

原儒杂俎

关长龙

(浙江大学 国际文化学系 浙江 杭州 310027)

[摘要]“儒”字的古文正确写法当为“𡗗”,其造字理据为“浸润于天的人”,意即前人所揭示的“通天地人曰儒”。这与孔子所说的“吾道一以贯之”的体悟“中正之心”的“忠恕”之道是完全一致的,而宋代道学家们在整合佛老百家学术思想基础上所建立的“理”本论思想,也正是对作为“心之中正”的儒道本体论的进一步具象化。

[关键词]儒;道;本体;命名理据

[中图分类号] B244 [文献标识码] A [文章编号] 1008-942X(2001)04-0029-07

A Note on Ru

GUAN Chang-long

(Department of Internatioanl Cultural Studies, Zhejiang University, Hanzhou 310027, China)

Abstract: The correct form of the ancient word “儒” is supposed to be “𡗗”. Its morphological basis is the classical idea of “an ideal man in harmony with heaven and earth”, which is consistant with the Confucian philosophy. The ontological theory of the Li as advocated by the Song Dynasty scholars is a development of the Confucian ontological idael of this natural harmony.

Key words: Ru or Confucianism; Tao; reality; etymology

儒学肇始于春秋,历经战国百家之沉浮而独尊于汉,又经佛老之激荡而再振于宋,后世因之,遂奠其两千五百年中华文化的学术核心之地位,个中原由,前修时贤论之已详。惟“儒”字的语言镜象——得名理据,今论多惑而不明或缺而不论。笔者在肄习之际,循名责实,或有所感,因录之以就教于同道贤达。

一、“儒”之命名理据的传统思考与现代诠释

《周礼·天官·大宰》：“儒，以道得民。”《淮南子·俶真训》高诱注：“儒，孔子道也。”由此，我们可以推断，“儒”字的语言文化还原，可能会揭示出儒学思想理据的重要内容。从语义的角度看，历代对“儒”字的阐释有两条理路：即《礼记·儒行》孔颖达疏所述：

案郑《目录》指郑玄《三礼目录》云：儒之言优也、柔也，能安人，能服人；又儒者濡也，以先王之道能濡其身。

支持儒为柔的同源词的《说文》：“儒，柔也。术士之称，从人需声。”《广雅·释诂》：“儒，柔也。”其同源佐证词也很多，如软、弱等，皆可视为一声之转；支持儒为濡的同源词的就比较少些，然作为一种理据推阐，持其议者亦颇有之：南朝梁皇侃《论语集解义疏》：“儒者，濡也。夫习学事久，则濡润身中，故谓久习者为儒也。”^[1]又《论语·雍也》邢昺疏亦取此义云：“此章戒子夏为君子也，言人博学

[收稿日期] 2000-09-08

[作者简介] 关长龙(1964-)男,辽宁岫岩人,浙江大学人文学院国际文化学系副教授,史学博士,主要从事汉语史和中国文化史研究。

先王之道以润其身者谓之儒。^{〔2〕}清段玉裁在注《说文》时虽也主柔说,但又引述了濡说而未加辩驳,盖有所未决也。也有不满于此而作别解者,如汉应劭《风俗通义》佚文:“儒者,区也,言其区别古今……”^{〔3〕}此为音训,惟后世无取之者。韩婴《韩诗外传》卷五:“儒者,儒也。儒之为言无也。不易之术也。”^{〔4〕}之为言“乃训诂条例中音义相通之义,则明此“儒”与“无”为同源字,盖取老庄以“无”为万物之本而比附之,故言其不可变易也。此说也因其牵强而不为后世所取。

现代学者对“儒”字命名理据的诠释也大致可以分为如下两种情况:

第一种“柔”说。此又有“柔弱”和“柔和”二解。这一说盖承《说文》释义并加以申发而来。20世纪30年代初,胡适在其长文《说儒》中就申述儒的本义为“文弱迂缓的人”^{〔5〕},其后在1937年,郭沫若在《驳说儒》一文中也把儒的本义诠释为:“儒之本义诚然是柔,但不是由于他们本是奴隶而习于服从的精神的柔,而是由于本是贵族而不事生产的筋骨的柔。古人称儒,大约犹今之人称文绉绉、酸溜溜……”^{〔6〕}但这种说法与儒学思想及儒者的为人处世之道相差太远,其中留下的“疑惑”太多。20世纪50年代,饶宗颐又撰《释儒》一文,认为“儒”训“柔”的意义并不是柔弱迂缓,而是“安”、“和”^{〔7〕}。这就与儒家思想的核心本体“中庸”“中和”得以一致。问题是在“柔和”一词中,“柔”只能作为“和”的修饰语,而不应直接等同于“和”,否则作为“随文释义”之例,总有“孤证”之嫌。

