



【历史研究】

# 商周风神变化考

陈立长

**摘要:**风崇拜至少在商代就已经出现,到商代中晚期,风神崇拜地位在诸多自然事物崇拜中凸显,且已逐渐从万物有灵的崇拜中走出,崇拜对象展现出较强的“人神化”特征;汉儒所阐释的周代风神崇拜对象以箕宿和飞廉为主,具有抽象化和虚神化的特征。从商代到周代,风神崇拜应具有连续性,汉儒风神崇拜叙事存在缺失,考察商周之间,风神形象的变化及其原因,有助于更好地构建华夏先民的信仰世界。

**关键词:**商周;风神;箕宿;飞廉

**中图分类号:**K221

**文献标识码:**A

**文章编号:**1003-0751(2018)04-0101-07

至少自商代起,风崇拜就出现在了华夏民族的宗教生活当中,然而在中国整个宗教体系中看,风神又不占有很高的地位,所以学界对之关注较少,特别是对于风神本身是什么、从哪里来这样的问题,学者或较少有讨论,或沿袭的是古代经学家的旧说,或仅仅提出猜想而不做探究。<sup>①</sup>笔者认为,作为中国宗教文化中起源较早的一个崇拜对象,风神可以说是一位老资格的“上古大神”,从甲骨文中的四方风,到汉儒所说的飞廉、箕宿,其中的变化应有连续性。具体考察风神起源与变化,可以增加我们对早期宗教神灵体系的了解,可以解构出中华先民造神的思想依据及变化,甚或可以为探讨中国宗教哲学发展,提供现实的依据。故本文在前辈的研究基础上,综合地下考古成果与先秦史料,力图探究出从商到周的风神崇拜变化路径。

## 一、商代风崇拜与风

从出土的甲骨文卜辞中可以看出,除了高位神“帝”和祖先崇拜外,商人对风、雨、虹、雪等自然现象都有祭祀记录。这些自然现象之所以能引起商人的重视,是因为这些现象本身与商人的生产生活,特别是农业生产紧密相关。从卜辞中看,殷人在进行

祭祀时,往往对祭祀对象直呼其名,如“壬戌卜,癸亥奏舞雨”<sup>②</sup>、“燎于二云”<sup>③</sup>等,所以商代的宗教祭祀反映出商人宗教信仰中“万物有灵论”的特征,或者说商朝人认为自然事物本身就蕴含着令人敬畏的超自然的力量。在这些自然现象中,与农业相关度最高的是雨,然而从出土的甲骨文中看,商人重视祭风甚于祭雨。

### 1. 商代的风崇拜

首先,风被殷人做了分类并郑重记录,“东方曰析,风曰协;南方曰因,风曰微”<sup>④</sup>。其次,在一些甲骨文中,风是作为“帝使”存在的,如“于帝史风二犬”<sup>⑤</sup>、“燎帝使风一牛”<sup>⑥</sup>,在这条卜辞中,风神从一个具象的自然事物,变成了至高神的属官使臣。

最重要的是,甲骨文卜辞中甚至以祭风来求雨或者止雨,如:《殷契粹编考释》第828片“其宁风(风)伊”,“亡雨,(其)宁风(风)伊夷一小牢”<sup>⑦</sup>,而且从这条卜辞看,商人求宁风于伊尹、伊夷,求风止雨,这个解释有一定的道理,即基于商人宗教祖先崇拜的倾向,天上的帝庭又是人间朝廷的模拟,所以功臣的先祖在死后成为帝庭的朝臣,是说得通的,但是由于在当时对伊夷身份研究较少,郭沫若判断其为伊尹之配偶,恐怕是有问题的,此问题后面再论述。

收稿日期:2017-04-24

作者简介:陈立长,男,中国社会科学院研究生院世界宗教研究系博士生(北京 100732)。





这一卜辞属于四期,也就是说,至少在殷商中晚期,商人对风的命名以及在祭祀中加入了专职先祖,风这一崇拜对象,在商代逐渐与自然物本身剥离,与祖先崇拜融合,且已经出现了强烈的“人神化”倾向,即崇拜对象被赋予了人格化的特征,表现了一种由人的灵代替自然物本身成为神的趋势。而同时期大多数其他的自然物崇拜对象,如雨、虹、雪却并未出现此种趋势(虽然许多卜辞表明,商人会向先祖求雨、止雨,但没有任何迹象表明,被祭祀的先祖成了专职的雨神)。所以综合上述材料可以看出,商人对“风”的祭祀超出其他自然物,甚至在祭祀“规制化”方面,商代的风崇拜超过了雨崇拜。

