

序

《庄子》书中的神话传说，是构成这部文学名著浪漫情调、奇诡风格的重要因素，也是《庄子》最富有艺术魅力的部分。要想把《庄子》解读透彻，必须对其中的神话传说加以深入细致的梳理剖析，否则，观照《庄子》就会如雾里看花，水中望月，始终存在着障碍和隔膜。《庄子》书中存在大量神话传说，古今中外学者对此早有体认。唐代学者陆德明在《经典释文序录》就称《庄子》“或似《山海经》，或类占梦书”。《山海经》是上古神话传说的结集，陆德明时代尚无明确的神话传说概念，他把《庄子》和《山海经》视为同类，其实是确认《庄子》书中神话传说的大量存在，是在为《庄子》定性。近一个世纪以来，中外学者对《庄子》的神话传说做了多方面的探索，推出一系列论著，但从总体上看，仍然没有取得实质性突破。对于多数学人来说，《庄子》的许多神话传说还处于若隐若现的状态，尚有大量难解之谜，无法实现沟通。正如李白《长相思》诗所说：“美人如花隔云端，上有青冥之长天，下有绿水之波澜。”我们的知性、悟性还和《庄子》的神话传说存在较大的隔膜，那些光怪陆离的神话传说对我们来说犹如昆仑玄珠，藐姑射神人，是那样的可望而不可即。尽管如此，解读《庄子》的神话传说，依旧是学人的兴奋点，它犹如海

中寻珠，深山探宝，吸引越来越多的人参与。只要我们不断调整解读方式，采取科学的综合研究的方法，从历史、地理、哲学、原型等多个角度切入，那么，就会克服重重障碍，最终领悟《庄子》神话传说的真谛，使这颗艺术明珠显露出真实面目，放射出更加奇异的光彩。



《庄子》的神话传说是随历史推移而生成的，因此，对它的解读必须有历史的眼光和敏感。从历史角度审视《庄子》的神话传说，大体可以采用以下几种方式：

一是借历史闪光点的照射，去发现和剖析吉光片羽型神话。

《庄子》神话传说的难以解析，一个很重要的原因是它的分散零碎，很难见到完整系统的神话传说。这种吉光片羽型神话传说大都文字简略，有的只有短短的一句话，不但解读起来难度很大，就是发现它们也并非易事，往往在你眼前倏忽而过，稍纵即逝。历史的闪光点可以帮助我们吧吉光片羽型神话传说照亮，使它脱离原来那种朦胧迷茫的存在状态，从而变得明朗醒目，易于被人们发现捕捉。所谓历史的闪光点，指的是过去时代著名的人物、事件、典故等，是历史天宇上的日月星辰，是为搜索神话传说照明的灯塔。《庄子·逍遥游》中尧与藐姑射山四子的传说，就是借助历史闪光点的照射而显现出来的。

《逍遥游》是《庄子》的开卷之作，其中尧与藐姑射山的关系，是千百年来解读《庄子》遇到的重要难题，有关尧与藐姑射山四子的交往，也引起种种猜测。文中写道：“尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”四子指的是谁？庄子没有明言。司马彪注：“王倪、啮缺、被衣、许由。”

从《庄子》一书的记载来看，这种解释是合乎实际的，王倪等四人经常作为一个群体出现，并且和尧多有交往。《天地》篇称：“尧之师曰许由，许由之师曰啮缺，啮缺之师曰王倪，王倪之师曰被衣。”这里把四子和尧说成几代师徒相承的关系，尧的辈分最低。除此之外，《逍遥游》有尧让天下与许由的传说，《齐物论》、《应帝王》有啮缺问道于被衣的段落，被衣，有时又作蒲衣子。由此看来，把王倪等四人说成藐姑射山四子，大体是不错的。然而，这里关键不在于确认四子为何人，而是要借助历史的闪光点发现尧见藐姑射山四子是一个有重要价值的传说，而不是普通的、虚拟的寓言故事。

在历史记载中，尧确实同时与四位著名人物有过交往，这就是尧与四岳的传说，《尚书·尧典》记载甚为详细：先是说天下洪水泛滥，尧让四岳推荐能够领导治水的人选，四岳推举鲧。尧开始对鲧不信任，怀疑他能否担此重任，后经四岳劝说，还是把领导治水的任务交给鲧，但是，鲧经历九载未能治服洪水。文中还讲述尧向四岳禅让天下的事。尧感到自己年事已高，想要退位，让四岳接替，四岳推辞，认为他们的德行不足以登此大位。尧让他们从下层推荐合适人选，四岳称颂虞的美德懿行，于是尧把舜定为接班人。