第二种“需”说。此说较早在20世纪初由章太炎提出,他认为:“儒之名盖出于需”,这就为“儒”之语言理据的探求开辟了一条新路。但对于“儒”的本义,章氏仍取《说文》的“柔也”说。1975年,徐中舒在《甲骨文中所见的儒》一文中云:“(需)整个字像以水冲洗沐浴润身之形”。并进而阐明濡为儒的本义^{〔8〕}。这种通过最早的文字构形理据来加以释义的结果应该是较为可信的,但徐氏直接把甲骨文中的一个作为人名的“需”字当作“儒”的古本字来看待,并进而认定儒这种行业在殷商就有了,似乎也不免有证据不凿之嫌。其后之学者虽不乏赞同他对儒之语言理据的“需”字说所做的论证,但却仍觉“缺乏足够的说服力”^{〔9〕}。因此,一些学者又对“需”字的本义另辟蹊径,以求的解。何新在1986年刊布《“儒”的由来与演变》一文,对“儒”所从的需旁做了新的推测:“所谓‘儒’,实来自‘胥’,亦即‘需’。”在《周礼》中,需以近声字被假借做“胥”。而在春秋以后的文学变迁中,需增“人”旁,又书作儒。所以商代的需,周代的胥,就是春秋以后的“儒”与“儒家”的前身。^{〔10〕}但这种说法的问题是,既然儒因“胥”而来,为什么不造一个从人胥声的字来表示儒家这一学派呢?^①1987年,杨桂兰在其《“儒”字涵义的变化》一文中又提出:“由需字孳生出来的字,有儒,由儒字演生出来的词有儒夫,由需字演生出来的字有孺字,由孺字演生出来的字有濡、有儒,都有懦弱之意。”^{〔11〕}此虽从声旁表义的角度推阐了“需”的“本义”,但却没能得出“儒”字语言理据的新的有力证据。1996年,德国波昂大学哲学博士朱高正撰《论儒——从周易古经论证“儒”的本义》一文,又着重从《周易》需卦的象爻辞来证明儒之本义为“舒缓从容,待时而后进”^{〔12〕}。此虽言似有据,但却又与儒学思想有些游离。

以上这些考证虽然各有短长,但却为我们的进一步理解提供了丰富的启迪和材料。

二、误解,源于字体讹变

语言的命名理据往往要反映当时的文化语境。如果以后世认可的儒者形态论之,孔子身材魁

① 杨宝忠、任文京在《“儒”源索隐》一文中批评了何新的意见,并从字源学上论述了“胥”与“儒”字无关。但杨、任之文仍取“儒”之本义的“柔和”说。载《孔子研究》1989年第1期。

伟，其于学说中又倡仁义礼智信勇，并能在已知道之不行的情况下仍力行其义^①。另外，孔子在向鲁哀公阐释儒者之行时曾说：“儒有忠信以为甲冑，礼义以为干櫓，戴仁而行，抱义而处。虽有暴政，不更其所，其自立有如此者。”^②是知其虽非取刚，但亦不能为外力所折节^③，此皆不见有柔弱之迹，那么，儒家何以不明不白地被冠以“儒”名呢？我们认为：“儒”字当产生于春秋，即孔子创立儒家学派的时期。此前虽或以为“需”即“儒”的古字^④，然其语境论证却不能径以为的论^⑤。“儒”字从人从需，这里最令人费解的是“需”字。因此，解释“需”字的语义就成了理解“儒”之本义的关键。考“需”字的甲金文构形，皆作从雨从天（或人）形，如《殷墟书契后编》19·14片《战后京津新获甲骨集》2069片以及《父辛鼎》、《孟簋》、《白公父簋》^⑥等等，并没有从雨从而的造形，而在至今传世的文献中，却基本上已并作此形了。如《说文》：“需，须也。遇雨不进，止需也。从雨而。《易》曰：云上于天，需。”宋徐铉注此云：“李阳冰据《易》‘云上于天’云当从天，然诸本及前作所书皆从而无从天者。”^⑦李阳冰为唐人，可见唐人已从字意、语境角度对《说文》中的形义不一现象提出了疑问。而宋袁文则径断其解云：