## 2. 风与风

商人对风如此重视,必然有其特别的原因。

首先,这可能是商人对自然事物变化思考的结果,他们认为风可以控制雨,所以才会通过祭祀风来实现宁风止雨。但这并不是风神地位超然的主要原因,在卜辞中也常有通过祭祀云来求雨的情况,如“兹云其雨”<sup>⑧</sup>,但是云本身却没有获得更多的关注,既没有帝使的功能,也没有将之与先祖固定联系。也就是说通过宁风止雨、祭云求雨的行为,只是商人对自然现象观察联系的结果,这只能解释殷人认识到风在生活中的重要性,虽然影响了他们的宗教行为,但还无法解释商朝人对风祭祀特殊化的现象。

其次,相较于其他自然物,风本身无形、难以捉摸,可能是风崇拜受到特别重视的最重要原因。从甲骨文看,风字可能为“风”字<sup>⑨</sup>,或者说商代甲骨文,风通风。商朝人可能从一开始就没有像描摹其他自然物一样尝试描摹风,而是将之与风这种神鸟相联系了起来。风这种本身形象难以捉摸的东西,反而最早被“具象化”为其他事物意象。

《史记·殷本纪》载,“殷契,母曰简狄”,“见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契”。<sup>⑩</sup>《诗经·商颂》载“天命玄鸟,降而生商”<sup>⑪</sup>,结合后世出土的考古成果,可见风或者说鸟在商人的信仰体系中有特殊的地位,很可能风鸟就是商人的图腾,而商人因为对风鸟的崇拜,又提高了风的地位,这也就是解释了在卜辞中,商人对风崇拜的特殊地位。

卜辞中表达的殷人对风和风的理解在后世也多有流传。《山海经·南山经》“其南有谷,曰育遗,多怪鸟,凯风自是出”<sup>⑫</sup>,《禽经》“风禽,鸢类。越人谓

之风伯,飞翔则天大风”<sup>⑬</sup>。《说文·鸟部》“风,神鸟也”,“宿风穴,见则天下安宁”;<sup>⑭</sup>《荀子·解蔽》“凤凰秋秋,其翼若干,其声若箫。有凤有凰,乐帝之心”<sup>⑮</sup>。可见在早期《诗经》成书时代,风在人心目中,就是作为帝廷的朝臣存在的,而且还有可能担任有“乐师”类的任务,《太平御览》引《乐动声仪》“风气者,礼乐之使”<sup>⑯</sup>,亦是此意。考古学者冯时在《天文考古学》中指出,后世的八音,实则源自八风,而八风实则源于商代的四风,<sup>⑰</sup>从音乐起源问题上,也可以看出风和风的联系。《文选·宋玉风赋》李善引《河图帝通纪》注“风者,天地之使也”<sup>⑱</sup>。《太平御览》卷九引《龙鱼河图》“风者,天之使也”<sup>⑲</sup>。可见风或者风常作为帝廷的“使”而存在的说法流传甚广。

综上所述,风崇拜作为一种自然崇拜,由于与商人图腾凤的形象相结合,较早的被融入了图腾崇拜因素,到商代中晚期前,又融入了祖先崇拜内容,基于此,可以大致梳理出商代风崇拜的自然神——图腾崇拜——祖先神崇拜的变化脉络。

## 二、周代风神崇拜的异变与解释

如果将商代末期风神崇拜,概括为具有典型祖先与图腾崇拜特征的自然崇拜,那么按照上文总结的趋势,周代的风神崇拜应加强其“人神化”的特征,然而在过去的研究和记述中却并非如此,似乎商周鼎革,其宗教崇拜直接出现了断档。周代的风神有了新的变化。

### 1. 箕宿风神说

《周礼·大宗伯》记载:“(大宗伯)以实柴祀日、月、星、辰,以饔饩司中、司命、飏师、雨师。”郑玄注“风师,箕也,雨师,毕也”<sup>⑳</sup>,也就是说郑玄认为风师是箕宿,雨师是毕宿。周代风师箕宿说,基本上为汉代以后的经学家所接受,查此观点并非郑玄独创。唐代贾公彦在《周礼·大宗伯》中引《春秋纬》注疏“月离于箕,风扬沙”<sup>㉑</sup>。蔡邕《独断》说:“风伯神,箕星也。其象在天,能兴风。”<sup>㉒</sup>应劭在《风俗通义》中认为“风师者,箕星也”<sup>㉓</sup>,《尚书·洪范》云:“星有好风,星有好雨。”孔安国传曰“箕风好星,毕风好雨”“月经于箕则多风”<sup>㉔</sup>。蔡邕、应劭、郑玄皆为东汉人,所以“风师为箕星”这一观点,表达了东汉儒家学者的认识。《春秋纬》成书于西汉末年<sup>㉕</sup>,是谶纬学的重要著作,部分反映了西汉末年儒生的宗教