尧和四岳的传说是著名的典故，也是历史的闪光点，借助它的照射，《逍遥游》中尧见藐姑射四子的传说的性质显得非常明朗。尧都平阳，即今山西临汾，尧与四岳的交往都是在汾河流域进行的。尧“往见四子藐姑射山，汾水之阳”，其中的藐姑射山是虚拟，汾水之阳却是有所本，是以尧都平阳为根据。从地域上看，尧与四岳的合作，尧往见藐姑射山四子，所处空间方位是一致的。尧之四岳，或被称为四大山神，他们和山有着不可分割的关系，这从称谓上有充分体现。《逍遥游》中尧所拜访的四子居住在藐姑射山，是四位山人。从身份上考察，四岳和四子也是一致的，和山

的缘分极深。《左传·隐公十一年》记载：“夫许，大岳之胤也。”四岳的后裔有许姓，许国就是由许姓所建立，许由是其先祖。无独有偶，尧所拜见的藐姑射四子中也有许由。从血统上看，四岳与四子亦有相通者。尧和四岳的关系非常密切，尊重他们的意见。《逍遥游》中的尧对四子满怀景仰之情，前往藐姑射山拜谒。尧让天下于四岳，四岳推辞不受。尧往见四子于藐姑射之山，“窅然丧其天下焉”，有遗忘天下之心，暗含禅让一事。从人际交往方面审视，四岳、四子与尧的交往也多有类似。由此不难得出结论，《逍遥游》中尧见四子情节是在历史传说基础上产生出来的，并不完全出自庄子的虚构，它是《庄子》神话传说的组成部分，只是因为文字过于简略，再加上庄子采用多变的笔法，所以，它的传说属性往往被人忽视，而视为寓言故事。

《尚书·尧典》所载尧与四岳传说，是照射《逍遥游》尧与四子传说的历史闪光点，庄子采用多变的笔法，客观上起到了遮蔽、阻碍历史闪光点照射的作用。首先，庄子使用空间挪移术，故意混淆视听，甚至使人产生错觉，难以确定藐姑射山的具体方位。《山海经·东山经》提到姑射之山，北姑射之山、南姑射之山，在空桑之山和鳧丽之山以南。空桑在今山东曲阜一带，鳧丽之山当指鳧绎山，在今山东邹县以南。依此推算，姑射山在今山东、安徽、江苏交界的微山湖地区。庄子采用恍惚迷离的笔法，在姑射之山的称谓前加一“藐”字，又说它是位于汾水之阳，这就使人难辨虚实，甚至对汾水之阳的真实性产生怀疑。其次，四子传说是由四岳演变而来的，四岳的后裔主要有许、申、吕诸姓，可是，《逍遥游》中的四子均未直接出示姓名。依赖注解和《庄子》各篇的联系，得以确认四子是许由等四人。其中除许由保留四岳后裔原姓名，其余三人的称谓都颇为奇特，这就很难由他们联想到四岳。第三，在文章结构上，庄子采用颠倒先后的手法，淡化相关段落之间的联系。《逍遥游》中先有尧让天下与许由，许由不受的

段落，而后提到尧前往藐姑射山拜谒四子。按正常顺序叙述应当先是尧前往藐姑射山，拜谒四子过程中让天下于许由。庄子采用因果倒置的写法，很容易使人忽略前后段落的联系。第四，《尚书·尧典》中的四岳是尧的谋士和下属，尧尊重他们的意见，但他们最终服从尧的裁定。而到了《逍遥游》中，四子成了尧的崇拜对象，使他佩服得五体投地，与《尧典》的记载相去甚远。上述这一切，都是历史的闪光点难以穿透的多重帷幕，只有把它们揭开，光线才能照亮尧与四子传说，显露出这个传说的本来面目。

《庄子》书中有些吉光片羽型神话传说虽然已经被发现，但缺少历史闪光点的照射，要解析它们依然十分艰难。《大宗师》篇论述道的功用时列举出一大批神灵和传说人物，包括狝韦、伏羲、堪坏、冯夷、肩吾、黄帝、颛顼、禺强、西王母、彭祖、傅说。在这些神灵和传说人物中，狝韦、堪坏、肩吾就因为缺少历史的闪光点的照射，至今还难以对他们进行深入的解析。当然，对于不同的人来说，历史闪光点的数量是不同的。学识越高，历史的闪光点就越多，而对于不学无术者而言，历史只能是漆黑的隧道，难见光明。

