



先秦两汉

文化传承述略

传

传统文化与
现代文化从

传

传统文化与
现代文化从



汪 延著

陕西人民教育出版社

81

传统文化与现代化文丛

先秦两汉文化传承述略

汪延 著

0051406

ADG 23/20

22.3081
216

陕西人民教育出版社



(陕)新登字 004 号

传统文化与现代化文丛
先秦两汉文化传承述略

汪 延 著

陕西人民教育出版社出版发行

(西安长安路南段 376 号)

各地新华书店经销 陕西天坛福利印刷厂印刷

850×1168 毫米 1/32 开本 6.25 印张 4 插页 160 千字

1998 年 9 月第 1 版 1998 年 9 月第 1 次印刷

印数:1—2000

ISBN 7-5419-7414-5/G·6511

定 价:13.50 元

读者如发现印、装质量问题,请与印厂联系调换

厂址:西安天坛路 10 号 邮编:710061 电话:5249724

传统文化与现代化文丛编辑委员会

总策划 张祥涛 陈绪万

主 编 孙 晓

副主编 王子今 汪 延 李 平

张 强 十宪群 吴祚来

目 录

第一章 “游魂灵怪，触象而构”

- 图腾崇拜与原始文化符号……………（1）
- 一、氏族与图腾……………（1）
- 二、由神而帝……………（4）
- 三、“象物应怪”的编码原则……………（11）

第二章 “绝地天通”，由巫而史

- 文化符号的一次整合与重组……………（16）
- 一、“绝地天通”的文化学意义……………（16）
- 二、殷周之际的文化重组……………（20）
- 三、“易象”的符号功能……………（24）

第三章 取类正名，循名责实

- 子学时代的文化拓展（一）……………（32）
- 一、“名实之辩”的文化学背景……………（33）
- 二、老子对语言传播的怀疑……………（39）
- 三、孔子对语言传播的规范……………（46）
- 四、“名实之辩”与语言传播的发展……………（53）
- 五、墨家的“以名举实”与庄子的“不言之齐”……（62）
- 六、荀子：正名论的终结……………（69）

第四章 礼易的文化分类

- 子学时代的文化拓展（二）……………（74）
- 一、语言与意象：两大符号系统的对立与互补…（74）

二、礼文化的连类分类	(79)
三、《易传》的对比分类	(90)

第五章 “取众白而成粹白之裘”

——天地人大一统文化模式的构筑	(98)
一、“月令模式”的基本原则：人法天地	(98)
二、天人感应的文化整合原则	(106)
三、“月令模式”的文化学意义	(111)

第六章 “以小苞大”的《淮南鸿烈》

——宇宙模式的新探索（一）	(114)
一、道、元气、阴阳	(116)
二、“太一”与永生	(120)
三、化生之德与分类逻辑	(124)

第七章 “伍比偶类”的《春秋繁露》

——宇宙模式的新探索（二）	(132)
一、“伍比偶类”的结构体系	(133)
二、道德宇宙与儒家文化	(143)

第八章 “始一终亥”的《说文解字》

——文字符号分类的宇宙模式建构	(150)
-----------------------	---------

第九章 经典阐释的文化审视

一、文化转向与经学勃兴	(161)
二、经学阐释的方法论	(171)
三、经今文与经古文的对立	(185)
四、经今古文的折衷与《白虎通义》	(192)

第一章 “游魂灵怪，触象而构”

——图腾崇拜与原始文化符号

一、氏族与图腾

文化传播，是跟社会组织结构同时发生的。观念形态的文化，作为联结社会共同体的精神生活纽带，只有在社会生活中才有发生的必要；文化传播，作为社会共同体各个成员彼此精神交流的手段，也只有在社会生活中，才有实现的可能。

人类最早的、相对稳定的社会组织结构，是由氏族、部落、部落联盟（族团）结成的氏族社会。氏族所有成员，凭什么来认同彼此的血亲关系？凭什么来沟通彼此的思想情感、协调彼此的意志行为？这就需要共同使用的文化符号。