字从天从云省，故《易》曰“云上于天”，字不从而也。今人作需字乃从而，盖篆文天字与而字相类，后之作字者失于较量，各从其便书之，其误甚矣。^⑧

清吴任臣《字汇补》正收了“需”字的这一古文形体，《康熙字典》因之。按需之正体即为（或作），这是一个从雨从天的会意字^⑨。雨本指从天而降的水，故同时引申有降落义。从雨为形旁的字遂多与降落、浸润、弥漫等义有关，如零、霰、雾、雪、霜、霹雳等等，故宋陆佃云：“天地之气怒而为风，和而为雨，故凡《易》称雨者，皆和之象。”^⑩如此则“需”的本义我们可以推断为“浸润于天”或“融合于天”，亦即《周易·需卦》所谓的“云上于天，需”之义。徐中舒在《甲骨文中所见的儒》一文中云：“（需）整个字像以水冲洗沐浴润身之形。‘甚得其本。徐先生进而阐明濡为儒的本义，也与我们的理路契合，只是我们认为，儒学当由孔子及其同时代产生的儒字来论定，而不宜移前以需字来论定之。现在我们可以进而推知，儒之形在春秋时代本当作’，是为形声兼会意字，其义为‘浸润于天的人’。汉扬雄《法言·君子》云：‘通天地人曰儒。’可谓得儒之本义矣。此亦合于前所言及的历代对‘儒’的考释的第二个理路——儒，濡也，以先王之道能濡其身。虽濡身说比‘浸润于天的人’在取义上有远近之别，但两者在理据模式上却是一致的。而‘浸润于天的人’这一理路似也很自然地能产生出感应天人的术士之义。并且作为儒学或儒者的感天致用也确实在做着把三代的神职巫覡的功能通过个体的修养而使之普遍化的努力，盖欲因此而使每一个人都能通过个体的自觉来直接明了其生命的天赋和生存的‘天序’所在。这也许是许慎《说文》以之为‘术士之称’和唐颜师古《汉书·司马相如传》注所说的‘凡有道术者为儒’的取义之本。但儒者的境界要高于后世所谓的术士，他们要通过究于天人之际而悟道，通过悟道而定六艺，通过六艺以引导万民的个体自觉，使并世而臻于

① 参见《论语·微子》第2529页。本文所引经书如不特别注明，均据十三经注疏本。

② 钱穆《驳胡适之说儒》一文云：“据《论语》和《周易》，儒家论人事皆尚刚，不尚柔。质之东周殷族风尚，既无柔儒之征，求之儒家经典明训，亦无主柔之说。”见《胡适作品集15·说儒》附录三，第193页。朱熹也曾阐释说：“豪杰而不圣贤者有矣，未有圣贤而不豪杰者也。”陆九渊也认为这一看法是“确论”。参宋罗大经《鹤林玉露》丙编卷三“圣贤豪杰”条。中华书局点校本，1983年版，第278页。

③ 参徐中舒文。然从人从需的儒字似未见于春秋以前的记录，特别是甲金文中。虽孔子已用之，但这只能说明在孔子时代它为儒家所认同而已。因此，我们更倾向于以“儒”的出现来标志孔子之道的完成。

④ “儒”字的文献记录最早见于《左传·哀公二十一年》。又陈俊民《孔子儒家考述》专门论述了（西）周代无儒者的历史依据。载《陕西师范大学学报》1979年第1期，第2期。

⑤ 参见徐中舒主编的《汉语古文字字形表》，四川人民出版社1981年版，第442页。

⑥ 段玉裁《说文解字注》需“下云：‘此字为会意，各本作而声者，非也。’其所以如此判断，就是因为“需”的上古音为侯部心纽；而“为”之部日纽，其部纽均隔远，无由相因为形声字。今作从天（或从人），其上古音为真部透纽（或真部日纽），其部纽相隔更远，也就是说更不能以之为形声字了。而较以六书之法，惟以会意最为贴切。