解读《庄子》的神话传说，还必须清理历史发展过程中多层的文化堆积，挖掘《庄子》神话传说的丰富内涵和深层意蕴。

还是从《逍遥游》说起。尧往见藐姑射之山拜见四子的传说是尧与四岳关系的历史投影，那么，最具有艺术魅力的藐姑射神人形象，又和哪些神话传说有关呢？要解开这个谜，就得从清理历史上的文化堆积做起。

春秋时期，齐、许、申诸国的君主都是四岳的后裔。《左传·隐公十一年》载：“夫许，大岳之胤也。”这是明言与山岳的血缘关系。《诗经·大雅·崧高》是歌颂申伯的作品，其中写道：“崧高维岳，峻极于天，维岳降神，生甫及申。”崧，指的是嵩山，位于河南中部。甫，指吕姓，是四岳后裔中的一支，姜太公就是吕

姓，称吕尚。诗中称申吕等四岳族类最初是由嵩山降神而生，是山神的后代，有山神的血统。四岳的祖先是山神，这是解开四岳名称由来之奥秘的钥匙。既然他们认定自己的祖先最初出自山神，整个部族成员身上流淌着山神的血液，因此，就对部族的四位首领以四岳相称，表示不忘其所出，不忘始祖。四岳系统把山神作为祖先神加以礼拜，从而使山神变得更加崇高，并且兼有人格神的特征。四岳的始祖是山神，《逍遥游》中的四子是四岳的历史投射，四子又居住在藐姑射之山，是四位山人，显然，藐姑射神人形象所蕴含的是山神崇拜和祖先崇拜合一的历史积淀，和四岳系统的祖先传说有密切关联。

庄子把尧与四子、藐姑射神人的活动地域说成在汾河流域，那么，这个地区是否也有山神崇拜与祖先神崇拜合一的传统呢？历史事实可以作出肯定的回答。

霍太山位于汾河中游，属于今太岳山脉，与尧都平阳（今山西临汾）相距甚近。据《史记·秦本纪》和《赵世家》的记载，秦、赵同祖，俱出自蜚廉，蜚廉子恶来、季胜分别是秦、赵的先祖。蜚廉葬霍太山，此山又在赵国境内，这样一来，霍太山对于赵国君主具有祖先山的性质，霍太山神很大程度上是赵人的祖先神。春秋战国期间，霍太山神是汾河流域非常显赫的神灵，历史上有许多与它相关的传说。《史记·赵世家》写道：

晋献公十六年，伐霍、魏、耿，而赵夙为将伐霍，霍公求奔齐。

晋大旱，卜之曰：“霍太山为祟。”使赵夙召霍君于齐，复之，以奉霍太山之祀，晋复穰。

这是说霍太山神主管风雨旱涝，直接制约气候。霍君奔亡，无人主持对他的祭祀，于是出现旱灾。召回霍君以奉祀霍太山，则风调雨顺，五谷丰登。这里的霍太山神是作为自然神出现的，它的

主要神通是调节气候。《史记·赵世家》还有如下记载：

知伯怒，遂率韩、魏攻赵。赵襄子惧，乃奔保晋阳。原过从后，至于王泽，见三人，自带以上可见，自带以下不可见。与原过竹，二节莫通，曰：“为我以是遗赵毋恤。”原过既至，以告襄子。襄子斋三日，亲自剖竹，有朱书曰：“赵毋恤，余霍太山阳侯天使也。丙戌，将使女反灭知氏，女亦立我百邑，余将赐女林胡之地。……”襄子再拜，受神之令。

霍太山神自称阳侯天使，是天帝的使者，他们在赵襄子与知伯的角逐中袒护赵氏，保证他战胜知伯，并继续开疆拓土远至林胡，显示出他们和赵氏的特殊关系，具有祖先神的品格。后来，事情的发展果然如霍太山神所预言的那样，没有任何偏离。他们的朱书所述带有谶言的性质，三位天使则是冥冥中决定人间祸福的神灵。