思想。《洪范》传为儒家三仁之一的箕子所做,流传下的内容可能并非全部是箕子的思想,但其成书的时间下限不应晚于春秋时期,<sup>②</sup>故可以肯定在春秋之前,风崇拜就与星宿崇拜产生了联系,而孔安国所传,则反映西汉早期人们对周代风崇拜的认识。综上所述可以看出,后世对箕星雨风关系的注解,基本都是滥觞于孔安国。

汉代经学家对风崇拜在周代变化的记述应该是准确的,但是他们对这种崇拜的解释可能就较多地融入了汉代人的思想。《洪范》云“月从之星则以风雨”,孔安国传曰“月经于箕则多风,离于毕则多雨”<sup>③</sup>,这种观点可以概括为星象气候说,此说为后世天文学家所继承,今学者李立对此解释为,“(周人)他们会发现大约在立春前后,月亮便从东北运行至东方苍龙七宿的最后一宿附近。恰在多风的季节”<sup>④</sup>。此说认为,周人将风与箕星联系是源于对自然现象的观察,笔者在春分前后分别在郑州、北京等地尝试进行观测,月亮在此段时间中的一些时间确实与箕宿相距较近,但多数可观测时间内,月亮距离斗宿亦不远,周人何以单独拿箕宿说事?且中原、关中等周代文化核心区域,以西北季风为主,主要发生在秋季,此时天象并无李立教授所说的月亮运行至箕宿的情况发生,汉代所谓“月经于箕”更可能是一种“望气”的概念,而非是一种科学观测的结果,故笔者认为,星象气候说的解释可能难以成立。

另一种解释可以称之为“簸箕星形”说,以应劭为代表,“风师,箕星也。箕主簸扬,能致风气”<sup>⑤</sup>。蔡邕所谓“其象在天,能兴风”与此同,此说概出于《诗经·大东》“维南有箕,不可以簸扬”<sup>⑥</sup>。这种观点认为箕宿形状像簸箕,簸箕是需要借风之力才能“簸物”的,所以箕宿主风。这种观点亦是对周人言语的附会。《大东》既已明言,不可以簸扬,说明箕宿虽然像簸箕,然天上的簸箕自然不能以人间之用,故周人可能并没将他与簸箕的使用条件联系起来。

流传最广的解释则是另一种“星形”说,《史记·天官书》云:“箕为敖客,曰口舌。”唐司马贞索引《诗纬》又云:“箕为天口,主出气。”<sup>⑦</sup>《开元占经》引《尔雅》“箕斗之间,汉津也”,“箕舌一星芒动,则大风”。<sup>⑧</sup>《诗纬》成书于西汉,《尔雅》成书时间至迟为秦代到西汉初年,上限则可到春秋之前,然查今传尔雅却无《开元占经》所引内容,其佚失原因暂时不得而知,或因其荒诞为后世删减。这种观点可以概

括为“口舌为风”的“星形”说,这种观点亦本于《诗经》,《大东》载“维南有箕,载翕其舌”,《诗经·巷伯》亦言“哆兮侈兮,成是南箕。彼谮人者,谁适与谋”<sup>⑨</sup>。以两首《诗经》的材料看,周人是认为箕宿像人之口舌,所以能“谮人”,然周人是否认为天上口舌就应该吹风,这却是难以确定的。但这种观点却反映了汉代人们对箕宿和风师的认识,据牛天伟研究,全国各地出土的汉代特别是东汉时期的壁画中,风神的形象一般是一个人在用力吹气来造风。<sup>⑩</sup>

以上两种“星形”说,在解释上颇似弗雷泽的“巫术相似律”,可以说是汉人根据箕星特征创造出的一种崇拜,而考古又证明,这种创造深刻影响了汉代民俗生活,但这却难以证明,汉代人所想,就是周人选择箕宿作为“风师”的原因。如果总结这些文献,仅仅可以大概描摹出东周时期的风崇拜的概貌为:以箕宿崇拜为主的星宿崇拜。

## 2. 飞廉风神说

周代还有一个风神,屈原《离骚》:“前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。”王逸注:“飞廉,风伯也。”洪兴祖引《吕氏春秋》曰:“风师曰飞廉。”<sup>⑪</sup>应劭在《风俗通义》中解释风伯时,亦先说:“飞廉,风伯也。”<sup>⑫</sup>可见周代确实存在箕宿以外还有一个风崇拜的对象,即飞廉,东汉的学者们也注意到了这一点,所以《汉书·郊祀志》中记载:“而雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、辰星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逐之属。”颜师古注曰:“此志既言二十八宿,又有风伯、雨师,知其非箕、毕也。”<sup>⑬</sup>颜师古的观察是正确的,周代乃至汉代,箕宿以外必然还有一个风崇拜的对象存在,或者说风神崇拜未必已经确立在箕宿之上。