最初的文化符号是语言。但在文字创立以前，依靠口耳相传的口语，其传播功能是深受时间空间局限的。稳定的社会组织结构，要求足以突破口语时空局限的稳定的文化符号，它可以用口语传达，也可以借雕刻、绘画、器物图饰物态化，以行之久远，这个文化符号便是图腾（Totem）。

图腾是氏族的名号。一个氏族，共同确认某种动植物为所有成员的祖先，并以此为该氏族命名。这一名号，对氏族来说简直生死攸关。那时，只许族外婚而严禁族内婚；氏族间征伐掳掠频仍发生，俘获的异族成员不是被杀戮便是被贬为奴隶，“非我族类，其心必异”，氏族内部的认同和对异族的拒斥，都同样极端严重，而容不得半点含糊。

图腾包含着氏族共同的信仰和禁律。它既是氏族血缘上的祖先，又是氏族命运的主宰。它以祖先神和保护神的双重身分成为氏族成员的崇奉对象。图腾神的神意，为氏族安排着好运或厄运，规定着氏族成员可以做什么，不可以做什么，可以怎么做，不可以怎么做。信仰与禁忌，神祐与神谴，本是图腾神这柄利剑的双面锋刃。

图腾崇拜是由特定的祭祀仪式实现的。通过这些仪式——包括原始的诗、歌、舞，图腾所涵有的文化观念，如氏族的谱系、信仰和禁律，才在氏族内部世代承传。传达这些观念的口语形式是神话。在庄严神秘的仪式中，由巫师（兼氏族部落首领）向后生小子讲述神话，常是图腾崇拜不可或缺的一环。一旦氏族在彼此兼并中发生融合或改组，图腾符号以及与之相应的神话也发生嬗变。

图腾作为文化符号，带有文化初创时期的幼稚性质。在那令人望之愕然，神奇怪诞的飞禽走兽、草木虫鱼的形象上，分明可以见出人对自然的依赖，对自然力和超自然力的崇拜。但不管怎样，这些形象已从自然界被选择出来，抽离出来，转化为人文符号。它们的出现，表明人类的自我意识开始觉醒，人作为主体已同自然界相对待，人类文化和文化传播业已发生。

图腾，虽是迟至 20 世纪才输入中国的外来词，但学界早已确认，中国古代并不乏关于图腾的文字记载：

黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊羆貔貅虎为前驱，

（以）鸛鹄鹰鹖为旗帜。 （《列子·黄帝》）

（黄帝）教熊羆貔貅虎，以与炎帝战于阪泉之野。

（《史记·五帝本纪》）

在这场杀得天昏地暗、“血流漂杵”的恶战中，黄帝所驱遣的各式动物，实为所属原始氏族部落的动物图腾。中国古史上，氏族部落曾以图腾动物作为自身名号，该部落成员自认为某一动物

祖先的子孙，这已是不争的史实。到春秋之世，史官们在重述历史时，仍将图腾符号置于神圣的地位。《左传》说：

秋，郑子来朝，公与之宴，昭公问焉，曰：“少皞氏以鸟名官，何故也？”郑子曰：“吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞，摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；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；祝鸠氏，司徒也；鵙鸠氏，司马也；鸛鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司事也；五鸠，鸠民者也；五雉，为五工正，利器用，正度量，夷民者也；九扈，为九农正，扈民无淫者也。”

（《左传·昭公十七年》）

郑子自称为少皞的后裔，似乎还得到昭公的认同。郑子描述的图腾，已被冠上司空、司徒、司寇一类接近统一的王朝官职名称，已非原始图腾的本来面目，但纪于何物即以其物为氏，乃至以此物名官，仍然留下了图腾崇拜曾有过莫大势力的史影。

这一势力对后世的深刻影响，直至春秋晚期仍隐约可见。《史记·赵世家》有载：赵简子梦见一熊、一黑来扑，帝命其射之，“中熊，熊死”，“中黑，黑死”。释梦人解说是：

“帝令主君（指赵简子）灭二卿一夫，熊与黑，皆其祖也。”