庄子生活在战国中期，对于三晋历史是非常熟悉的。即以内篇为例，《齐物论》提到晋献公和丽姬的故事，《养生主》中的惠文君即魏惠王，至于《逍遥游》中和庄子对话的惠子，还当过魏惠王的相。以此推断，对于在汾河流域赫赫有名的霍太山神，庄子一定早有耳闻，不可能一无所知。庄子融会了四岳祖先传说和霍太山神的故事，创造出藐姑射神人的形象，并置于汾水之阳的特定方位中。

藐姑射神人是融会山神、祖先神形象而生成的，兼有二者的品格。藐姑射神人是山神，古人认为，“积土成山，风雨兴焉”（《荀子·劝学》）。山的功能是生成风雨，调节气候，因此，藐姑射神人被描绘成“不食五谷，吸风饮露”的长生仙人。他虽然自己不食五谷，却能“使物不疵疠而年谷熟”，这正是古人对山神的期待，他们认为山神能控制旱涝，保障粮食丰收。按照庄子的逻辑，“杀生者不死，生生者不生”（《庄子·大宗师》），既然山神能控制旱

涝，他本身当然不怕旱涝，不会受到自然灾害的困扰。藐姑射神人正是如此，他“大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热”，洪水滔天，赤地千里对藐姑射神人不构成任何威胁，作为一名山神，他有能力控制这些自然灾害，并且参与旱涝的实际生成。山地是各种野兽出没的地方，传说中的山地精灵多种多样，并且大都是兽状。《国语·鲁语下》：“木石之怪曰夔、罔蛇。”《庄子·达生》：“山有夔。”山多木石，因此，山中精灵亦为木石之怪。夔身近乎牛，《山海经·大荒东经》记载甚详：“东海有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔。”夔是山中精灵，是奇形怪状的牛身神，也有兴风降雨的本领。罔蛇的形体如何，先秦典籍无明文记载，不过从字形判断，也是兽状精灵。藐姑射神人是山神，但却没有任何兽类的形体特征，而是以人的形象出现，并且“肌肤若冰雪，淖约若处子”，简直就是一位冰清玉洁的美女。显然，这是山神和祖先神崇拜合二而一所产生的艺术效应，庄子是按照人的形体特征去描绘这位山神，并且加以夸饰美化，所以藐姑射神人的形象才如此光彩照人，富有魅力。

藐姑射神人形象是历史上山神崇拜与祖先神崇拜合流的产物，是前代的文化积淀以艺术的形态呈现出来。不过，庄子对历史传统的改造也是显而易见的。前面提到的霍太山神主动参与诸侯间的角逐，而且和赵襄子做成一笔政治交易：他庇护赵襄子战胜知伯，赵氏子孙开疆拓土顺利，赵襄子则要在百邑之地供奉他以作为回报，霍太山神有很强的功利心和世俗气。藐姑射神人则不然，他超凡脱俗，一尘不染，“孰弊弊焉以天下为事”！庄子是把藐姑射神人作为自己理想的寄托，把他写成一个超然物外的自由神，其中有想象，有创造，是对历史传统的度越。

通过清理有关山神传说的文化积淀，藐姑射神人的双重神格得以廓清，其表层是山神、自然神品格，其深层又潜藏着祖先神、

人格神的因子。清理历史堆积物不是简单地排列类比，而是对文化矿藏进行提炼的过程。提炼得越彻底，庄子神话传说意蕴的开掘也就越深入，越全面。藐姑射神人形象这样，其他神话传说也是如此。

从《逍遥游》的有关传说而联想到尧与四岳的关系，前辈学者已经走到这一步。徐旭生先生就曾指出：“后人多疑为‘尧让天下于许由’不过是庄周的寓言，这个名字不过是‘子虚’、‘乌有’之类。实则，《庄子》内固然有许多寓言，但这一点却是由于传说推演出来。”^{〔1〕}徐先生已经揭示出尧与许由传说的历史渊源，是别具慧眼。遗憾的是，他未能以此为线索，继续探寻尧见四子传说及藐姑射神人与四岳的关联，可谓失之交臂。

解析《庄子》的神话传说，有时还须锁定历史时段，确认相关神话传说产生的文化背景。

尧与四岳的传说产生于原始社会末期，距离庄子的时代已经非常遥远，因此，它和《逍遥游》中的四子传说，藐姑射神人之间的联系显得模糊不清。事实上，《庄子》中的神话传说即使取材于较近时代，也会因种种原因而受到遮蔽，使其背景处于隐晦状态。《外物》篇有宋元君杀龟传说：