对于飞廉形象东汉学者也多有讨论,洪兴祖补注《离骚》时引应劭“飞廉,神禽,能致风气”。引晋灼“飞廉,鹿身,头如雀,有角,而蛇尾豹文”。<sup>⑭</sup>《淮南子俶真训》云:“骑蜚廉而从敦圉。”高诱注曰:“飞廉,兽名,长毛有翼。”<sup>⑮</sup>此时飞廉形象是一种神禽或神兽。这种想法可能来自于他们的见闻,《汉书·武帝纪》应劭注:“飞廉,神禽能致风气者也。明帝永平五年,至长安迎取飞廉并铜马。”<sup>⑯</sup>所以,东汉学者可能看到了西汉武帝时期便被具象化为神禽的飞廉。但如果考之《离骚》本身,“前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属”,望舒为月御,应为神人而非神兽,所对应的飞廉是神人形象的可能性也不小。





综上,东周时期,以箕宿为主的风崇拜外,还存在有一个飞廉风崇拜,飞廉的形象或为神人,或为神禽。东周时代风崇拜的特点极大地融入了星宿崇拜的因素,而之前商代的祖先崇拜似乎就此消失了。

如果没有偶然的外力因素突然介入、宗教生态整体失衡的情况下,宗教崇拜的对象和形式应该具有延续性特征的。商周鼎革确实是一个重大的变局,但是就宗教祭祀制度上看,周代是在继承商代的基础上进一步完善发展的。所以就风崇拜这一宗教现象而言,是不应该出现这样断层的,所以笔者推测,商代风崇拜的祖先崇拜因素,在西周时期应该被继承发展,并由于新的崇拜因素融入,最终才形成了东周时期的风崇拜。

### 三、周代风师真相

可以说周代的风崇拜是以箕宿为主体,“风神”飞廉只流传于主流叙事之外,是一种相对边缘的崇拜。箕宿既然是周代风崇拜的主体,那周人以箕宿为风师的原因是什么?我们稍作分析。

#### 1. 箕宿的出现

周人以箕宿为风师,除汉代人的星象气候说和星形说之外,是否还有另一种可能?笔者认为对这个问题的探讨,应从商代星宿崇拜情况入手,考察星宿崇拜的发展和箕宿作为一种宗教意象出现的历史背景,进而考察风崇拜与之融合的原因。

陈遵妫先生指出,华夏民族的二十八星宿观念在周代初年已经基本完善。<sup>①</sup>冯时认为,二十八星宿中大部分星宿,都可以在甲骨文中找到。<sup>②</sup>可以肯定的是,星辰崇拜,在商代已经有较为成形的体系,后世的二十八星宿及分野、天宫四象以及十二岁次等天文观念,在商代都有了雏形。然而作为二十八星宿之一的箕宿是怎么来的,却并无定论。

冯时引沈建华观点认为,箕宿源于其形状像簸箕,商代即名之曰箕。<sup>③</sup>这个观点仅有一条卜辞可以支撑,笔者以为商朝人虽然崇奉万物有灵论,但是很难想象他们会将一个日用生产工具高度神圣化,并对之产生崇拜,故笔者认为商代已产生对箕宿的崇拜恐难以成立,冯时指出,天象东方苍龙象中的六宿,其命名都是源于天上苍龙的位置,<sup>④</sup>而同属苍龙的箕宿从命名上却与其他六宿不同,笔者认为这从侧面证明,起源时间较早的星象体系中,箕宿并没有被神话或被赋予被崇拜的地位,因其地位重要才在

后世被列入苍龙象。而被认为是描写西周早期对东方被征服地区压迫的《大东》,确实佐证了在西周中期以前,人们已经认识到了作为星宿箕宿的关系,是故箕宿在商代已被认识之说可以存论,箕宿地位提升的原因,或可从箕宿特殊的分野位置中寻找端倪,从后世箕宿在分野体系中的位置变化中考察箕宿崇拜的起源。

#### 2. 箕宿的分野

星宿分野是一种中国古老的天文观念,概言之,这种观念即古人相信天空中的星辰与人间的某一区域存在对应关系,天上某一星宿的变动,必然会引起该星宿所对应区域的变化。在这种观念下,古人将星宿与地上的政治区域进行对照划分,建立了一套分野体系。无疑星宿分野体系是赋予星宿神性的一个重要形式。

