



## 晋豫风后神话传说的历史嬗变与文化记忆\*

段友文 王子仙

**摘要:**风后是上古神话中的良臣名将。作为一位兼具人性与神性的神格形象,从上古时期发展至今,风后生成演变的轨迹反映了先民由万物有灵的原始观念到关注现实的理性思维的转变。从典籍文献、口承故事和地域空间三个维度考察民众对风后神话传说的文化记忆,其建构过程是在神话文本和物化实体双重印证的基础上,经历了由风神信仰到贤相崇拜的记忆延展。通过对风后神话传说的溯源式研究,有助于我们更好地理解上古神话的生成逻辑以及其背后蕴藏的原始文化心理,进而为当代构建风后文化的保护体系提供借鉴。

**关键词:**晋豫;风后神话传说;文化记忆;历史嬗变

**中图分类号:**K221;B93

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2021)01-0101-08

20世纪80年代,德国埃及学家扬·阿斯曼将“集体记忆”的概念分解为“交往记忆”和“文化记忆”,首次提出:“文化记忆是关于一个社会的全部知识的总概念,在特定的互动框架之内,这些知识驾驭着人们的行为和体验,并需要人们一代一代反复了解和熟练掌握它们。”<sup>[1]13</sup>此外,扬·阿斯曼在“传统的形成”“对过去的指涉”“政治认同或想象”这些要点的基础上进一步深化了文化记忆的概念:

文化记忆是每个社会和每个时代所特有的重新使用的全部文字材料、图片和礼仪仪式……的总合。通过对它们的“呵护”,每个社会和每个时代巩固和传达着自己的自我形象。它是一种集体使用的,主要(但不仅仅)涉及过去的知识,一个群体的认同性和独特性的意识就依靠这种知识。<sup>[1]14-15</sup>

以上的论述将回忆、认同和文化的延续三者联系在一起,并将其视为文化记忆理论的核

心概念。“记忆是那种能够使人类形成身份认同的能力”<sup>[2]</sup>,每个个体以自身已有的记忆为出发点,同时不断累积经验,这些对过去的思考、感知都成为实现自我认同的基础。

黄帝被视为中华民族的人文初祖,学界往往以其为核心,从古典文献、历史考古等角度对世系、古帝、祭祀三个系统中的黄帝形象进行考证,然而对其周围的“群臣”较少关注。风后作为上古时期黄帝的臣属,位列三公,助其战败蚩尤,统一华夏。以往学者曾依托“风后八阵图”对中国阵法作溯源式的研究,从零星的史料中寻找“证据”,试图构建出中华兵法的历史发展轨迹<sup>[3]</sup>。但对于创制者风后而言,其历史并不只是存在于典籍文献中,更重要的是他作为群体的文化记忆保留在民众的日常生活中。本文将从文化记忆的角度阐释晋豫风后神话传说,解读其生成场域和衍生过程,构建其当代传承保护体系,从而进一步探讨文化记忆如何建构和塑造历史以及如何影响地域群体的身份认同。

收稿日期:2020-09-14

\*基金项目:国家社会科学基金重大项目“山陕豫民间文化资源谱系与创新性发展的实证研究”(19ZDA185)阶段性成果。

作者简介:段友文,男,山西大学文学院教授、博士生导师(山西太原 030006),主要从事中国神话传说研究。王子仙,女,山西大学文学院硕士研究生。

## 一、空间与记忆：风后神话传说的生成场域

### (一) 风后神话传说的地理生态解读

在进入文明社会之前,原始人类以神秘性的思维方式认识世界,万物被视为一种神秘的存在。这里的“神秘”并不意味着宗教性,而是“含有对力量、影响和行动这些为感觉所不能分辨和察觉的但仍然是实在的东西的信仰”<sup>[4]28</sup>。因此对这一时期神话传说的研究不能用现代人的思维和视角来度量,而是要从其所处的地理环境出发,运用原始思维探寻其合理性。

风后神话传说产生于新石器时代的中原地区,因海平面涨落和黄河、淮河、海河泥沙堆积等因素,上古中原的自然地理环境与今相比有很大的不同。据中科院青藏高原综合科学考察队的第四纪地质专题研究报告《西藏第四纪地质》中的《西藏全新世古环境和气候变化图式》可知,距今四千五百年(至迟约三千年)始,地球重新转入冷干期,中原一带逐渐变得不适宜人类长久居住,狂风、严寒成为主要的自然现象。此时,中国社会进入炎黄、颛顼时代,发生了中国历史上三次“争帝大战”的重大事件,战争中双方大量将风雨雷电等作为斗争工具,以期望拥有自然的巨大威力来获取胜利。在自然和社会双重环境影响下,风后神话得以形成并流传。上古时期空气流动之自然风变为神性的风,并把这种强大的力量附着于神话人物身上,使其在部族社会发展的关键时期具有举足轻重的地位。