宋元君夜半而梦人被发窥阿门，曰：“予自宰路之渊，予为清江使河伯之所，渔者余且得予。”元君觉，使人占之，曰：“此神龟也。”……明日，余且朝。君曰：“渔何得？”对曰：“且之网得白龟焉，其圆五尺。”君曰：“献若之龟。”龟至，君再欲杀之，再欲活之，心疑，卜之，曰：“杀龟以卜吉。”乃剖龟，七十二钻而无遗筮。”

宋元君指的是宋国哪位君主？《经典释文》引李颐注：“元公也。”陆德明释：“案，元公名佐，平公之子。”照此说法，宋元君指的是春秋时期的宋元公（公元前五三一——五一七年在位），对

此，后代注家均无异辞，似乎已成定论。《史记·龟策列传》亦载宋君杀龟一事，并且敷衍成长篇故事，不过对这位宋君不称宋元君，而称宋元王，和《外物》的称谓虽然只是一字之差，却大有考索的价值。《史记·宋微子世家》载：剔成四十七年，剔成弟偃攻袭成。剔成败，奔齐，偃自立为宋君。君偃十一年自立为王。”宋国君主称王自偃始，并且只有这一位王，即宋康王。后来宋被齐、魏、楚联军所灭，杀宋康王。元王，即初始之王，元，初始之义。宋元君、宋元王，实指宋康王。《史记·龟策列传》称：“战胜攻取，莫如元王。元王之时，卫平相宋，宋国最强，龟之力也。”宋康王在位期间，宋国确实一度强盛。《史记·宋微子世家》载：“偃十一年自立为王。东败齐，取五城。南败楚，取地三百里。西败魏军，乃与齐、魏为敌国。”宋国以区区之力，能够战败齐、楚、魏三个大国，确实够强大的了，当时的国君是宋康王，这和《龟策列传》对宋元王的描述是一致的。相反，如果把宋元君、宋元王释为宋元公，就和历史事实难以符合。宋元公在位十五年，无信而多私，致使国内发生华、向之乱，历经三年才平息，国家险些灭亡，根本无强盛可言。庄子和宋康王是同时代人，即使是庄子的门生后学，和宋康王的时代也很贴近。可能是由于这个缘故，庄子在把这个人物的写入文中时，对其称谓稍加改变，同时又符合他始称王的事实。类似情况还见于《养生主》，其中提到庖丁为之解牛的文惠君，就是和庄子同时代的梁惠王，庄子对他也是称君而不以王相呼。

关于宋康王的所作所为，《战国策》卷三十二有如下记载：

宋康王之时，有雀生鹵于城之阨。使史占之，曰：“小而生巨，必霸天下。”康王大喜，于是灭滕伐薛，取淮北之地，乃愈自信。欲霸之亟成，故射天笞地，斩社稷而焚灭之，曰：“威服天下鬼神。”

关于宋康王射天的具体情况,《史记·宋微子世家》作了介绍:“盛血以韦囊,县而射之,命曰射天。”另外,《吕氏春秋·过理》也有详细记载。宋康王是位亡国之君,同时又是一位容易自我膨胀的人物。他笃信占卜而轻视鬼神,甚至敢于射天笞地,与鬼神为敌,一般人是不会有这个胆量的。《外物》篇的宋元君不顾巨龟是江神派往河伯处的使者,也无视巨龟向他发出的求援信号,为了占问的灵验,最终还是把它杀了。他迷信占问术,不怕得罪江神河伯,这与历史上的宋襄王何其相似乃尔。

《田子方》篇还有宋元君的传说:

宋元君将画图,众史皆至,受揖而立;舐笔和墨,在外者半。有一史后至者,僮僮然不趋,受揖不立,因之舍。公使人视之,则解衣般礴,羸。君曰:“可矣,是真画者也。”

文中后至的画师崇尚天性,不拘小节。他对国君没有周旋揖让之礼,回到住处又把衣服脱光,赤身裸体,不存任何顾忌。般礴,司马彪释为“箕坐”,其实是一种误解,在先秦典籍中找不到任何佐证,难以成立。般礴,又作旁礴、旁薄,般、旁,一声之转。《逍遥游》:“之人也,之德也,将旁礴万物以为一。”意谓藐姑射神人能将万物兼容并包,化杂乱为整一。《淮南子·本经》有“旁礴众宜”之语,也是说将杂多的事物整合。《田子方》篇的画师“解衣般礴”是说他把脱下的衣服杂乱地堆放在一起,而不是解衣箕坐。宋元君喜欢这位放浪形骸的画师,作为宋元君原型的宋康王也是一位放荡不羁的人物,《史记·宋微子世家》称他“淫于妇人,群臣谏者辄射之”。正因为如此,《田子方》的作者也就顺理成章地把他写成那位画师的知音,欣赏那种放达任性的行为。