案“二卿”为晋大夫“范氏”与“中行氏”。范氏本姓“祁”，为黄帝之后裔（见《国语·晋语》四）；中行氏原以“荀”为氏，荀氏出于文王（见《左传·僖公二十四年》）。两氏既出于黄帝与文王，熊黑又为二氏之祖，足见黄帝及周人皆以熊黑为图腾。而赵简子梦境中射杀熊黑一事表明，直到春秋晚期，人们仍然虔信，战胜对手的图腾乃是战胜对手的重要条件。

中国古籍涉及的图腾，名目甚夥。鱼鼉，犬牛，夔龙，凤鸟，熊黑，虎豹，不一而足。仅就上文提到的熊黑凤鸟两大族团的资料看，图腾符号的功能仍不脱祖先神与保护神两端：

(1) 生殖之神——祖先神

远古众多的感生神话，都有一个共同模式，即圣母与某自然物象交感生子：华胥履雷泽之迹，生伏羲；附宝见大电光，生黄帝；姜嫄践大人迹，生后稷；简狄吞玄鸟卵，生殷契……无一不是由女性始祖与图腾神结合，而生殖繁育出稳定的氏族部落。图腾神是远古的祖先，一直受到崇拜和祀奉。如周人的图腾是熊，但周人不直称熊而称“大人”，殷人的图腾是燕，也不直称“燕”而称“玄鸟”。“大人”、“玄鸟”俱系隐语。这些隐语的出现，表明殷周后人对所奉图腾神的畏惧与崇仰，表明他们是如何尽力维护图腾的神力权威。

(2) 胜利之神——保护神

图腾神既生殖繁育后人，全力保护其后人生存权益，当是题中应有之义。征伐中，图腾神往往被作为战神即胜利之神，被召上沙场。黄帝在涿鹿之战中大获全胜之后，曾举行过盛大的纪功庆典，那如火如荼狂热神圣的战神之舞，迄于后世，在《周礼》中仍可发现其遗迹：

方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，

帅百隶而时傩，以索室驱疫。（《夏官司马·方相氏》）

周人是黄帝之后，方相氏职掌的仪式，所以要蒙熊皮，正为借助图腾神力。只不过当年是为战胜炎帝，此时则为驱疫扫瘴而已。而熊图腾作为战神的赫赫声威，并不减当年。

二、由神而帝

原始图腾符号作为一氏族一部落的徽记，它所指称的神力，其作用不超出一氏族一部落的范围。与原始图腾符号相应的原始神

话，也就必然是片断的，散漫的。

随着氏族社会的发展，随着氏族部落的相互吞并和更大范围的部落联盟的形成，图腾符号也经历了由简单到复合，由具象到抽象的衍化过程，如龙的图腾，据闻一多考证，便是经过长期繁复的重新整合和再创，最终成为整个华夏民族共同体认的图腾符号的。

而从部落联盟到统一王朝建立的进程中，亦即行将进入阶级社会和产生国家之际，原有图腾偶像曾遭受不同程度的破坏，其具象实体愈来愈居于次要地位，其文化符号的抽象意义愈来愈突出。当图腾作为一个氏族的祖先神已不足以充当显然属于不同部落的共同保护神之时，“帝”这一新的符号就应运而生，原始神话进而经历了新的整合和再创。

一些论者往往把中国神话的“帝”，同外国神话中作为宇宙统治者的大神如希腊的宙斯、埃及的拉、印度的梵天等等相比附，这是不确切的。因为中国神话中的“帝”，从来不曾取得宇宙最高统治者的权威，它的身分依然是祖先神和保护神两位一体。就是说，“帝”从未完全脱去图腾神的痕迹。只不过，它不再是某一氏族、部落直接的血缘上的始祖，而是整个部落集团共同信奉的天神，一个象征性的，更为抽象的始祖罢了。

帝的神格，由图腾神经过衍化既升格而为“天神”，又保有图腾神的鲜明胎记，这一点可以得到多方面的证明。

我们先看几位著名的“帝”那不平凡的来历：

(1) 炎帝。“赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之帝也。”（《淮南子·时则训》高诱注）“感生炎帝，人身牛首，长于姜水，有圣德。”（《史记·正义》引《帝王世纪》）