早期人类在面对自然界的强大力量时,因生产力的低下和自身力量的弱小,往往将这些事物视为一种神秘的存在。然而,这种神秘思维也在一定程度上转变为集体记忆沉淀于人的思想体系中,成为人认识世界的重要渠道。

### (二) 风后神话传说的地方分布

“地方”不仅仅是古人“天圆地方”的宇宙观,也是一个承载着文化空间和社会秩序的表述单位。古时地方未被划分为现今的行政区域,地域分隔概念还不清晰,晋南、豫西毗邻,文化上互通有无,交流和对话频繁,两地以风后为

中心,依托丰富的物质实体资源,形成了既有联系又有分异的“风后文化圈”。通过地方遗迹与文献资料的相互佐证,风后的出生地、活动地和埋葬地分别为山西运城解州、河南具茨山和山西运城风陵渡,并以贤臣将相和地方神等多种形象保存在民众的记忆里。

#### 1. 山西运城风后神话传说

在现实的空间格局中,运城风后神话传说的遗迹主要为因民众信仰而建成庙宇、墓葬等人文景观。据考证,风后的出生地为现今运城解州镇社东村,早年间有一所占地二十多亩的风神庙,被毁于抗战时期,但当地至今都流传着有关风后神异出生以及名字由来的传说。相传,社东村有一对夫妻,到了晚年却依然膝下无子。在他们准备放弃之时,一个儿子意外地降生在这个家庭,且唇红齿白、聪明伶俐,生下来就会说话。两位老人经受不住喜悦,竟相继而亡。当邻居们埋葬了两位老人后,忽然一阵狂风将婴儿吹向天空。婴儿被大风裹挟着降落到芮城境内的九峰山上,被一位修行的仙师捡到,并教给他许多法术和特异功能。因孩子是大风带来的,仙师认定他是女娲仙祖给自己选的孩子,便让他姓“风”名“伯”。后人因尊敬风伯,将其称为风后。在仙师去世后,他便离开九峰山外出仙游,途中结识了黄帝,开始了自己的政治、军事和发明生涯<sup>[5]3-4</sup>。与典籍文献中的有关记载不同,这一民间传说描述的风后事迹更具有地方性,与女娲建立了联系,显示了民众对风后浓厚的怀恋之情。此外,当地还产生了一系列的信仰活动,如每年农历二月十五前后举行的风圣庙会。庙会的历史,其实就是民间信仰的历史。这一民俗节庆强化了风后在村民心中神圣的地位,扩大了风后在民众生活中的影响,它是风后信仰的产物,又进一步巩固了风后信仰。

墓葬则是寄托民众情感的另一文化空间。传说在风后去世后,黄帝特意将这位大功臣葬回他战斗过的地方——河东黄河大拐弯处临河高原之上,现今风陵渡镇西王村与赵村的交界处仍保留有风后冢。据《陕西省潼关县地名志》记载:“风陵渡位于山西省的最南端,是晋、秦、豫三省的交界处,有‘鸡叫一声听三省’之称。因地处咽喉要冲,向为兵家必争之地,是我省西

南重要门户。风陵渡镇(赵村)东南约一里处,有‘风陵’,相传是黄帝贤相风后之陵墓,风陵渡由此得名。”<sup>[6]</sup><sup>133</sup>民众通过墓葬这种记忆实体,追思先贤,传承其英勇无畏精神。

## 2. 河南具茨山风后神话传说

以河南新郑与新密交界的具茨山为轴心的文化圈,保留了大量的黄帝文化,是探研上古文明必须关注的地区。具茨山风后神话传说与黄帝征战的神话传说内容紧密勾连,既有典籍的书面记载,又有实体的景观呈现。与运城风后神话传说以人文景观为主的文化空间不同,具茨山风后神话传说的遗迹主要呈现为因附会神话传说而注入人文意蕴的自然景观,如风后顶、讲武山等。相传黄帝在东海边上访得风后,把他请到具茨山,担任宰相,代替自己发号施令。群山最高顶为风后居住处,即为风后顶。新密是黄帝建都之地,也是黄帝涿鹿之战前屯兵备战的大本营。《密县志·山水志》载:“讲武山在县东南三十五里。黄帝常与风后讲武于此,因名。”<sup>[7]</sup><sup>237</sup>这些被赋予记忆与情感的自然景观成为记录神话传说的物化载体,为风后文化记忆的延续发展提供了条件。