合乎“天序”的中和化境^①。

那么,后世对“儒”的语义理据为什么会有误解呢?从前面的论述中可知,这是由于“需”字形体的改变所致。那么,“需”字的形体改变对其义项的影响又有哪些呢?这也需要我们略作梳理以祛其惑。“需”字本从雨从天,其义为浸润于天《周易·需卦》的卦象正用此本义。惟浸润需待时而成,故“需”卦之彖辞及诸爻辞多明其引申的等待义。又而,天小篆本形似,此宋袁文已发之。另外《周易·需卦》彖辞云:“需,须也。《说文》又云:‘而,须也。’”后一“须”字虽为胡须义,但与等待之“须”的形体联系也是导致“需”字改从天为而的可能性之一。并且如此做的结果虽强调了“需”的等待义,却淹没了本义。又浸润的结果多为融合,这是后来从“需”之字取义最多的义项。孺^②、濡、孺^③、濡^④、濡(染也)、(缙的颜色)、醺(醇厚的酒)、镞(锁簧),如此等等,并有浸润融合之核义素在,然由于需与表示软弱义的奕字声形相近而混淆难辨,从而导致后世出现不少具有“柔和、柔弱”之义的从需之字,清段玉裁《说文解字注》“需”字注云:

此与孺、儒二字义略同而音形异。孺(按:孺本作“孺”,盖《广韵》以后始作“孺”)儒皆需声;孺,声也。二声转写多淆,所当正矣。……自唐初,已譌需。

但根据我们的考察,我们更倾向于清徐灏《说文解字注笺》“孺”字下所说的“隶书需字或作奕……”^⑤也就是说,在汉初隶古定时,奕需二字就已多淆。而朱骏声《说文通训定声》“需”字注云:“古奕旁、需旁字多相乱,盖篆书形近。”就更以奕需之淆乱发生在小篆之际,这使得需之浸润、融合义与奕之柔和、软弱义杂淆而不可辨,后人(包括许慎)以“柔”解“孺”,以至于儒者亦被枉施柔弱、软弱之象,盖以此也。又孔子歿后,儒分为八,历百家之攻讦^⑥,且其外王思想也始终未能施于天下,盖亦后人以儒为懦弱寡能之一“语境”也。

三、“儒”与孔子的“一贯之道”

那么,儒字的本义与孔子思想的关系又是怎样的呢?这就要弄清孔子“一贯之道”的真正内涵。《论语·卫灵公》载孔子与子贡的对话云:

子曰:“赐也,女以予为多学而识之者与?”对曰:“然,非与?”曰:“非也,予一以贯之。”

可惜子贡没有问明这“一贯之道”的内涵,而记录这段对话的前后文也没有对此加以交代。不过,这一遗憾在孔子与曾参的对话中却有所弥补。《论语·里仁》:

子曰:“参乎,吾道一以贯之。”曾子曰:“唯!”子出,门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”

曾子为孔门弟子之高才者,孔子之道的精髓也当有得于心,才能对孔子面训的“吾道一以贯之”应而不问,也就是说,“忠”、“恕”二字实代表了孔子的“一贯之道”。按:“忠”字不见于甲骨文和早期金文,其产生大致不会早于西周中晚期。《国语·周语上》:“忠分则均……分均无怨……中能应外,

① 《论语·雍也》:“子曰:‘中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。’”又《周礼·地官·大司徒》:“以五礼防万民之伪而教之中,以六乐防万民之情而教之和。”

② 古人认为,幼儿能体悟天意而听任之。

③ 段玉裁《说文解字注》孺字下云:“孺之言濡也,濡,柔也。”

④ 段玉裁《说文解字注》濡字下云:“濡之言濡也。”

⑤ 《汉语大字典》(缩印本)孺字释文引《四川辞书出版社、湖北辞书出版社1992年版》。

⑥ 《礼记·儒行》载孔子对哀公问时所云:“儒有不陨获于贫贱,不充诎于富贵,不怨君王,不累长上,不闵有司,故曰‘儒’。今众人之命儒也妄,常以儒相诟病。”中华书局1980年影印《十三经注疏》本,第1671页。