(2) 伏羲。“大迹出雷泽，华胥履之，生宓戏（伏羲），蛇身人首，有圣德。”（司马贞《史记·补三皇本纪》）

(3) 黄帝。“黄帝号有熊。”（《史记集解》）“黄帝得

土德，黄龙地螾见。”（《史记·封禅书》）“黄帝亦轩辕氏”（《史记正义》），“黄帝……亦曰帝轩辕，母曰附宝，之邦野，见大电绕北斗枢星，感而怀孕，又十四月而生黄帝于寿丘。”（《史记正义》）

上述记载明白无误地肯定了“帝”的天神身份，炎为“火德之帝”，伏牺为雷神之子，黄帝生于雷电，而且本身就是天上的星宿——轩辕星，这都证明梁启超的论断不谬：“天帝一也，而有二名者，以天示抽象观念，以帝示具象观念。”（《志三代宗教礼学》，《饮冰室合集》专集之四）但同样明白无误的是，这些天神似乎都拖着图腾神的长长的辫子。他们那颇不雅驯、半兽半人的尊容，时时向人们提醒这一点。历史上的夏、商、周，都自称是黄帝的后裔。黄帝作为图腾神的身影，便时时在较为晚出的神话中闪现。如《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》：“禹治洪水，通辕辕山，化为熊。”（《淮南子》今本无）黄帝的图腾又一次在禹王身上复活，正是借助黄帝这位有熊氏的神力，大禹终于成就了平治洪水的丰功伟业。黄帝兼有的图腾神身份，并不难窥破。

帝是祖先神，还可得到字源学的证明。帝，甲骨文作金文作如“蒂”的初文，象花蒂之形，吴大澂、王国维、郭沫若诸氏均持此说，都肯定含有化育万物的意义。而“化育万物”，自有族类再生产——种的繁衍任务在内。

从对帝的大祭——“禘”这种祭法中，我们还能对上述看法，找寻到更有力的佐证。“禘，大祭也。”（《尔雅·释天第八》）这一祭法究竟如何，连孔子也不甚了了。《论语·八佾》记载：“或问禘之说，子曰：‘不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！’指其掌。”这些记载，与其按旧儒注疏理解为孔子出于忌讳而不肯说破，毋宁理解为他坦然不知而不能说破。然而，他那类似佛祖“拈花微笑”的巧妙暗示，语焉未详而又强调了“禘”的神秘色彩。

倒是《国语》和《礼记》留下了理解“禘”礼的线索：

有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄

帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘嘗而祖契，郊冥而宗汤；周人禘嘗而郊稷，祖文王而宗武王。（《国语·鲁语》）

有虞氏禘黄帝而郊嘗，祖顓頊而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹；殷人禘嘗而郊冥，祖契而宗汤。周人禘嘗而郊稷，祖文王而宗武王。（《礼记·祭法》）

两段记述，迹近雷同。其所以可信，是因为它们关于殷周禘礼的说法，已从殷墟甲骨文、周彝金文以及《诗经》中得到证实。

据甲骨卜辞，殷人崇奉的至上神确为帝嘗（王国维考定：帝嘗=帝俊=高祖夔）。他神威广大，能驱遣日月星辰、风云雷雨，又辖五臣为其主司东南西北中五方。殷人遇事就得请教这位最高权威，几乎每事必卜。因此对帝嘗的祭祀即“禘”，那是隆重不过的祭礼，必由殷王亲躬。帝嘗既是殷人的至上神又是殷人的祖先神，禘祭便兼有祭天祀祖的双重意义。值得注意的是，禘礼主祭天帝，还可配祭先王，以表明王权神授，天帝与人王一脉，王统得自天统。至殷末二王，已号称“帝乙”“帝辛”，人王地位升到几乎与天帝平列的高度，区别仅在一在天界一在人界，有“上”“下”之分而已。

周袭殷礼，其禘亦主祭帝嘗而配以后稷及周王。周人称天帝为“上帝”或“天”，称周王为“天子”，不但后稷“克配彼天”（《诗·周颂·思文》，《毛诗》笺：“后稷之功能配天”），周的历代君王都可受到禘祭。西周青铜器铭文有载：“惟八月既望……用牲鬯（通禘）周王、[武]王、成王。”（《小孟鼎》）“用鬯于乃考。”（《大作大仲簋》）凡此都说明，以始祖配天帝，以父考配始祖，乃周人禘祭的通则。其间隐藏着人王与天神沟通的神秘机制，正是孔子深觉问题严重，而又不甚了然之点。