地方既具有储存和唤起群体记忆的重要功能,也承担着记忆的刻写与重构。晋豫两地以物质的形态将风后神话传说凝固为在现实层面上可触、可感的边界和对象,以庙宇、墓葬、自然景观等方式延续风后文化的内容和价值内涵。

## 二、象征与记忆:风后神话传说的多样延续

尤里·洛特曼将“能在自身凝结有关自己过去语境的记忆并加以保存与复原的所有符号称为象征”,并指出它是“人类本体和文化记忆的保存者”<sup>[8]</sup>。原始社会生产力低下,人们对自己无法驾驭的物质产生崇拜、敬畏,日月星辰、风雨雷电、山川河流等自然现象和物象逐渐被形象化、人格化,成为展现原始先民最初精神世界的象征因子。正如丁山所说:“‘自然崇拜’,是宗教的发轫,任何原始民族都有此共同的俗尚。按照宗教发展过程说,崇拜自然界的动植物是比较原始的,由‘地母’崇拜到‘天父’,到祖

先的鬼魂也成为神灵时,宗教的思想便告完全结束。”<sup>[9]</sup><sup>3</sup>同样,中国史前神话中的神灵也经历了由自然神到社会神的繁难过渡。风后神话传说的形成以万物有灵的风神崇拜为信仰基础,以儒家崇尚德行的思想主张为衍生动力,在后世的文化语境中不断被赋予了新的象征内涵,使风后具备了神性与人性的双重意蕴。

### (一) 风神崇拜:风后神话形成的信仰基础

风神崇拜至少在商代就已经出现,根据出土的甲骨文献资料可以看出,商人的信仰对象除了上帝、祖先神之外,还包括由风、雨、云、雪等现象构成的自然神<sup>①</sup>。众多自然现象之所以被商人祭祀,究其根源,就在于在生产力极不发达的社会背景下,外在力量成为影响民众生产生活的的主导因素,使得商代的宗教信仰形成了“万物有灵”的特征。在众多自然现象中,与农业相关度最高的是雨,然而通过考察已出土的甲骨文,商人重视祭风神甚于祭雨神。首先,商代形成了系统的风神谱系,“东方曰析,风曰飏(协);南方曰因,风曰豈(凯);西方曰丰,风曰彝(夷);(北方曰)勺,风曰役(冽)”<sup>[10]</sup><sup>2046</sup>。在这里,四方之神与四风相配合,成为一个严密的复杂组织。其次,风作为“帝”的臣属而存在,如“于帝史风二犬”<sup>[10]</sup><sup>2040</sup>。最后,商代存在祭风来求雨或止雨的现象。如“其宁风(风)伊”“亡雨,(其)宁风(风)伊夷一小牢”<sup>[11]</sup><sup>561</sup>。这条卜辞主要包含了两个方面的内容,一是商人求风于伊尹、伊夷,来达到止雨的目的;二是商代“风”意假借“风”字来传达,将风这种本身形象难以捉摸的现象具化为其他事物。《史记·殷本纪》载:“见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。”<sup>[12]</sup><sup>91</sup>可见风或者说鸟在商人的信仰体系中占有特殊的地位,甚至于风鸟可能就是商人的图腾。而商人因为对风鸟的崇拜,又提高了风的地位,这也从侧面解释了商人重视祭祀风的原因。

如果将商代末期的风神崇拜,概括为具有图腾信仰特征的自然崇拜,那么周代风神的“人神化”特征开始显现,但自然性因素仍占主导地位。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。”<sup>[13]</sup><sup>28</sup>飞廉的形象为一种神禽或神兽,并以现实存在之物出现在史书中。《汉书·武帝纪》载:“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>[14]193</sup>该记载显示东汉学者曾见过神禽飞廉,但出于现实考量,将此现象解释为文人学者希望通过附加神物的方式,来达到强化帝王权威与王权统治的目的,则更具有可信度。

随着民众的思维方式和思想观念的发展转变,万物所蕴含的原始色彩逐渐隐退、减少,人性因素超越神性因素,产生出一系列人格化的神灵形象,形成中国史前神话的人生意象集群<sup>②</sup>。在这些人生意象中,有一部分由自然意象转化而来,具有人神相兼的身份,风后便为其中之一。如丁山先生所言:“若以《书·盘庚》‘我先神后’言,后亦先神之名,则风后即风神,犹《楚辞》之言风伯矣。”<sup>[15]335</sup>而与典籍文献中记载的大量风神崇拜不同,风后的风神职能最早在汉、晋之后才被广泛流传,这一现象的出现与黄帝、伏羲地位日渐提高有密不可分的关系。顾颉刚先生在对上古史材料按其发生的次序进行排比性研究的基础上,创造性地提出了一个理性假设:“古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背。”<sup>[16]52</sup>该理论的核心要义在于“时代愈后,传说的古史期愈长,传说中的中心人物愈放愈大”。随着秦汉大一统王朝的建立、统治者的政策引领以及民众内心呼声的提高,黄帝成为华夏统一精神的代表,相应的与其相关联的风后事迹也不断被创造、丰富和传承,《事物纪原》“将相”条引《轩辕本纪》曰:“帝举风后为相、力牧为将,此盖将相之始也。”<sup>[17]212</sup>此外,因“太昊庖牺氏,风姓也”<sup>[18]3</sup>,风后与伏羲之间逐渐建立了联系。将自然崇拜之物“风”拟人化,赋予了风后其人以神奇的本领,使其形象和施展神通的方式逐渐具象化,形成了在理性思维发展下特有的风后神话传说。由此可见,风后的出现正是在一定的文化思想环境下,以潜在的方式接续殷商以来风神崇拜的结果,也是宗教伦理观念对原始神话意象进行改造的结果。