宋康王是宋国最后一位君主,他的传说在先秦广为流播,除前面所举诸例外,《吕氏春秋·壅塞》还有他逼人报喜不报忧的记

载。把《庄子》中有关宋元君传说的产生年代锁定在宋康王及其以后时期，这就把它们置于宋国由盛到衰的文化背景之下。时间上有了准确的定位，对宋元君形象进行定性研究也就有了可靠的依据。自然，对历史时段的锁定并非易事，会遇到种种障碍。比如，《外物》篇在讲述完宋元君杀龟的传说，紧接着便是孔子的一段评论，从而使人误认为宋元君就是春秋时期的宋元公。《庄子》作者不但采用空间挪移法，还精于时间粘接术，往往把不同时期的神灵人物编排在一起，让他们对话、交流，这就需要做好清除遮蔽物的工作，尽量为《庄子》的神话传说找到大体对应的确定时段。

二

《庄子》神话传说涉及广阔的区域，出现了众多的地名。这些地名虚虚实实，难辨真假。对这些地名全都信以为真，据实求之，固然失之过凿；但是，从空间方位切入去研究《庄子》的神话传说，仍不失为一种科学的、可行的方法。正因为《逍遥游》中有尧见四子于“汾水之阳”的话语，我们才有可能把四子、藐姑射神人与建都于平阳的尧联系起来，进而发现四子与四岳的相似点，以及藐姑射神人形象的生成过程和方式。《庄子》的许多神话传说，都是用地名加以暗示，让读者寻找解谜的钥匙。

从空间角度切入去研究《庄子》的神话传说，有必要把这部书作者的生存空间和神话传说所涉地域联系起来加以考察，从而揭示出相关神话传说的地域文化特征。

有的学者已经注意到《论语》、《墨子》、《孟子》等书都没有提到伏羲，而《庄子》却多次言及这位神话传说中的人物，分别见于《人间世》、《大宗师》、《肱篋》、《缮性》、《田子方》等诸多

篇章。出现这种状况的原因是多方面的，其中很重要的一点，就是庄子本人生活在伏羲氏故地，他的门生弟子也在那里受到熏陶。《左传·僖公二十一年》记载：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太昊与有济之祀。”太昊伏羲氏风姓，以上四个夷人小国的君主是伏羲氏后裔，春秋时期散居在今山东曲阜一带，他们把伏羲作为祖先神加以祭祀。《左传·昭公十七年》载：“陈，太昊之虚也。”陈位于今河南淮阳，那里是太昊伏羲氏故地。庄子是宋国蒙人，蒙地在今河南商丘北境，处于鲁豫两省交界区，在河南淮阳和山东曲阜的中间。伏羲氏故地、伏羲氏后裔居住的区域，必然有许多有关伏羲的神话传说在流播。庄子在伏羲氏故地附近成长，北邻伏羲氏后裔的居住区，难怪他对伏羲表现出浓厚的兴趣。有关伏羲的神话传说作为黄淮地区的文化积淀，充当了庄子及其后学构建理论体系的部件。《庄子》的作者谈论伏羲时虽然在时间上追溯到远古，在空间上却是就地取材，吸取了故土文化的丰富营养。对《庄子》书中其他神话传说按地域加以梳理，同样可以有许多新的发现，能够进一步揭示黄淮文化与其他地域文化融汇的走向和方式，开辟出新的研究领域。