忠也。^{〔17〕}其义与今很有些不同,但却与其造字理据相契合。忠从心从中(中亦声)结体。《说文》:“中和也。”从形体解析可知;“中和之心”乃“忠”的语义理据。此亦可征之于文献佐证《大戴礼记·小辨篇》云:“知忠必知中,知中必知恕。”^{〔18〕}又贾谊《新书·道术》:“爱利出中谓之忠。”^{〔19〕}至于忠之诚敬义则为引申义,乃出自中正之心的诚敬。因此,我们认为;“忠”的本义当与其造字理据一致,即为“中和之心”。至于“恕”字,其结构从心从如(如亦声)。《说文》:“如,从随也。”唐孔颖达之《左传》昭公六年正义云:“于文中心为忠,如心为恕,谓其如己心也。”^{〔20〕}如此,则“从随己心”当为“恕”的原始取象。《论语·卫灵公》:“子贡问曰:‘有一言可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎!己所不欲,勿施于人。’”孔子在这里对恕的解释其实正是“从随己心”而推之及人。孔子曾发表评论:“不降其志,不辱其身,伯夷、叔齐乎!谓柳下惠、少连降志辱身矣,谓虞仲、夷逸隐居放言,行中清,废中权。我则异于是,无可无不可。”^{〔20〕}“无可无不可”不是说无所适从,而是能从随己心的应物无方。这又可从孔子的人生理想中得到佐证。《论语·为政》:“子曰:‘吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾距。’”孔子73岁而歿,其人生理想的最后境界也就是70岁时的“从心所欲”——恕也,但他又补充了一句“不逾距”,这“距”是什么?从前文所述及的一贯之道而言,可知当为无过不及的“中和之心”——忠也。因此,我们说,孔子的“一贯之道”就是以“中和之心”的“忠”为体、以“从随中和之心”的“恕”为用的体用圆融之道。也就是说,通过含蕴体悟这源于天地之始的中和之本心来感知生命之本然、认识天人之节序,从而外化为礼乐刑罚制度来引导和制约未能自觉的“后学者”。而这种感知与认识,正与我们前面分析的“儒”字的构形理据相一致。也就是说,孔子学派之所以被指认为“儒”家,正在于他们的为学方法是含蕴其中和之本心以究于天人之际,这相当于后世之所谓内圣;又从而“从随此中和之本心”而开物成务,这相当于后世之所谓外王。子贡曾对孔子说:“何为莫知子?”孔子回答说:“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎!”恰也透露出其思想的体天而行的内蕴。并且,我们也可以因此理解孔子曾经说过的“中庸之为德也,其至矣乎”的真正涵义。

这种突破巫覡垄断“感天自觉”能力之时代的学说,无疑具有广泛而重要的启蒙意义。

四、忠恕体用之道的具象化

由于理性对人之本性的制约随着人的心智的发展而愈趋加强,故对于儒学之本体“中庸”的把握,也必然随着人的心智的发展而在诠释话语上更趋明晰。观孔子之一生,以“有教无类”的传教之功多,而真正的治国平天下之功少,孔子歿后,儒分为八《论语》一书,又为其弟子的听闻汇编而成,听闻则必多因材施教者^①,且以当时之人的心智寡蔽,故少述道本之语,以免蹈空与误解。然真正能理解孔子的道学核心是究天人之际而含蕴成中和之本心并从随之而为事业的时期,则必能于儒学有所发展和推动。东汉扬雄《法言·君子》云:“通天地人曰儒。”这标志着儒学突破战国末年的门派之争与汉初僵化儒学桎梏时代的来临。那就是“阳道阴儒”的魏晋玄学的开拓,由于玄学的性质与时代背景较为特殊,因此,在历史上对它的看法较不一致,但其主流追求“自然名教”的思想却与孔子的体中和之心而从随之的“中庸”之道有着殊途同归之实;至宋庆历四年(1044),仁宗以外王之位而下诏云:“儒者,通天地人之理,明古今治乱之原,可谓博矣!”^{〔21〕}又历史巧合地昭示了儒学返本开新的第二次整合期的来临,亦即道学(或称理学,今亦称新儒学)的出现。并且,这次整合正是直接建立在对孔子“忠恕”之道的诠释与具象化的基础上的。这一点,我们可以从当时的几位代表学

① 如《论语·先进》所载的子路与冉有问仁时孔子的不同回答。

者的论述中找到依据。

《二程集·二程遗书》卷一一云：

忠者天理 恕者人道。忠者无妄 恕者所以行乎忠也。忠者体 恕者用 大本达道也。

又卷二一下云：

忠者 无妄之谓也 忠 天道也。忠为体 恕为用。“忠恕违道不远”非一以贯之之忠恕也。

朱熹在《答张敬夫问目》一信中也说^①：

《易》无思也 无为也 寂然不动” 忠也 敬也 立大本也。“感而遂通天下之故” 恕也 义也 行达道也。^[22]