据学者李勇整理,中国星宿分野体系的建立依据,有六种解释:封国世祀说,受封之日岁星所在说,僧一行的山河两戒与云汉升降说,徐发方位说,刘歆创立说和郭沫若的外来说。<sup>⑤</sup>笔者认为,中国古代天文学中,岁次体系、四象体系和星宿体系混杂,说明中国天文学起源多样,而星宿分野体系作为一种较为成熟的天文——地理——人文体系,必然综合了许多古代天文观念逐渐建立的,故二十八星宿的分野来源也可能是混杂多元的。就箕宿而言,综合封国祭祀和方位说可以更好解释它的分野问题。

清人徐发认为尾、箕、斗、牛、女在东南,故为吴越<sup>⑥</sup>。这种观点显然是为了将星宿分野套入自己的解释体系,而对前人的否定。《吕氏春秋·有始》中提到,“东北曰变天,其星曰箕、斗、牵牛”<sup>⑦</sup>。《史记·天官书》记载:“尾、箕,幽州;斗,江湖。”<sup>⑧</sup>《淮南子·天文训》记载:“尾、箕,燕;斗、牵牛,越。”<sup>⑨</sup>可以看出,自战国到汉代,虽然斗、牛的分野发生了变化,但箕宿的分野始终在东北的幽燕。

从方位说出发,徐发此论是有道理的,所谓“维南有箕”,就是周人认识到,箕宿的方位在南方,东宫七宿中,箕宿是最后一位,处于东南位置,故徐发认为箕宿分野必在东南。笔者认为,这种星宿与分野的错位在汉代即已被人所注意,所以与箕宿相近的斗、牵牛两宿,其分野就变到了东南方向,而箕宿的位置没有变化,恰说明了箕宿分野在东北方位这一观念深入人心,其确定性是远高于其他星宿的。

对于箕宿分野的原因,汉人并没有给出明确的





解释,但可能给出了一个暗示,《汉书·地理志》载:“燕地,尾、箕分野也。武王定殷,封召公于燕。”“乐浪、玄菟亦宜属焉。”“玄菟、乐浪,武帝时置,皆朝鲜、獯貉、句丽蛮夷。殷道衰,箕子去之朝鲜,教其民以礼义,田蚕织作。”<sup>⑩</sup>这两段距离并不远的文字上,似乎出现了矛盾:乐浪玄菟属召公的燕,而班固却强调“箕子去之朝鲜”,强调了箕宿分野所属的朝鲜与箕子的关系。此处《汉书》记载与《史记》略不同,《宋微子世家》记载“武王乃封箕子于朝鲜”<sup>⑪</sup>,即司马迁认为箕子在向周武王进言《洪范》之后,被周武王分封到了朝鲜。综合上述材料,笔者推测,不论汉人认为箕子是被迫“去之”朝鲜,还是被分封到朝鲜,汉朝人已经意识到,之所以与箕宿在天空中的位置相去甚远,是与箕子在周代所往有关,亦即在周代,箕宿就因箕子而得到确认的分野,或者说,至少在西周早期就被确定命名的箕宿,在周代被固定于东北的分野中。

### 3. 箕宿与箕子

箕宿与箕子的关系还有许多其他佐证。《尚书·微子》孔安国传:“父师,太师,三公,箕子也。”<sup>⑫</sup>即孔安国认为箕子是殷纣王的父师或太师,李学勤考证,箕子还是纣王的诸父,<sup>⑬</sup>作为商代重臣,晏琬、李学勤、常征都认为其封地在今山西地区<sup>⑭</sup>。可以肯定,箕子是商纣王末期的执政大臣,其在商代的封地很可能在山西地区。

20世纪70年代以来,在北京良乡乃至辽宁喀左地区,都发现了带有“箕(上己下其)侯”铭文的青铜器,这批青铜器是商末周初时期的遗物,晏琬认为这是商末箕子原封地范围的遗物。<sup>⑮</sup>然而,商周时期的青铜器,作为国家礼器,不大可能存在于远离箕子封地中心的地区。

《史记·燕召公世家》载“周武王之灭纣,封召公于北燕”<sup>⑯</sup>,而此时位于中原北部的燕地可能有较强的反抗情绪。如《史记·伯夷叔齐列传》记载,孤竹国的贵族伯夷、叔齐“不食周粟”<sup>⑰</sup>,可以猜想其是作为周王朝的反对者存在的,《汉书·地理志》载:“辽西郡,秦置,属幽州。”“有孤竹城”,应劭注曰:“故伯夷国,今有孤竹城。”<sup>⑱</sup>故而周王朝的反对力量孤竹国就在幽州地区。