任何文化都具有目的性,风神崇拜的实质在于风与人类生活关系的密切关系。万物的生命和人类的生产,是风神崇拜的本质所在。从商周到汉、晋,风神形象经历了从风—凤—飞廉—风后的变化过程,这是华夏民族从万物有灵观念中走出的过程,亦是华夏先民宗教信仰

建构的过程。

## (二)尚德传统:风后神话传说的衍生动力

从神话的演变中不仅可以看出民族文化价值取向的变化轨迹,而且能清晰地折射出民族精神形成与定型的过程。逆向来看,中华民族精神的形成过程也是中国古代神话传说被全面改造的过程,其中尚德思想的形成,使远古时代的神话英雄逐渐披上了贤良的“外衣”,成为受人顶礼膜拜的对象。汉代以来,儒家学说作为正统思想一直占据着统治地位,推崇以仁义为核心的道德规范,众多学者从哲学的角度对道德论进行规范和理论升华,并通过重新塑造神话传说中的形象和行为的的方式来体现这一思想。在这样的文化语境中,风后成为助黄帝平定四海、统一华夏的大功臣,人性色彩逐渐浓厚。《史记》仅言黄帝举风后,在之后的记载中其事迹愈加丰富。其中,关于风后的得名,《帝王世纪》言:“黄帝梦,……帝寤而叹曰:‘风为号令执政者也,垢去土后在也,天下岂有姓风名后者哉!’于是依二占而求之,得风后于海隅,登以为相。”<sup>[18]21</sup>风后以“大风吹天下之尘垢皆去”而得名,该传说也成为后世创作“风后因风之神力以助黄帝作战”传说的基础。通过对典籍文献和活态资料的双重对读,可以看出,风后在成为黄帝阵营中的一员后,主要呈现为军事始祖型和治国良相型两种形象。

### 1. 军事始祖型

风后在黄帝战蚩尤传说中,其卓越的军事成就主要表现在两个方面。

一是在涿鹿之战中制指南车破蚩尤的功绩。《事物纪原》“指南”条:“《志林》曰:‘黄帝与蚩尤战于涿鹿之野,蚩尤作大雾,弥三日,人皆惑,帝令风后法斗机作指南车,以别四方。’”<sup>[17]107</sup>除典籍文献记载以外,民间口头传说也对风后在战争中表现出的谋略做了补充叙述:

交战时双方兵将混战在一起不易分辨,足智多谋的风后便想出一则妙计,黄帝兵将出战时,身上均佩戴一枚槐树叶作为记号,如此便能分清敌我,黄帝部族因此打了胜仗。战败的蚩尤发觉了黄帝兵将身上佩戴有槐叶以作记号,便在再次出战时,命令兵将也佩戴上槐叶,迷惑对方,以求乱中

取胜。此举让风后知晓,交战时,他便让黄帝兵将佩戴上皂角树叶,而蚩尤一方浑然不觉,仍然佩戴槐树叶。双方交战之时正值炎热的夏天,烈日当头,蚩尤部族佩戴的槐树叶经不住太阳暴晒很快就蔫了。而黄帝的兵将佩戴的皂角树叶,却耐得了太阳晒,依旧青绿。如此是敌是友一目了然,黄帝一方很快将蚩尤的士兵们斩杀,黄帝又取得了胜利。<sup>③</sup>

这些传说同样在新郑、新密广泛流传,其故事情节大致相同,展现了风后卓越的军事才能。

二是创作了《握奇经》《风后八阵图》等兵书。因风后为黄帝的军师,后世多有托名于风后的兵书,如《汉书·艺文志·兵书略》中的《风后》十三篇图二卷<sup>[19]193</sup>,《文献通考·经籍四十八》有《风后握奇经》一卷<sup>[20]1790</sup>。还有依据战争经验所做的《风后八阵图》,由唐代独孤及所作的《重建风后八阵图记碑》记载道:

黄帝受之,始顺杀气,以作兵法,文昌而命将。于是乎征不服、讨不庭,其谁佐命?曰:“元老风后。”盖戎行之不修,则师律用爽;阴谋之不作,则凶器何恃?故天命圣者,以广战术,俾悬衡于未然,察变于倚数,握机制胜,作为阵图。夫八宫之位正,则数不僭,神不忒,故入其阵,所以定位也;衡抗于外,轴布于内,风云附其四维,所以备物也;虎张翼以进,蛇向敌而蟠,飞龙翔鸟,上下其势,以致用也。<sup>④</sup>

该碑文记述了八阵图乃风后所作,并精练地叙述了风后八阵图在实战中所发挥的巨大作用,也使后人领略到上古时期兵法的精妙。《禹贡释文》引《周公职录图》曰:“黄帝受命,风后受图,割地布九州。”<sup>[21]39</sup>又言风后之图乃天授之,以助黄帝统领九州,增加了风后制图的神话色彩。

此外,还有关于风后造福于地方民众的事迹。《路史》载:“风后为之(黄帝)相,因八卦设九宫,以安营垒,次定万民之彘。黄帝灭蚩尤,徽猷多本于后尤,北复以其轻,其余于辘谷。人赖其利,遂世祀之,是为金山之神。”<sup>[22]62</sup>风后在助黄帝战败蚩尤后,又率轻兵在辘谷剿杀其余孽,百姓们因此受益,祭祀他为“金山之神”。有传说道,风后本是天上的金山星。黄帝来到人间

后,王母娘娘担心他只身孤单,便派金山星下来做他的助手。以上关于风后的记载虽出现较晚,但所述之风后形象更加立体鲜明,反映了民众对他的敬仰崇信之情。

## 2. 治国良相型

风后被称为“第一宰相”,不仅能上马治军,也能下马治国。清《解州全志》的《建风神庙记》载:“轩辕黄帝氏相,姓风名后,解其故里也。庙建于城东南五里,其来远矣。……予惟风后者,隆古之神圣。其生也,中条山、崑海之英;其出也,应黄帝梦寐之感。配上台之尊,为轩辕之师。上继羲、农之治,后天以成务;下启尧、舜之传,先天以开人。民未宫室,相以制之;民未器用,相以作之;制度文为之未备,相以创立之。凡仰观天道,俯察地宜,神化宜民,由于黄帝之裁,成者悉有以辅相之。史称黄帝得六相而天地治,神明至。”<sup>[23]271</sup>风后作为黄帝之师,上继伏羲、神农,下启尧、舜,教百姓建造房屋、使用工具、创造文字、制定法律,集多种成就于一身,在黄帝统一华夏进程中起到不可磨灭的作用。此外,还有关于风后为医药之神、善推演甲子的记载:“嘉靖二十一年,又修景惠殿,于太医院祭祀三皇,配以句芒、祝融、风后、力牧等历代医师共二十八人配祀仪。”<sup>[24]59</sup>不可否认,善医药、制屋舍这些内容固然可能是后人附会,但也在某种程度上反映出人们重务实、重民生的价值取向和思想观念。将这些功绩都归功于风后,其根本原因也在于风后具有风之神力可助民众开展农业生产,这一活动是人类生存的基础性活动,也是华夏民族进入文明时代的佐证。

按照顾颉刚先生所指出的,“各时代的时势”是了解各时代传说古史的基础。风后传说的丰富,一定程度上也是汉儒学者不断争鸣、论证主张的结果。提倡“尚德”“仁义”等思想观点是最终目的,丰富人物的事迹则是手段以及间接的结果。在向风后等人身上累积、追加事迹的过程中,除了渗透进各派的思想,还以一定的“素材”为依据。这些“素材”,就是所处时期的历史事实。《史记·五帝本纪》是对黄帝神话传说的一次系统整理。其中记载的黄帝“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”是体现黄帝任用贤臣的主要事迹,也是风后之名首次出现的可考文

献。这一时期与之相对应的史实案例不胜枚举,如齐桓公“既得管仲,与鲍叔、隰朋、高傒修齐国政,……齐人皆说”<sup>[12]1487</sup>。还有秦穆公任用蹇叔、百里奚;秦始皇任用王翦、李斯;汉高祖任用萧何、张良、韩信等。可以说“春秋之后,中国文化是在理性的时代复制和发展着上古神话中所表达的基本文化精神和心理范型的”<sup>[25]106</sup>。而上古神话传说的内容则在一定程度上叙说着正在发展着的历史。在天、地、神、人所组成的思维结构中,人占据了核心的地位,乃至成为神以及自然的主人。而也正因时代思想发展的需要,风后神话传说才能以丰富的内容和深厚的意蕴存在于民众的历史记忆中,历久弥新。