孔子不得其详的禘礼，曾引起后世礼学家的纷纭聚讼。看来唐人赵匡的说法是不错的：“禘，王者之大祭也。王者既立始祖之

庙，又推始祖所出之帝，祀之于始祖之庙，而以始祖配之。”（转引自朱熹《论语集注》）证之殷人卜辞和周人记载，此说确乎抓住了禘礼的实质：祭天与祭祖相结合。

天帝兼祖先神的符号功能，在文化学上有不容小视的意义。它显示，从氏族图腾到天帝的符号转换中，祖先崇拜的倾向非但未被消弱，反而受到强化。这里埋下了后世“以孝治天下”的文化观念的种子，使中国在成为“标准的祖先崇拜的国家”（卡西尔《人论》语）的道路上，走出了重要一步。

中国由神而帝的文化进程，和古希腊及希伯来文化，均迥然有别。古希腊最初的动物神祇源于埃及，引进时已失去氏族图腾符号的涵义，代替动物神祇的堤泰天神，并不和人间谱系直接沟通，至于奥林匹斯的新神们，似乎更少与人间有血缘关系。史诗《伊利亚特》说到，诸神在十年特洛伊战争中各助一方，也依交战双方划为势不两立的两派，但看不出他们“站队”时有出于血缘关系的动机。希伯来文化的经典《圣经》故事中，强烈的平等精神甚至消融了血缘上的等差。在基督耶稣心目中，所有人都是上帝的子民，血缘关系倒是次要而又次要的。《新约·马太福音》记述基督布道之时，“有一个门徒对耶稣说：‘主啊，容我先回去埋葬我的父亲’。耶稣说：‘任凭死人埋葬他们的死人，你跟从我吧！’”（第8章）基督要是生在中国，为了这番石破天惊的议论，他非但当不成教主，而且难以摆脱忤逆的罪名。

在中国，尽管帝的身上保有图腾神的遗迹，但他们又毕竟已构成新的神族。旧的图腾神符号系统遭到破坏，帝的符号系统逐渐长成，发育为完整的结构。所谓“五方帝”模式，正是它的完备形态：

东方，木也，其帝太皞（即帝喾），其佐句芒，执规而治春，……

南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明（旧说祝融），执衡而治夏，……

中央，土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方，

……

西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋，……

北方，水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬，……。

（《淮南子·天文训》）

引文略去了五帝各自所属的星宿、神兽、音阶、日程。但即使依据上引，人们也足以见出五帝的无边神力。他们统辖整个宇宙，包括上下四方，古往今来，一切空间与时间。而处于这一模式中心的黄帝，则无愧为宇宙秩序的组织者。虽说他并没有取得高出四方之帝的名分，但他“执绳而制四方”，显然具有超越于四方帝的权能。

然而，这个威名赫赫的黄帝，在卜辞、周初彝铭和《诗经》中，却不见踪影，远不如太皞、少皞（通昊）作为殷人祖先之大有来头。^① 杨宽先生《中国上古史导论》曾将有关材料细为比勘，详考“黄帝”乃“皇帝”之音转，实为上古天帝之通称，故东西族团有关上帝（帝喾、颛顼、尧、舜等）的神话，无不渗入其间。杨先生据以推定黄帝传说实为晚出，其说凿凿可信（请参阅该书第五篇：《黄帝与皇帝》）。

问题是，黄帝作为所有天帝的总代表，其出现在文化学上意味着什么？古籍多有黄帝胜四帝之说。^② 黄帝的出现，首先标志着地域性天帝势力的衰微，统一的天帝神格的形成，这是毋庸细述的。更重要的，是黄帝具有莫大的文化创造功能。过去神话中天神们零星的文化创造，现在统归黄帝名下。他参与造人而且化生