周朝早期,这种北方的反对力量绝不是孤立存在的。晁福林认为,箕子上《洪范》于周武王,是诱导周武王作威作福、重蹈商纣王灭亡覆辙的尝试,而

历史事实证明周代统治者并没有被箕子所诱惑。<sup>⑲</sup>清代朴学家陈逢衡认为,《逸周书》不存箕子篇,或是因为箕子“封于朝鲜而不臣”<sup>⑳</sup>。故笔者认为箕子在上《洪范》之后,并没有被“封于朝鲜”,而是去之幽州,这是一次举国向殷商拥护势力较强的东北方迁徙的行动,所以在后世才在北京周边及辽宁喀左地区出土了大量的箕侯青铜器。《逸周书·作雒》曰:“王子禄父北奔。”<sup>㉑</sup>即武庚叛乱失败后,亦选择向北方逃窜,或是投奔亲族箕国之意。

所以,在西周初年之时,幽燕地区的殷商遗民势力较大,故商王室贵族箕子在试图颠覆新王朝失败后,选择举族迁移北方,幽燕地区起初是新箕国的势力范围。尽管有王命,在西周初年的时候,召公在燕的封国势力反而并没有立即建立。笔者猜想,很可能是在三监之乱后,周王朝的势力才逐渐向北扩张,而箕子之国不得已又进一步向东北迁徙,所以才出现《汉书·地理志》中所描述的幽燕地区,分属召公和箕子的情况。

综合上述考证,可以得出,由于箕子在西周初年“封于”东北,所以方位在天空南部的箕宿,反而被周人对应到了幽燕地区,成为该地区的分野星宿。箕子与箕宿就这样产生了联系。

### 4. 凤师风师考

箕宿既然与箕子有这样千丝万缕的联系,笔者进一步推论,箕子很可能与箕宿变成风崇拜对象有关。箕子与风的关系,就是周代箕宿风崇拜的源头。

《左传·昭公十七年》记载郯子对其先祖官制的描述:“我先祖”“为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也。”<sup>㉒</sup>《史记·秦本纪》载:“太史公曰:秦之先为嬴姓。其后分封,以国为姓,有徐氏、郯氏、莒氏。”<sup>㉓</sup>可知郯子与秦之嬴姓共祖,而当代多数学者都认为,嬴姓与商族同源,也就是说郯子所描述的先祖官制,很可能是商代早期职官的另一种解释与叙述。在郯子叙述中排名第一位执政大臣的“风师”,其职司是“历正”,即管理历法,而商代以后的四季观念,恰恰是源自于商代的四方风,亦即历正风师是通过“管理”风来管理历法的,而以鸟雀司风的观念,在后世亦有流传,《太平御览》引《淮南子》:“乌鵲识岁之多风,去乔木而巢扶枝。”乌鵲俨然有识风之能;又引庾阐《杨都赋》曰:“云虎之门,双竿内启,祥鸟司飏,丹墀竞陛。”《说文》曰:“飏,疾风也。”引《述征记》曰:“长安宫南灵台,上有相风铜乌,或云此乌遇千





里风乃动。”引郑玄《相风赋》：“昔之造相风者，其知自然之极乎，其达变通之理乎？上稽天道阳精之运，表以灵鸟物象。”“栖神鸟于竿首，候祥风之来征。”<sup>④</sup>以鸟立于竿首而相风，绝非仅仅是装饰之用。

《尚书》中的箕子担任父师、太师，是殷商末期的执政大臣，同时是王子微子的长辈与师保，且“国之大事，在祀与戎”，三代历法一般是由高级巫官掌握，从《洪范》来看，箕子极可能既是执政大臣，同时也掌管商王朝的宗教祭祀工作，所以其有没有可能实际担任着“风师”的职务？又或者如果“风师”是一种古称，那商王朝的执政大臣，有没有在某种情况下被称为“风师”的可能？

《殷契粹编考释》第 828 片：“其宁飠伊”“亡雨，(其)宁飠伊夷一小牢。”<sup>⑤</sup>还有卜辞，“飠于伊夷”<sup>⑥</sup>“乙丑贞：宁飠于伊夷”<sup>⑦</sup>。在第一片甲骨文中，伊尹和伊夷即被称作“风”，郭沫若将之解读为“伊尹之配死而为风师”，显然郭沫若是将伊夷看作伊尹的配偶，然而在同一片卜辞中，没有道理向伊尹宁风后再向其配偶祈祷，应该如陈梦家所言：“阿保即夷。”<sup>⑧</sup>伊夷只是对伊尹的另一种称呼。据此，笔者大胆推测，至少直到商代中后期，商人仍然将有声望的执政大臣视作“风师”，《左传·昭公十七年》所载：“玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。”<sup>⑨</sup>玄鸟氏、伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏则恰对应风师下属的四方风神，司四季之风。天上的殿堂，是人间朝廷的反映，商朝这种以有威望的执政大臣为天庭“风师”的传统，在后世不会凭空立即消失，可能在不同的场合仍然得以流传，故箕子所担任的“父师”很可能也是风(风)师，又或者箕子在死后“宾于帝”的情况下，也有可能被尊称为风师。