### 三、融合与传承:风后神话传说的当代演述

“历史事件的‘文本化’和‘去文本化’是形成和创作文化记忆的过程”<sup>[26]</sup>。文本化指在神话传说的演变中,文化记录者从他的立场出发选取“有意义的事件”,“写成”该符号系统的记忆文本。文化记忆的释放则需要经历一个逆向的过程——“去文本化”。文化接受者在面对前人编写好的符号程序时,通过自我探寻和重建解码,从事件的叙述中还原事件,从记录中赋予记忆不同的意义。风后神话传说以典籍文献之类的旧文本为依据,历经时代的变迁,融入了民众运用不同解码进行阐释的所有记忆,生成了无数具有特定历史文化内涵的新代码。基于晋豫两地不同的依托载体,风后神话传说产生的新代码主要呈现为河南境内的文化景观再造和山西古河东地区的庙会祭祀活动等。其中河南具茨山文化圈主要以自然景观为载体,以黄帝文化为核心,风后文化色彩并不明显。而以风后信仰为核心的山西运城社东村的庙会祭祀及演艺活动,是风后神话传说在流传的过程中与当地民众的生产生活相融合而产生的典型新代码,其目的在于以祭祀之形式,行崇拜之实践,从而达到历史真实与神化虚构的统一。

“庙会的实质在于民间信仰,其核心在于神灵的供奉,它可以是一种很大规模的群体性的信仰活动,也可以是一个村庄,一个家族的信仰

活动;所有的娱乐都应该是围绕某种信仰活动的具体展开而进行的”<sup>[27]3</sup>。风后崇拜盛行于以运城盐湖区社东村为核心的地区,这一现象的形成既是上层统治者利用人们对贤臣良相的爱戴、崇敬与祭典的社会心理,有意引导和设计成为个人崇拜的一大创制,也是地方民众将自己祈求风调雨顺、生活美满等愿望寄寓在神话传说中的精神产物。

每年农历二月十五,运城盐湖区社东村会隆重举行一次为期三天的古庙会,民众称其为“风圣庙会”。而风后与社东村的联系,则主要体现为两个方面:一是风后作为地方卫士守护一方民众。传说风后二月十五诞生于社东村,在建立功勋后,重新回到家乡,教人们生产生活的各种技能,深受爱戴。后人为纪念风后,特建造过一座“风圣庙”,而且村东村西的出入口,曾立有名为“风后故里”的石碣石碑。从这则传说可以看出,在社东村这一文化空间里,风后虽保留有黄帝属臣这一身份,但更被浓墨重彩描绘的是其建设故里社东村的种种事迹,地方性特征明显。二是社东村村民以风后后代自居。风圣庙是风圣庙会的核心信仰空间,也被称为祖神庙。据村里年长者讲述:“每年二月十五庙会期间都要请运城的蒲剧团唱三天的大戏,小时候自己在祖神庙里唱戏,现在在新建的社东舞台上唱。”<sup>③</sup>人们将风后称为始祖,既是出于家乡情结崇拜地方圣人的直接体现,也是同根同脉的文化心理的民族共性使然,极大地增强了地方民众的身份认同感。

风圣庙会最兴盛时期曾吸引了来自河南、陕西、安徽、宁夏、甘肃、内蒙古等省区多达五六万人参会,足可见人们对风后根深蒂固的敬仰、崇拜之情。但在二十世纪四五十年代,风圣庙被完全毁坏,石碑“风后故里”也被敲碎<sup>④</sup>,社东村风后的实体符号逐渐脱离了现实生活,只保留于民众的历史记忆中。但在高扬民族精神、强调文化自信的今天,实现文化的创造性转化和创新性发展是各区域社会发展的重中之重。我们认为,在新时代的社会背景下重塑晋豫风后文化,主要包括以下两方面:

一是构建黄帝谱系,实现风后文化与黄帝文化的整体性保护。黄帝谱系的建构,不仅要

考察黄帝世系的形成,还要关注围绕在他身边的群臣。以往,运城、新郑、新密市政府在塑造地域文化形象时,建造了以黄河文化和黄帝文化为底蕴的印象风陵渡景区与具茨山风景区,却鲜少关注周边的风后岭等自然人文景观,或只将其视为黄帝的依附产物,对背后的文化意蕴缺乏了解,这显然不利于呈现文化的全貌。建构风后文化的保护体系,就要在整体的文化关联中观照其演化过程,实现风后文化与黄帝文化的整体性保护,即“将自然地理环境、人文社会景观、神话传说文本、文化传承主体视为一个相互依存、彼此关切、良性互动的文化生态系统,促进它们和谐共生、协调发展”<sup>[28]</sup>。具体而言,要重构晋豫风后文化空间,依托神话传说资源,把运城风陵渡、新郑风后岭等自然景观与风后陵、风后庙等人文景观纳入到统一的传承体系中,形成文化修复与重建的合力。民众既是传承的主体,也是文化记忆的所有者,要增强其文化自觉意识,唤醒其文化记忆,进而完成传承地方文化的历史使命。只有多重力量共同促进,才能激活文化遗产的潜在能量,创造出文化繁荣与经济效益的双赢局面。