《庄子》神话传说提到的许多空间是实有其地，有确定的方位。对于这些实在性的区域，要注意它所积淀的某种特定的文化内涵在神话传说生成中的特殊作用，使研究工作由实入虚。

《则阳》篇有一段大弢、伯常骞、狝韦讨论卫灵公谥号由来的文字，狝韦的下面一段话带有总结的性质：

夫灵公也，死。卜葬于故墓不吉，卜葬于沙丘而吉。掘之数仞，得石椁焉。洗而视之，有铭焉。曰：“不冯其子，灵公。夺而里之。”
夫灵公之为灵也久矣，之二人何足以识之？

这里讲述的是卫灵公卜墓下葬的传说，带有迷信色彩和因果报应

观念。其中提到的沙丘之地，是解读这个传说的关键。沙丘在历史上是一个远近闻名的地方，不过它的出名并不是因为在这里有重大的吉祥事件发生，而是和亡国丧生有关。《史记·殷本纪》在列举殷纣王的荒亡之行时写道：“益广沙丘苑台，取野兽蜚鸟置其中，慢于鬼神。大聚乐戏于沙丘，以酒为池，县肉为林，使男女倮，相逐其间，为长夜之饮。”沙丘是殷纣王的离宫，他在那里寻欢作乐，穷奢极欲，加速了殷朝的灭亡，是自掘坟墓的地方。又据《史记·赵世家》，赵武灵王先立长子章为太子，后得吴娃，爱之，生子何，乃废章而立何，自号主父。后又怜章屈事于其弟，欲将章分封于代地。后公子章作乱兵败，主父在沙丘开门纳之。公子成、李兑起兵围沙丘，公子章死，主父被困三月，亦死于沙丘。又据《史记·秦始皇本纪》的记载，秦始皇离京巡视外地，返回途中崩于沙丘，沙丘又是秦始皇的死亡之地。《庄子》成书于战国，秦始皇的死于沙丘一事和《则阳》篇卫灵公葬于沙丘传说无涉。不过，与殷纣王之死有关联的石棺传说以及赵武灵王沙丘之死，倒是绝对不可忽视的。《史记·秦本纪》有如下记载：

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，还无所报。为坛霍太山而报，得石棺，铭曰：“帝令处父，不与殷乱，赐尔石棺以华氏。”死，遂葬于霍太山。

这则石棺传说和《则阳》篇沙丘石棺传说多有相似：石棺都是神灵所赐，而且皆刻有铭文，传达的是冥冥之神的旨意。两则铭文具有惩恶扬善的性质。恶来忠于君主，故天帝赐予石棺，令他避免参与殷末战乱，并保佑他子孙昌盛。“以华氏”，即用以分开氏族，指其后代分别为秦、赵君主，称雄战国之事。华，谓当中剖开。《尔雅·释木》云“瓜曰华之”，即为此义。卫灵公石棺

的铭文则是怨恶，列举这位墓主生前的过失，指出称他为灵公，不让他入故墓的原因。蜚廉出自东夷，和殷商同族。卫国处于殷商故地，受殷商文化影响极深。石棺传说，殷末蜚廉氏那里就已有之，至卫灵公死后复兴，这是卫地殷商文化历史积淀在新形势下的折射，也是卫人对殷商文化的吸纳。

殷纣王晚年在沙丘设酒池肉林，男女淫乱，作长夜之饮。赵武灵王晚年私爱吴娃而更换太子，最后国内大乱，饿死在沙丘。由此而来，沙丘因他们的恶行而蒙受耻辱，只要一提起沙丘，人们自然就联想起殷纣王赵武灵王的所作所为，沙丘成为具有固定意义的符号，成为丑行恶德的象征。沙丘在历史上形成的这种文化内涵，和卫灵公石棺传说的意蕴直接相通。卫灵公晚年多荒政，其中袒护宠妃南子而导致太子奔亡一事最为典型，《左传·定公十四年》记载甚详。卫灵公宠信夫人南子，当时他在位将近四十年，已是年迈之人，为了讨南子的欢心，就把美男子宋朝从宋国召来，充当南子的面首。太子蒯聩自卫过宋，宋人把南子和宋朝的事编成歌谣吟唱。蒯聩无法忍受这种耻辱，和属下密谋杀死南子。事情败露后，卫灵公继续庇护南子，太子蒯聩只好流亡他国。《则阳》篇的石棺传说就是基于上述事实而产生出来的。卫灵公自身荒淫，又听任南子放荡纵欲，所以，他死后卜故墓不吉，卜沙丘则吉。不让卫灵公的遗体在祖坟入葬，而令他葬于沙丘，这是暗示卫灵公的丑行恶德只配葬于殷纣王穷奢极欲的沙丘之地，是恶人入恶地。不仅如此，出土的石棺还刻有铭文，传达神灵对卫灵公的定性和惩罚。“不冯其子，灵公。”意谓不依靠自己的儿子，故称灵公。蒯聩杀南子为的是除奸弭乱，卫灵公偏袒南子，实际上是听任内乱蔓延。这和赵武灵王因偏爱宠姬而更换太子，导致国内大乱非常相似。《逸周书·谥法解》：“乱而不损曰灵。”不能以治损乱曰灵，这和卫灵公的行径正相符，故铭文称其为灵公是盖棺定论。铭文又有“夺而里之”四字，夺，指剥夺卫灵公死后葬于祖宗茔地的