至此，周代的风崇拜变化便可描摹而出：商代的祖先神崇拜，在商周鼎革之后仍然存续，箕子很可能在一段时间内成为新的“风师”，而在风崇拜融入星宿崇拜之后，由于箕子的缘故，箕宿成了被广泛认可的风师。

箕宿之外的另一个风神飞廉，笔者认为此飞廉与历史人物飞廉有直接联系。《史记·秦本纪》载：“秦之先，帝颛顼之苗裔。”“其玄孙曰中湫，在西戎，保西垂。生蜚廉。蜚廉生恶来。恶来有力，蜚廉善走，父子俱以材力事殷纣。周武王之伐纣，并杀恶来。是时蜚廉为纣石北方。”<sup>⑩</sup>《史记·赵世家》：

“赵氏之先，与秦共祖。至中衍，为帝大戊御。其后蜚廉有子二人，而命其一子曰恶来，事纣，为周所杀，其后为秦。恶来弟曰季胜，其后为赵。”<sup>⑪</sup>即赵国与秦国共同的祖先，名曰飞廉(蜚廉)，是商纣王时期的大臣。《荀子·儒效》：“剗比干而囚箕子，飞廉、恶来知政。”<sup>⑫</sup>《荀子·成相》：“世之灾，妬贤能，飞廉知政任恶来。”<sup>⑬</sup>即飞廉在箕子被囚后，继任了殷商的执政大臣。飞廉在接任执政后，应该是尽职尽责的，所以他“为纣石北方”，且其对商朝的忠诚应该保持到殷商灭亡以后，《孟子·滕文公下》：“周公相武王诛纣，伐奄三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之。灭国者五十。”<sup>⑭</sup>根据这条记述，飞廉很可能参与了三监之乱，并最终战败就戮。笔者猜测，从殷商遗民的角度来看，飞廉是比箕子更忠诚的执政大臣，或许也更有资格成为“风师”，所以在箕宿的风神崇拜之外，还有飞廉这个风师的存在，而飞廉的形象在后世被解读为“神禽”，可能是由于飞廉作为商纣王的忠臣被污名化，经学家取其图腾而代之的结果，并且从屈原的辞中来看，在战国末年，飞廉可能还是一个神人的形象。

#### 四、余论

商周风神形象，经历了从风——凤——凤师——箕子、飞廉——箕宿风师的变化过程，这是华夏民族从万物有灵观念中走出的过程，亦是华夏先民宗教观念建构的过程。

值得注意的是，从汉代经学家的文本描述中，箕宿之所以能成为“钦定”的风师，其关键可能在于风神形象可以由此从具象走向抽象，反映了汉代官方宗教思想建构过程中“虚神化”的倾向。这是否是自战国特别是汉代以来，孔子“不语怪力乱神”思想深入影响了宗教精英阶层，从而造成过于具象的神被逐渐从官方叙事体系中被抽离的结果？甚或者是由于官方“虚神化”的倾向，许多关于神灵的叙事，都如同凤师一样，被逐渐从官方叙事中排除，而将之归于“德性”与玄学的话语中，最终造成了中国早期神话体系不完整？这些问题或可有更多的探讨。

然而有趣的是，从出土的墓葬来看，民间信仰却并未与官方的建构同步，虽然很难从壁画中看出风神的具体身份与来历，但其形象和施展神通的方式却越来越具象了。所以，相较于难以描述捉摸的虚神，一个实在的神人，可能更是民间信仰所需求的。