① 郭沫若、陈梦家等人考证，太皞即帝俊（喾），少皞为俊之子契（鸷），今从其说。

② 《孙子·行军》：“凡此四军之利，此黄帝所以胜四帝也。”《太平御览》卷79《蒋子万机论》：“黄帝之初，养性爱民，不好战伐。而四帝各以方色称号，交共谋之，边城日惊，介冑不释。黄帝叹曰：‘夫君危于上，民安于下，主失于国，其臣再嫁。厥病之由，非养寇耶？今处民萌之上，而四盗亢衡，递震于师。’于是遂即营垒以灭四帝。”阪泉、涿鹿之战，即传说中“胜四帝”战争之最著者。

阴阳二神，使万物具有阴阳两性：

“黄帝，古天神也。始造人之时，化生阴阳。”（《淮南子·说林训》高诱注）

他指挥一大班臣子成就了重要的创造发明，仅据《世本》所记，就有使仓颉作书，使羲和占日、常仪占月、臾区占星气、伶伦造律吕、大挠作甲子、隸首作算数、容成综六律而著调历……举凡文字、天文、音乐、数学，这些极重要的“软文化”的最初基础，都是黄帝参与奠定的。

至于物质形态的“硬文化”，黄帝也有至关重大的发明：“黄帝造车”（《释名》，今本无），“黄帝始造釜甑”（《古史考》），“黄帝始蒸谷为饭”（《周礼》），“黄帝钻燧生火，以熟荤臊”（《管子·轻重戊》）……真是举不胜举。

黄帝不特是文化创造的始祖，还是文明教化的始祖。《周易·系辞》曾列举黄帝等人“观象制器”，垂衣裳、制舟楫、作宫室、立书契等九事，称其有“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”的伟大功绩。照唐人孔颖达的解释，所谓“通其变，使民不倦”，是指其“量时制器，使民用之日新不有懈倦”；所谓“神而化之，使民宜之”，是指按神理变化，进行创造，使民各得其宜。如以丝麻布帛制衣裳，便可使人民摆脱从前衣鸟兽皮时“人多兽少，事或穷乏”之忧。从单纯利用自然物到创造性地加工自然物，乃至“量时制器”，以亲手创造的器物满足人的需要（包括“硬文化”和“软文化”的需要），这是人类向文明史演进的重要一步。中国人把这一演进的历史功绩记在黄帝的功劳簿上，黄帝因而成了中华文明的始祖，一个地道的文化之帝。

文明时代的降临，预示着天神的权威已到了最后极限。于是，黄帝和五方帝模式的出现，便不能不意味着天神之帝的谱系在中国的终结。

三、“象物应怪”的编码原则

由神而帝，我们能见出上古相当统一的文化符号系统，它的基本符码是神与帝。一定的文化观念，便通过“神”与“帝”的具象意指作用而显露出来。

这种具象意指符号是怎样编制出来的？晋人郭璞在《注〈山海经〉叙》中，有这样的说明：

夫以宇宙之寥廓，群生之纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分，精气浑清，自相渍薄，游魂灵怪，触象而构，流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言乎？然则总其所以乖，鼓之于一响，成其所以变，混之于一象。……是故圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞蹟，曲尽幽情，神焉度哉，神焉度哉！

《山海经》是我国神话学最重要的典籍，许多古代神话的古朴面貌，赖是书而得保存。^①郭璞对《山海经》的符号编码原则的说明，也是对中国神话编码原则的说明。按郭璞，古人以为凡宇宙之群生万殊，莫不由精气所派生，是“游魂灵怪，触象而构”的产物，它们显附于山川草木，因而群生万殊之物象，尽皆各自精灵的表征。古代“圣皇”为教化人众，使之辨识万物之异同，便创制了神话，通过神话意象使万物“鉴无滞蹟，曲尽幽情”，一一呈现在人们面前。郭璞的理解是深刻的，他捉住了神话意象所传达的基本文化观念——“万物有灵”论。

郭璞还拈出了神话意象的构成原则——“象物以应怪”。圣王择取“物象”，不是为了的描述客体事物本身，而是为了用它来充当

① 《山海经》不是伪书，已为当世学者所公认。其中多采殷周之际的史料，业经考定而证实。《山海经》有“山经”“海经”两部分，一般以为“海经”较为早出，所记资料更富价值。