小民杨文昌。《元史》卷147《史天倪传》载：金末永清人史伦轻财任侠，死后乡人感其德，“河朔诸郡结清乐社四十余，社近千人，岁时像伦而祀之”。台湾民间将土地神称为土地公。他们所奉的土地公相传是周代税官张福德，为人公正，多善举，故死后奉以为社神。还有某周大夫的仆人张明德、某一糖贩、乐善好施的唐萧等说法。^④

从以上事例来看，无论是为官一方的地方官吏还是富商小贩，甚至是社会底层的仆人，只要有恩德于民或是有善举于世，都有可能被一方的百姓们所感念而奉为社神。这种社神纪念意义大于福祐意义，跟作为五土总神的社神相比，其神威实在有天壤之别。这种社实际上已成了乡贤祠。

既然社神的树立具有很大的随意性，其神威的低下是可想而知的。《后汉书·方术传下·费长房》中说“（长房）能医疗众病，鞭笞百鬼及驱使社公”。“社公”就是社神。《礼记·郊特牲》“社祭土而主阴气也”。孔颖达疏引许慎曰：“今人谓社神为社公。”社神竟然被活人所驱使，实在是威风扫地。正因春秋以来社神日渐卑微，那

些制礼作乐的儒士们出于维持封建等级制度的需要，制定出了“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”（《礼记·王制》）的礼制来，将大地之神与社神分为不同的等级。隋刘炫《春秋左氏传述义》曰：“天子以下俱荷地德，皆当祭地，但名位有高下，祭之有等级。天子祭地，祭大地之神也。诸侯不得祭地，使之祭社也。家又不得祭社，使之祭中霤也。霤亦地神，所祭小，故变其名。”^⑩当代一些学者受了后世儒士们的迷惑，也信从这种人为的学说。他们将社祭与土地所有权联系起来，认为“社是土地之神，有土地所有权的集体或个人才有权祭祀社神，反之则否”。“大夫是‘北面之臣’的官吏，没有封地，只有采地。采地是一种职田，没有土地所有权。……大夫无封地，只能崇奉门、户、井、灶和中霤等神，无权立社，无权祭祀社稷。”认为大夫以下所祭的社“虽亦设‘坛位’如祭社稷，但奉祀的神，都是些所谓‘灾害之神’、‘水患之神’如脯縻之类的杂神，根本不是土地神句龙”^⑪。

这些说法与事实不符。事实上，上至天子，下至百姓，都要祭社，只是形制有宏陋、仪式有繁简、祭品有丰歉罢了。《吕氏春秋·仲春纪》中说，仲春之月，“择元日，命民社”。高诱注：“社祭后土，所以为民祈谷也。”《礼记·月令》“命民社”郑玄注：“社，后土也，使民祀焉。”百姓不但可以祭社，而且还必须祭社，所祭为社神后土而非灾害之神。后世也沿袭了这一传统。《灞山县志》：“二月社日，十家为社，共祀土神祈谷。”《新安县志》：“二月社日，祭乡社先农之神。”民以食为天，祭社祈谷是广大百姓及各级统治者共同的责任，是全国上下的头等大事，故《礼记·郊特牲》中说：“唯为社事，单（殫）出里；唯为社田（畋），国人毕作；唯社，丘乘共粢盛。所以报本反始也。”郑玄注：“单出里，皆往祭社于都鄙。”孔颖达疏：“社既为国之本，故若祭社，则合里之家并尽出。”“既人人得社福，故若祭社，先为社猎，则国中之人皆尽行，无得住家也。”如果说大夫以下无权祭社，那么他们还为社会“单出里”“毕作”干什么？宋人杨复说：“社者五土之神，是（祭社）亦祭地也，而有广狭之不同。曰里社，则所祭者

一里之地而已。曰州社，则所祭者一州之地而已。诸侯有一国，其社曰侯社，则所祭者一国之地，一国之外不及也。天子有天下，其社曰王社，则所祭者天下之地，极其地之所至，无界限也。”（《五礼通考》卷 37 引）这一看法是符合古人的思想认识水平的。这就是说，从上到下都要祭社，只是各为其领属之地祈报而已。

既然普通人鬼可以以画像的形式入主社坛，绘画或雕塑者也完全可以按照自己的想象创造出一个形象的社神来供奉。杜佑《通典》卷 45《方丘》下载：汾阴后土祠“旧祠堂为妇人塑像，武太后时移河西山神塑像就祠中配焉。至（开元）十一年，有司迁梁山神像于祠外之别室。”天阳地阴，土地神如果加以人格化的话自然应该是女性，故古人也将土地神称为媼。《汉书·礼乐志》载《郊祀歌·帝临》曰：“后土富媼，昭明三光。”颜师古注引张晏曰：“媼，老母称也。坤为母，故称媼。”又《郊祀歌·惟泰元》云：“惟泰元尊，媼神蕃釐。”颜师古注引李奇曰：“媼神，地也。”《初学记》卷 5 引晋杨泉《物理论》：“地者，其卦曰坤，其德曰母，其神曰祇，亦曰媼，大而名之曰黄地祇，小而名之曰神州，亦名后土。”汾阴后土祠中的后土神就是按这一传统观念设计的。但在男权社会里，土地这样一个人们赖以生存的重要领域的统治权操纵在女性手中，男子们是不会甘心的，因此，他们用偷梁换柱的手段以男性神祇取代女性社神，于是我们在不少地方看到的不是女性社神，而是男性的社公。马王堆汉墓出土的《社神护魂图》（或称《辟兵图》）中的社神就是一幅面红身赤的男子模样。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。若援此梦，将其比也。’明日果大霁。”这位白头翁就是社公。宋郭彖《睽车志》卷 3：“（刘）知常始生，皓首赭面，里俗谓之社公儿。”看来人们想象中的社公是一副须发银白、面如重枣的老翁模样。尽管这跟天阳地阴的哲学体系发生矛盾，但现实需要与理论观念相比不能不