权利，而指定沙丘为他的最终归宿。里，历来或释为居处，或解为埋葬，皆误。里，指治理，引申为惩治。里、理相通。里为治理，这种含义在先秦其他典籍还可以见到。《诗经·大雅·云汉》：“瞻仰昊天，云如何里！”这是一首苦旱诗，意谓仰望苍天，对旱情如何加以治理。“夺而里之”，就是不但剥夺卫灵公死后进祖塋的权利，而且要对他加以惩治。石棺铭文既给卫灵公定谥号，又给他定罪，死后还要进行处置。铭文是以神灵的意志出现的，是神灵给墓主定名、定罪，是神灵预先所为，故文中称“灵公之为灵也久矣”。《庄子·说剑》讲述了赵文王喜剑的故事。赵文王名何，武灵王与吴娃所生之子。既然赵文王的故事已经写入《庄子》书中，因此，《庄子》作者对赵武灵王死于沙丘一事也不会陌生。卫灵公石棺传说的地域锁定在沙丘，主要是由沙丘之地特定的文化内涵所制约，它吸引这类传说附著其上，为固有的历史积淀增加分量。

有些时候，某一地域特有的文化内涵不是产生出单个相类似的神话传说，而是凝聚一批性质相同的神话传说，形成群体，这种情况在《庄子》书中也可以见到。《让王》篇有“许由娱于颍阳”之语，还有“尧让天下于许由，许由不受”的传说，由此可见，颍阳是许由隐居的地方。关于颍阳的具体方位，有人说在颍水，而成玄英疏：“颍阳，地名，在襄阳也，未为定地名也。”襄阳在今湖北北部，与河南南阳地区接壤。许由隐居的地点大体划定在颍水到襄阳一带，所以，颍水到襄阳的广大地域就获得了相对稳定的文化内涵，使那里和隐逸联系在一起。《庄子》书中好几个隐逸和拒绝入仕的传说，都是以襄阳、颍水之间为背景。《徐无鬼》篇称：“黄帝将见大隗乎具茨之山，……至于襄城之野，七圣皆迷，无所问途。”襄城，在今河南境内，古代辖地相当于今郾县、舞阳一带，位于颍河之南。黄帝前往拜访大隗，中途遇到牧马童子，经他开导之后，“黄帝再拜稽首，称天师而退”。显然，这位

牧马童子是游于襄城之野的一位世外高人，很可能就是黄帝所要拜访的大隗。《让王》篇出现了许多拒绝别人向自己禅让天下的峻洁之士，除许由“娱于颍阳”外，北人无择“自投清冷之渊”，卞随“自投稠水而死”。成玄英疏：“清冷渊，在南阳西鄂县界。”“稠水，在颍川郡界。”成疏大体不差。清冷之渊，又见于《山海经·中山经》，确实在今河南南阳境内。稠水，别本又作水。北人无择、卞随是否真的因不肯接受天下而投水自杀已是大可怀疑，至于他们投水的地点是否就在清冷之渊和稠水，更是无从考证。清冷之渊、稠水都在颍水到襄阳之间，这个地区固有的文化内涵对隐士高人传说具有凝聚力，所以，在这类传说中，那里或是世外高人的隐居地，或是耻于接受天下的峻洁之士自行结束生命的理想空间。如果从地域文化内涵入手去梳理《庄子》的其他神话传说，还会发现不少类似情况，许多神话传说的空间背景，都和该地域沉积形成的文化内涵密切相关，同类神话传说的凝聚，地域文化内涵发挥重要的作用。

《庄子》神话传说还有一些看似虚无穷冥、飘忽不定的空间方位，如果深入细致地加以考索，却会发现它的具体所指。因此，在从地域角度切入审视《庄子》的神话传说时，还须由虚入实，从恍惚迷离的描述中找到它的确定方位。请看下列文字：

今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！（《逍遥游》）

予方将与造物者为一人，厌则乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜墉之野。（《应帝王》）

前一段出自庄子和惠子论树传说，系庄子所言；后一段出自天根遭遇无名氏传说，是无名氏回答天根的话语。这里出现的