“礼失求诸野”，多着眼于考古的发现，或许可以对早期中国宗教体系进行更多的探讨。

## 注释

①如李立：《从箕星、风师到风伯神——论汉代风神崇拜模式的建立》，《松辽学刊》1996年第4期，梳理了汉代的风神崇拜的状况以及宗教意义，对风神崇拜的起源问题，直接沿用了汉儒的解释，未做过多的探讨；张应斌：《上古的风神崇拜与风神文化》，《中国文化研究》2002春之卷，其关注到了风神崇拜在商代的起源，以及风神崇拜对古代方位认识、艺术发展、天文历法和楚文化发展的影响，但对风神本身探讨较少；牛天伟：《汉画风伯形象及其功能探析》，《古代文明》2008年第7期，则使用了大量的考古图像成果，展示了汉代民间风崇拜的情况，甚至提出了汉代箕宿和飞廉两个风师融合的猜想，但未对汉代的风师起源问题进行追问；朱明月：《汉画像石中的风伯形象来源与飞廉关系辨析》，《榆林学院学报》2014年第5期，援引丁山、张正明等学者观点，提出历史上的飞廉可能是因为其善于驾驭奔走的原因，才成为了汉代的风神。笔者认为这种观点猜测大于实证，且难以解释风神崇拜中箕宿存在的原因。②③④⑤⑥⑧⑦郭沫若主编：《甲骨文合集》，中华书局，1982年，第4215页第33954片、第1885页第13401片、第2046页第14294片、第2040页第14225片、第2040页第14226片、第1928页第13649片、第4248页第34151片。⑦⑧郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1965年，第561、561页。⑨郑慧生：《说风》，《华侨大学学报》1997年第4期。⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第91、1298、1330、1609、1549、2123、174—175、174—175、1779页。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社，1985年，第678、440、401页。①②《山海经》，中华书局，2009年，第14页。③师旷：《禽经》，《影印文渊阁四库全书》第847册，上海古籍出版社，1987年，第685页。④许慎：《说文解字注》，上海古籍出版社，1981年，第148页。⑤王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第389页。⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李昉：《太平御览》，中华书局，1960年，第48、47、49页。①②冯时：《天文考古学》，

社会科学文献出版社，2001年，第171页。③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿萧统编、李善注：《文选》，上海古籍出版社，1986年，第582页。②③李学勤主编：《周礼注疏》，北京大学出版社，1999年，第451、452页。④蔡邕：《独断》上卷，《影印文渊阁四库全书》第850册，上海古籍出版社，1987年，第82页。⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿王利器：《风俗通义校注》，中华书局，1981年，第364、364、364页。②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿李学勤主编：《尚书正义》，北京大学出版社，1999年，第322、322、261页。⑤徐栋梁、曹胜高：《〈春秋纬〉成书考》，《济南大学学报（社会科学版）》2009年第4期。⑥陈士强：《试论〈洪范〉哲学思想的原始形态及其衍变》，《学术月刊》1982年第11期。⑦李立：《文化嬗变与汉代自然神话演变》，汕头大学出版社，2000年，第142页。⑧瞿县悉达撰：《开元占经》，中央编译出版社，2006年，第618页。⑨牛天伟：《汉画风伯形象及其功能探析》，《古代文明》2008年第7期。⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局，1983年，第28、28页。③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿班固：《汉书》，中华书局，1962年，第1206—1208、193、2842—2843、2721页。③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿高诱：《淮南鸿烈解》，中华书局，1989年，第61、122页。④陈遵妫：《中国天文学简史》，上海人民出版社，1980年，第817页。④⑤冯时：《百年来甲骨天文历法研究》，中国社会科学出版社，2011年，第45、51页。④冯时：《天文考古学》，社会科学文献出版社，2001年，第307页。⑤⑥李勇：《对中国古代恒星分野和分野式盘研究》，《自然科学史研究》1992年第1期。⑦许维通：《吕氏春秋集解》，中华书局，2009年，第277页。⑧李学勤：《小臣缶方鼎与箕子》，《殷都学刊》1985年第2期。⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿晏琬：《北京、辽宁出土的青铜器与周初的燕》，《考古》1975年第9期。⑨晁福林：《说彝伦》，《历史研究》，2009年第4期。⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿黄怀信、张懋镠、田旭东撰：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995年，第475、552页。②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1990年，第1387、1387页。⑥⑦《小屯南地甲骨》，中华书局，1980年，第202页第1007.1片。⑧陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局，1988年，第363—364页。⑦⑧王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第135、458页。⑦⑧焦循：《孟子正义》，中华书局，1987年，第449页。

责任编辑：王 轲

## The Changes of Goddess Wind between Shang and Zhou Dynasty

Chen Lichang

**Abstract:** The worship of Goddess wind appeared at least in Shang Dynasty. During the middle and late Shang Dynasty, the worship of wind was highlighted among all the nature worships, and gradually evolved from animism. The worshiped object demonstrated obvious deification. Confucian scholars in Han Dynasty illustrated that wind worship in Zhou Dynasty was mainly about the stars of Ji and Feilian, which was characterized by abstraction and void God. From Shang to Zhou Dynasty, there should be continuity in wind worship. The narration of wind worship of Confucian scholars in Han Dynasty was not complete. The investigation of the changes of the image of Goddess wind and of the reasons between Shang and Zhou Dynasty helps better construct the religious world of Huaxia ancestors.

**Key words:** Shang and Zhou Dynasty; the Goddess of Wind; the star of Ji; the star of Feilian