陆九渊虽然没有明确地论述忠体恕用之说 但却直接强调了曾子所得的“一以贯之”之道是孔子的核心思想 他说：

子贡在夫子之门 其才最高 夫子所以属望磨砢之者甚至 如“一以贯之” 独以语子贡与曾子二人 夫子既没三年 门人归 子贡反 筑室于场 独居三年然后归。盖夫子所以磨砢子贡者 极其力 故子贡独留三年 报夫子深恩也。当时若磨砢得子贡就 则其材岂曾子之比？颜子既亡 而曾子以鲁得之。盖子贡反为聪明所累 卒不能知德也。^[23]

从这里我们也可以约略看出他们从孔子的忠体恕用出发所作出的整合努力和对“忠体”诠释的具象化努力 即二程以“理”来诠释“忠”体。相对于描述性的“中和”语象而言 具有形象性的名词“理”更具有可感性和易于把握性。这一作法为之后的多数学者所接受 并使得儒学的这次变革在后来又被冠以“理学”的名号。

“通天地人”意味着学术研究的视野不是针对着前人怎么说 不是针对反对派 也不是针对个人得失 而是广泛地面对环境(包括宇宙、自然、社会与人生) 整合现实 以获得新时代的究天人之际后所含蕴出的中和之本心及从随此中和之本心而建构的有序而融洽的天人合一世界。近代以来新儒家所做的种种努力 也许正是仍在运作的第三次儒学突破。但也应该指出 这种突破的完成 必须在第二次突破的“理”本体的基础上作出进一步的具象化陈述才能做到。

[参 考 文 献]

- [1] 皇侃. 论语集解义疏·卷三[Z]. 台湾: 商务印书馆影印四库全书文渊阁本, 1983. 385.
- [2] 阮元. 十三经注疏·论语注疏·卷六[Z]. 北京: 中华书局影印本, 1980. 2478-2043.
- [3] 王利器. 风俗通义校注[Z]. 北京: 中华书局, 1981. 619.
- [4] 屈守元. 韩诗外传笺疏[Z]. 成都: 巴蜀书社, 1996. 471.
- [5] 胡适. 胡适作品集·说儒[Z]. 台湾: 远流出版事业股份有限公司, 1986. 12.
- [6] 郭沫若. 郭沫若全集·历史篇·第1卷[Z]. 北京: 人民出版社, 1982. 458.
- [7] 饶宗颐. 释儒[J]. 东方文化, 1954(1): 111-122.
- [8] 徐中舒. 甲骨文中所见的儒[J]. 四川大学学报, 1975(4): 70-74.
- [9] 赵寿凤, 郭玉良. 近二十年来关于“儒”的研究动向[J]. 中国史研究动态, 1998(5): 12-16.
- [10] 何新. 诸神的起源·附录五[M]. 北京: 三联书店, 1986. 296-297.
- [11] 杨桂兰. “儒”字涵义的变化[J]. 聊城师范学院学报, 1987(4): 51-54.
- [12] 朱高正. 论儒——从《周易》古经论证“儒”的本义[J]. 中国文哲研究通讯, 1996(4): 109-121.
- [13] 阮元. 十三经注疏·礼记·儒行注疏[Z]. 北京: 中华书局影印本, 1980. 1669.

① 并参程颢、程颐《二程集》, 中华书局点校本, 1981年版。

- [14] 段玉裁.说文解字注·“需”[Z].上海:上海古籍出版社,1981.242.
- [15] 袁文.瓮牖闲评·卷一[M].上海:上海古籍出版社点校本,1985.1.
- [16] 陆佃.埤雅·“雨”·卷一九[M].台湾:商务印书馆影印四库全书文渊阁本,1983.224.
- [17] 佚名.国语·卷一[Z].上海:上海书店影印国学基本丛书本,1987.14.
- [18] 王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局点校本,1983.208.
- [19] 贾谊.贾谊新书·卷八[M].上海:上海古籍出版社影印诸子百家丛书本,1989.58.
- [20] 司马迁.史记·孔子世家·卷四七[Z].北京:中华书局点校本,1982.1943.
- [21] 脱脱.宋史·选举志·卷一五七[Z].北京:中华书局点校本,1985.3658.
- [22] 朱熹.朱熹集·卷三二[Z].四川:四川教育出版社点校本,1996.1384.
- [23] 陆九渊.陆九渊集·语录上·卷三四[Z].北京:中华书局点校本,1980.396-397.