占首位。有些地方将这种性别冲突加以调和,土地庙中既供奉土地公公,也供奉土地奶奶,但奶奶为公公的配偶,处于从属的地位。清赵懿《名山县志》卷9引李凤翥《觉轩杂录》云:“土地,乡神也,村巷处处奉之,或石室,或木房。有不塑像者,以木板长尺许,宽二寸,题其主曰某土地。槩(塑)像者,其须发皓然,曰土地公,妆髻者曰土地婆。祀之纸烛淆酒或雄鸡一。俗言土地灵则虎豹不入境,又言乡村之老而公直者死为之。”

综上所述,社神最初是一位与天神相提并论的尊神,春秋战国以来地位江河日下,最后沦落到连小贩仆从都可入主其庙的地步,可谓一落千丈。究其衰落的原因,主要有二。从大的方面来讲,形形色色的神都是人们无力战胜自然转而屈膝讨好的结果,是一种心理上的自我安慰。随着人们对自然现象认识的深入,随着人们战胜自然灾害能力的增强,渐渐认识到屈膝讨好于事无补,这样神祇地位的下降自是不可避免的事情。就具体因素而言,阴性的社神与父系社会男权的统治发生矛盾,抽象玄虚的社神又不适应善于直观思维的农夫的心理,于是先是由各部族有功绩的先祖相继取代社神,接着又由各地方有德行的贤人纷纷入主社坛,社神由地祇而人鬼,由大鬼而小鬼,最终退出了历史舞台。

注:

①张星德《红山文化女神像与史前宗教中的土地神》,《社会科学辑刊》1996年2期

②见劳幹《汉代社祀的源流》注2,《历史语言研究所集刊》第11本,1944。

③《观堂集林》卷9《殷卜辞中所见先公先王考》,中华书局1984。

④陈梦家《古文字中之商周祭祀》,《燕京学报》19期第117页,1936。

⑤同注④119页。

⑥据《古今图书集成》卷31《社日部》转引。以下所引方志凡未说明出处者,皆据此转引,不复一一出注。

⑦高等教育出版社1995年版。

⑧《中华文化百科全书》第二编第五章第五节《社稷土地之神》条,台湾中华文化基金会、黎明文化事业股份有限公司 1982。

⑨宋杨复《仪礼经传通解续》卷 23 引。

⑩吴泽《两周时代的社神崇拜和社祀制度研究》,《华东师范大学学报》1986 年 4 期。

作者工作单位:山东烟台大学中文系

(本文责任编辑:耿素丽)

《忠惠集提要》辨误

《忠惠集》十卷,宋翟汝文撰。汝文(1076—1141),字公巽,润州丹阳(今属江苏)人,元符进士。徽宗时除秘书郎,历中书舍人、给事中。钦宗时为翰林学士。绍兴二年拜参知政事,忤秦桧罢。卒,谥忠惠。其集久佚,今存《忠惠集》十卷,乃清四库馆臣由《永乐大典》辑出。《四库提要》曰:“(汝文)事迹,具《宋史》本传及孙繁所作志铭中。……汝文好古淹博,……尝从苏轼、黄庭坚、曾巩游,故所为文章,尚有熙宁、元祐遗风。”《提要》的这段话,至少有两处严重错误,兹略辨之。所谓“孙繁所作志铭”,载今本《忠惠集》附录,《题翟氏公巽埋铭》,而文中屡称“孤子”,详全篇文章,当是翟汝文子翟耆年所撰,其孙翟繁改葬时重刻。又据《埋铭》,翟耆年诸子无名“繁”者,唯其长子名“旼”,与“繁”字形体略近。为大父治墓,正是长孙之责。疑“孙繁”即孙“翟旼”,殆“旼”字传写漫漶而讹为“敏”,再讹为“繁”,遂成“孙繁”矣。据《提要》之意,似以“孙繁”为别一孙氏人名,则更误。

又,《提要》称翟汝文“尝从苏轼、黄庭坚、曾巩游”云云。今按曾巩卒于元丰六年(1083)。时翟汝文年方八岁,何能同游?馆臣所据,亦为《埋铭》。疑《埋铭》中“曾巩”乃“曾肇”之讹,《忠惠集》中载有翟汝文《上曾丞相书》、《上曾内翰书》多篇,所谓“曾丞相”、“曾内翰”,皆指曾巩之弟曾肇,馆臣不察,误以为曾巩。

• 祝尚书 •