二是弘扬贤臣德政,探寻华夏君臣文化之源。《商君书·画策》言:“神农既没,……故黄帝作为君臣上下之义、义子兄弟之礼、夫妇妃匹之合,内行刀锯,外用甲兵。”<sup>[29]</sup><sup>106</sup>商君以此来表明黄帝时期为适应社会现状的需要建立了君臣秩序。《云笈七签·卷二》亦言:“黄帝以来,始有君臣父子,尊卑以别,贵贱有殊。”<sup>[30]</sup><sup>19</sup>两者都表明“君臣上下之义”始于黄帝时期。其中,作为群臣之一的风后,为黄帝三公之首,辅佐黄帝治国安邦,以德治民,以德兴邦,受到万民敬仰。后代官吏崇拜风后之德泽,不少曾给其冢培植封土,有的还为其修缮祠庙。《蒲州府志》载:“明万历三十八年,蒲州知府张羽翔扩充庙墓,重建祠宇。盖享堂三间,门楼一间,东西房六间,易民间地五亩零,南北长四十九步,界石立表,堂宇辉煌,风后之德泽恍然如新也。”<sup>[31]</sup><sup>79</sup>民国12年(1923年),当地人士欲卖风后庙古柏集资重建享殿,河东道尹崔廷猷闻讯,遂倡议捐款修复,由尚琦章彩绘山海经故事,一边是黄帝请风后为相,一边是风后辅佐黄帝破蚩尤。2000年清

明节,台湾省易经姓名学会在风后陵祭祀以后,曾立了一通石碑以表追思之情。长期以来,风陵渡镇一带都有民众前来祭祀,“香火年年盛,英灵世世昌”,表达了后人的敬仰和怀念。

综上,建立晋豫风后文化的传承保护体系,既要记忆场域进行联动式的整合和重塑,构造晋豫风后文化圈;又要增强记忆主体的传承意识,提高其文化自觉;还要深入挖掘文化记忆功能,为构建德政清明的政治生态提供文化模式。只有从多角度探寻民众文化记忆的形成机制,才能从根源处找到实现风后文化“两创”发展的内源性动力。

## 结 语

“在文化记忆中,基于事实的历史被转化为回忆的历史,从而变成了神话。”<sup>[32]</sup><sup>46</sup>本文从文化记忆的角度出发考证神话传说的文本书写和空间场域,实际上即是对神话的历时流变和共时播布情况进行的研究梳理。风后神话传说是万物有灵的原始思维和黄帝、蚩尤部落冲突相互作用的产物,在后世崇尚德行的文化语境中不断被赋予了“人性”因素,风后形象因而完成了由自然神到社会神的繁难过渡。河南具茨山地区和山西运城是风后神话传说的主要承载地,两地不同的文化环境塑造出了文化景观再造和庙会祭祀活动两种迥异的当代展演形式。但从目前的情况来看,风后文化的物化实体不断减少,民众对风后的记忆也存在逐渐模糊的倾向。因而,新时代整合风后文化资源,促进晋豫两地跨区域联动式保护机制的形成,实现由文化资源向文化资本的良性转化,应成为政、校、企等多方开展多维度深入合作的重要方向。

### 注释

①根据出土的甲骨文献,近世学者将商人的神灵谱系分为上帝、自然神、祖先神三个系统。其中“帝”是权能最高的至上神。参见晁福林《论殷代神权》,《中国社会科学》1990年第1期。②此处借用王怀义在讨论“史前神话意象的基本类型”时的相关概念,即按照史前神话中神灵的形象,将神话意象分为自然意象和人生意象,自然意象来自于原始先民对自然现象和自然物象的崇拜,人生意象由神奇、多样的动植物合体的形象逐渐转

变为完全人性之后形成的神灵形象。参见王怀义《中国史前神话意象》，生活·读书·新知三联书店2018年版，第138页。③访谈材料。讲述人：段堪新，男，1933年生，运城市解州社东村人。调查人：段友文、乐晶、苗贤君。调查时间：2016年7月23日。调查地点：运城市解州社东村。④碑刻资料。《重建风后八阵图记碑》，时至元二十七年岁次庚寅中秋日重建。碑刻规格：高213cm，宽92cm，厚26cm，黄帝宫山门内的轩辕门、讲武祖洞前。调查人：段友文、闫咚婉、刘国臣、冀荟竹、王子仙。调查时间：2018年7月9日。

#### 参考文献

- [1] 哈拉尔德·韦尔策. 社会记忆：历史、回忆、传承[M]. 季斌, 王立君, 白锡堃, 译. 北京：北京大学出版社, 2007.
- [2] 扬·阿斯曼. 交往记忆与文化记忆[J]. 管小其, 译. 学术交流, 2017(1): 10-15.
- [3] 杨建敏. 从风后八阵图论中国兵法的起源[J]. 黄河科技大学学报, 2011(4): 36-39.
- [4] 列维·布留尔. 原始思维[M]. 丁由, 译. 北京：商务印书馆, 1981.
- [5] 刘记昌. 芮城文化丛书·人物卷：河山风骨[M]. 太原：山西人民出版社, 2016.
- [6] 潼关县地名志编纂委员会. 陕西省潼关县地名志[R]. 潼关：潼关县地名志编纂委员会, 1987.
- [7] 密县史志编纂委员会. 密县志[M]. 郑州：中州古籍出版社, 1990.
- [8] 康澄. 文化符号学中的“象征”[J]. 国外文学, 2018(1): 1-8+156.
- [9] 丁山. 中国古代宗教与神话考[M]. 上海：上海书店出版社, 2011.
- [10] 郭沫若, 主编. 甲骨文合集[M]. 北京：中华书局, 1982.
- [11] 郭沫若. 殷契粹编[M]. 北京：科学出版社, 1965.
- [12] 司马迁. 史记[M]. 北京：中华书局, 1982.
- [13] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京：中华书局, 1983.
- [14] 班固. 汉书[M]. 北京：中华书局, 1962.
- [15] 丁山. 古代神话与民族[M]. 北京：商务印书馆, 2005.
- [16] 顾颉刚. 古史辨[M]. 上海：上海古籍出版社, 1982.
- [17] 高承. 事物纪原[M]. 金圆, 许沛藻, 点校. 北京：中华书局, 1989.
- [18] 皇甫谧. 帝王世纪辑存[M]. 徐宗元, 辑. 北京：中华书局, 1964.
- [19] 陈国庆. 汉书艺文志注释汇编[M]. 北京：中华书局, 1983.
- [20] 马端临. 文献通考[M]. 北京：中华书局, 1986.
- [21] 陆德明. 经典释文[M]. 北京：中华书局, 1983.
- [22] 罗泌. 路史[M]. 台北：台湾中华书局, 1980.
- [23] 孟海生. 风后. 内部资料, 2011.
- [24] 俞汝楫. 礼部志稿[M]. 北京：中华书局, 1998.
- [25] 张开焱. 神话叙事学[M]. 北京：中国三峡出版社, 1994.
- [26] 康澄. 文化记忆的符号学阐释[J]. 国外文学, 2018(4): 11-18+153.
- [27] 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京：人民出版社, 2008.
- [28] 段友文. 从失忆到重建：《夸父逐日》神话的族源记忆与文化修复[J]. 文化遗产, 2020(2): 97-107.
- [29] 蒋礼鸿. 商君书锥指[M]. 北京：中华书局, 1986.
- [30] 张君房. 云笈七签：卷二[M]. 济南：齐鲁书社, 1988.
- [31] 乔光烈. 蒲州府志[M]. 太原：三晋出版社, 2015.
- [32] 扬·阿斯曼. 文化记忆：早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M]. 金寿福, 黄晓晨, 译. 北京：北京大学出版社, 2015.

## The Historical Change and Cultural Memory of the Fenghou Mythology in Shanxi and Henan

Duan Youwen and Wang Zixian

**Abstract:** Fenghou is an excellent general and minister in ancient mythology. As a divine image that combines humanity and divinity, it has developed from ancient times to the present. Its evolutionary path reflects the ancestors' original concept of animism to rational thinking. From the three dimensions of classics, oral stories and geographical space, the people's cultural memory of Fenghou's myths and legends is examined. The construction process is based on the double confirmation of mythological texts and materialized entities. It has experienced the memory from the belief in wind god to the worship of the virtuous. Through the tracing research of Fenghou myths and legends, it will help us better understand the generation logic of ancient myths and the primitive cultural psychology behind them, and provide reference for the contemporary construction of the protection system of Fenghou culture.

**Key words:** Shanxi and Henan; Fenghou mythology; cultural memory; historical change

[责任编辑/云 扬]